Schleiermacher

Der christliche Glaube

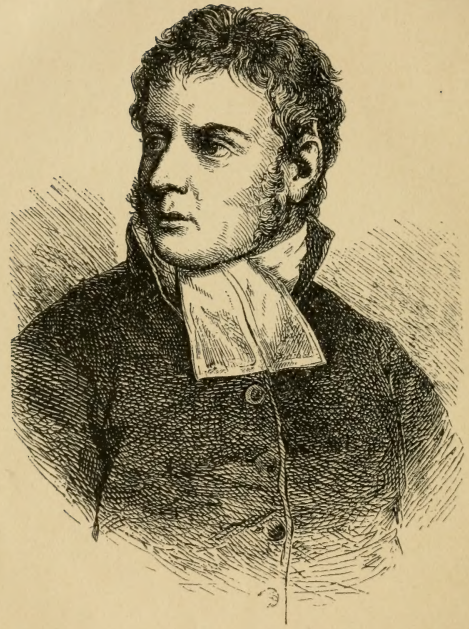
LIBRARY OF PRINCETON
NOV 30 1948
THEOLOGICAL SEMINARY

BT75
.S34

Schleiermacher,

Der christliche Glaube.

Zwei Theile in einem Bande.



Jefferson

LIBRARY OF PRINCETON
NOV 30 1948
THEOLOGICAL SEMINARY

Der christliche Glaube

nach den Grundsäzen
der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt

von

Dr. Friedrich Schleiermacher.

Mit Begleitwort von Superint. Prof. D. Förster.

Erster Theil.

Unveränderter Abdruck der zweiten vom Verfasser
überarbeiteten Ausgabe.

Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. — Nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget.
Anselm, Prosol. 1, de fide trin. 2.

Halle a. d. S.
Verlag von Otto Hendel.

Dem Wunsche des Herrn Verlegers, einer neuen Ausgabe der Schleiermacherschen Glaubenslehre das Geleitwort zu schreiben, komme ich darum mit Freuden nach, weil ich das Unternehmen für ein zeitgemäßes halte und es als ein erfreuliches Zeichen erkennen muß, wenn das Verständnis für den großen Erneuerer der Theologie in unserem Jahrhundert, und das Verlangen, seinen bahnbrechenden Gedanken nachzudenken, in unserer Generation noch nicht erloschen ist. Als vor 76 Jahren der erste Band der Glaubenslehre erschien, war es ein Ereignis, das über die engeren Grenzen der theologischen Interessen hinaus sich fühlbar machte. Nicht bloß ein dialektisches Kunstwerk, in welchem der Verfasser die höchste Reife seiner philosophischen und theologischen Entwicklung offenbarte, sondern vor allem ein Denkmal, welches wissenschaftliche Denkkraft und religiöse Begeisterung und Tiefe in seltenem Maße vereint erkennen ließ, — so stellte es sich dar, — ein schönes Zeugnis für die notwendige Verbindung von Glauben und Wissen, wie es schon das dem Werk vorangestellte Anselmsche Wort andeutet: credo ut intelligam. Seit den großen Fundamentalschriften der Reformationszeit war ein gleiches Werk nicht erschienen. Die elementaren, aber vergessenen Wahrheiten, an welche Schleiermacher so energisch erinnert hat, daß die Dogmatik lediglich auf die christliche Kirche ihre Beziehung hat und daß daher Christus der Mittelpunkt des ganzen Systems ist, und daß die Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ausmacht, rein für sich betrachtet weder im Wissen, noch im Thun ist, sondern das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott, — könnte die theologische Wissenschaft nur zu ihrem Schaden wieder vergessen. Gewiß, kein Theologe der Gegen-

wart kann sich Schleiermachers System ganz aneignen; ist auch Christus, der Wiederhersteller des durch die Sünde getrübten Gottesbewußtseins, der lebensvolle Mittelpunkt seines Systems, so haftet ihm doch aus seinen vergangenen Perioden noch manches pantheistische an, und die großen Wandlungen, welche die systematische Wissenschaft seitdem erfahren hat, namentlich durch die tiefgreifenden Einflüsse A. Ritschls und seiner Schule, machen ein einfaches Zurückgehen auf Schleiermachers Standpunkt zur Unmöglichkeit. Aber die Wärme der religiösen Begeisterung und die staunenswerte Konsequenz des Denkens, welche aus Schleiermachers Glaubenslehre hervorleuchten, werden immer wieder religiöse und denkende Leser anziehen, und namentlich jüngere Theologen sollten es als eine Ehrensache ansehen, das Fundamentalwerk des großen Erneuerers unserer Theologie gründlich zu studieren.

Halle.

D. Förster.

Vorrede zur zweiten Ausgabe.

Indem mir jetzt, eben weil ich sie nicht wieder abdrukken will, die Vorrede vor Augen liegt, mit welcher ich vor nunmehr Neun Jahren dieses Werk bei seinem ersten Erscheinen begleitete, verweile ich am liebsten bei dem Wunsche, mit welchem sie schließt, daß nämlich das Buch wo möglich durch sich selbst, wo nicht, doch durch den Widerspruch, den seine Unvollkommenheiten aufregen würden, zu einer immer helleren Verständigung über den Inhalt unseres evangelischen Glaubens beitragen möge. Denn dieser Wunsch ist, Gott sei Dank, nicht unerfüllt geblieben, nur daß ich nicht zu unterscheiden vermag, wieviel von der Aufregung, welche es im theologischen Publicum hervorgebracht und von dem Widerspruch den es erfahren hat, auf seinen Wahrheitsgehalt und wieviel auf seine Unvollkommenheiten zu rechnen ist. Dies wird erst die Sache selbst im weiteren Fortgang des jetzt so kräftig aufgeregten Streites zeigen. Möge dieser nur in seinem sachgemäßen Gange bleiben, und niemand meinen, daß Gewaltsamkeiten, welche in der Kirche selbst geübt werden, das Feuer seien, in welchem sich am sichersten ausweise, wer mit Stroh gebaut habe, und wer mit köstlichen Steinen. Denn so fremdartiger Kämpfe Ausgang giebt niemals eine Bürgschaft für die Güte der Sache.

Ueber mein Verfahren bei dieser neuen Ausgabe habe ich mich im wesentlichen schon anderwärts[1] erklärt. Dennoch finden vielleicht viele Leser auch außer der Einleitung den Unterschied zwischen beiden Ausgaben bedeutender als sie erwartet hatten. Wie groß er aber auch sein möge, so ist doch kein Hauptsaz aufgegeben oder in seinem eigentlichen Gehalt verändert worden. Mich kürzer zu fassen ist mir, so sehr ich mich auch bestrebte, im Ganzen nicht gelungen. Es war auch schwer möglich, da die Erfahrung gezeigt hat, daß die Erläuterungen selbst noch mancher Erläuterung bedurften. Doch indem ich mich hiermit nach Kräften abmühte, und hoffte, wenn auch nicht kürzer, so werde doch manches deutlicher gefaßt sein und Mißverständnissen abgeholfen oder vorgebeugt, hat mich doch am meisten das Vertrauen gestärkt, daß die Zeit nicht gar fern sein mag, wann man über manches nun endlich veraltete, so wie über

[1] S. Dr. Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Dr. Lücke, in den theol. Studien und Kritiken. Zweiter Band zweites Heft S. 255 ff. und drittes Heft S. 481 ff.

manches immer noch verkannte nicht mehr nöthig haben wird ausführlich zu reden. Dann wird auch ein späterer von gleicher Ansicht angehender eine bei weitem kürzere Dogmatik schreiben können. Denn daß es solche geben wird auch künftig, daran zweifle ich keineswegs, wenn ich gleich auf das bestimmteste gegen die Ehre protestiren muß, die man mir seitdem hie und da angethan hat, mich als das Haupt einer neuen theologischen Schule aufzuführen. Ich protestire dagegen, weil es mir an beidem fehlt, was hiezu gehört. Ich entsinne mich nämlich nicht etwas erfunden zu haben, ausgenommen die Anordnung und hie und da die Bezeichnung; und eben so wenig habe ich jemals mit meinen Gedanken etwas anderes bezwekkt, als sie anregend mitzutheilen, damit Jeder sie nach seiner Weise gebrauche. Nur in diesem Sinn auch, und nicht als eine Fundgrube von Formeln, an denen sich nachsprechende Schüler wieder erkennen, gebe ich dies Buch zum zweiten und gewiß lezten Mal heraus. Denn sollte mir noch mehr Zeit vergönnt sein: so würde ich lieber noch über andere theologische Disciplinen wenigstens kurze Entwürfe mittheilen.

Habe ich mir nun bei der ersten Ausgabe zu viel angemaßt, indem ich mein Buch für die erste Glaubenslehre erklärte, welche mit Rükksicht auf die Vereinigung beider evangelischen Kirchengemeinschaften abgefaßt sei, so reiche ich diesen Ehrenkranz mit Freuden meinem lieben Freunde, dem Herrn G. K. R. Schwarz in Heidelberg. Ich bemerke nur, daß, da es als die Grundbedingung der in hiesigen Landen vollzogenen Vereinigung anzusehen ist, daß es einer dogmatischen Ausgleichung zwischen beiden Theilen gar nicht bedürfe, und noch viel weniger eines neuen Symbols, mir ganz eigentlich oblag, nicht nur von dieser Voraussezung auszugehen, sondern sie auch als einen feststehenden Grundsaz nach meinen besten Kräften durch eine freie und versöhnende Behandlung der fraglichen Schriften zu realisiren.

Schließlich bemerke ich nur noch, daß, da die beiden Bände der ersten Ausgabe so sehr ungleich ausgefallen waren, ich einen Theil des früheren zweiten noch mit in diesen ersten hineingezogen habe, so daß diese äußere Veränderung mit der inneren Organisation des Ganzen nichts zu schaffen hat. Der zweite Band soll diesem ersten, wie ich wünsche und hoffe, in kurzer Zeit nachfolgen.

Berlin, am Donnerstag nach Quasimodogeniti 1830.

Dr. Fr. Schleiermacher.

Inhalt des ersten Bandes.

	Seite
Einleitung. §. 1—31.	1—140
Erklärung. §. 1.	1—2
Erstes Kapitel. Zur Erklärung der Dogmatik. §. 2—19.	3—101
Einleitung. §. 2.	3—5
I. Zum Begriff der Kirche. Lehnsäze aus der Ethik. §. 3—6.	5—33
II. Von den Verschiedenheiten der frommen Gemeinschaften überhaupt. Lehnsäze aus der Religionsphilosophie. §. 7—10.	33—57
III. Darstellung des Christenthums seinem eigenthümlichen Wesen nach. Lehnsäze aus der Apologetik. §. 11—14.	57—84
IV. Vom Verhältniß der Dogmatik zur christlichen Frömmigkeit. §. 15—19.	84—101
Zweites Kapitel. Von der Methode der Dogmatik. §. 20—31.	102—140
Einleitung. §. 20.	102—103
I. Von der Aussonderung des dogmatischen Stoffs. §. 21 bis 26.	103—122
II. Von der Gestaltung der Dogmatik. §. 27—31.	122—140

Der Glaubenslehre erster Theil.

Entwikklung des frommen Selbstbewußtseins, wie es in jeder christlich frommen Gemüthserregung immer schon vorausgesezt wird, aber auch immer mit enthalten ist. §. 32—61.	143—292
Einleitung. §. 32—35.	143—155
Erster Abschnitt. Beschreibung unseres frommen Selbstbewußtseins, sofern sich darin das Verhältniß zwischen der Welt und Gott ausdrükkt. §. 36—49.	156—217
Einleitung. §. 36—39.	156—165
Erstes Lehrstükk. Von der Schöpfung. §. 40. 41.	165—172
Erster Anhang. Von den Engeln. §. 42. 43.	173—178
Zweiter Anhang. Vom Teufel. §. 44. 45.	178—189
Zweites Lehrstükk. Von der Erhaltung. §. 46—49.	190—217
Zweiter Abschnitt. Von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf das fromme Selbstbewußtsein, sofern es das Verhältniß zwischen Gott und der Welt ausdrükkt, beziehen. §. 50—56.	218—263
Einleitung. §. 50. 51.	218—229
Erstes Lehrstükk. Ewigkeit Gottes. §. 52.	229—232
Zweites Lehrstükk. Allgegenwart.	
Zusaz. Unermeßlichkeit. §. 53.	233—238

Seite

Drittes Lehrstükk. Allmacht. §. 54. . . . . 238—247
Viertes Lehrstükk. Allwissenheit. §. 55 . . . 248—258
Anhang. Von einigen andern göttlichen Eigenschaften. §. 56. . . . . 258—263

Dritter Abschnitt. Von der Beschaffenheit der Welt, welche in dem frommen Selbstbewußtsein, sofern es das allgemeine Verhältniß zwischen Gott und der Welt ausdrükkt, angedeutet ist. §. 57—61. . . . . 264—292
Einleitung. §. 57. 58. . . . . 264—269
Erstes Lehrstükk. Von der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt. §. 59. . . . . 270—277
Zweites Lehrstükk. Von der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen. §. 60. 61. . . . . 277—292

Der Glaubenslehre Zweiter Theil.

Entwikklung der Thatsachen des frommen Selbstbewußtseins, wie sie durch den Gegensaz bestimmt sind. §. 62. 295
Einleitung. §. 62—64. . . . . 295—305

Des Gegensazes erste Seite. Entwikklung des Bewußtseins der Sünde. §. 65—85. . . . . 306—404
Einleitung. §. 65. . . . . 306—307

Erster Abschnitt. Die Sünde als Zustand des Menschen. §. 66—74. . . . . 308—358
Einleitung. §. 66—69. . . . . 308—320
Erstes Lehrstükk. Von der Erbsünde. §. 70—72. 320—347
Zweites Lehrstükk. Von der wirklichen Sünde. §. 73. 74. . . . . 347—358

Zweiter Abschnitt. Von der Beschaffenheit der Welt in Beziehung auf die Sünde. §. 75—78. . . . . 359—370

Dritter Abschnitt. Von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf das Bewußtsein der Sünde beziehen. §. 79—85. . . . . 371—404
Einleitung. §. 79—82. . . . . 371—390
Erstes Lehrstükk. Heiligkeit Gottes. §. 83. . . 390—394
Zweites Lehrstükk. Gerechtigkeit Gottes. §. 84. 395—403
Anhang. Barmherzigkeit Gottes. §. 85. . . . . 403—404

Einleitung.

§ 1. Diese Einleitung hat keinen andern Zwekk als theils die dem Werke selbst zu Grunde liegende Erklärung der Dogmatik aufzustellen, theils die in demselben befolgte Methode und Anordnung zu bevorworten.

1. Es kann nur dann überflüßig sein, die Behandlung einer Disciplin mit einer Erklärung derselben anzufangen, wenn ein vollkommnes Einverständniß darüber mit Sicherheit vorausgesezt werden kann. Dies wiederum ist nur der Fall, theils wenn über die Anwendung derselben sich nie ein Streit erhoben hat, theils wenn sie einem größeren wissenschaftlichen Ganzen angehört, welches sich überall auf dieselbe Weise begrenzt und gegliedert findet.

Was nun das erste anbetrifft: so können wir allerdings davon ausgehn, daß von der Dogmatik in den meisten christlichen Kirchengemeinschaften Gebrauch gemacht wird in ihrer inneren Ueberlieferung und in ihrem äußeren Verkehr mit anderen: aber was es nun eigentlich sei, wodurch Säze christlich religiösen Inhaltes dogmatische werden, darüber möchte man schwerlich einverstanden sein. Eben so das andere anlangend würde wol die Dogmatik allgemein in dasjenige Gebiet gestellt werden, welches wir durch den Ausdrukk theologische Wissenschaften bezeichnen. Aber man darf nur die angesehensten unter den encyklopädischen Uebersichten dieses Faches vergleichen, um zu sehen, wie verschieden dasselbe gegliedert wird, wie anders Andere die einzelnen Disciplinen, und dies gilt von der Dogmatik in vorzüglichem Grade, fassen, gegen einander stellen und abschäzen. Natürlich wäre

es zwar, die in meiner Uebersicht gegebene[1] Erklärung zum Grunde zu legen; allein jene Schrift ist zu kurz und aphoristisch, als daß es nicht nöthig sein sollte, dem dort gesagten mit einigen Erläuterungen zu Hülfe zu kommen. Auch die Ueberschrift dieses Werkes, wobei der Name Dogmatik vermieden worden ist, enthält Elemente zu einer Erklärung; aber theils nicht vollständig, theils sind die einzelnen Bestandtheile selbst nicht außer allem Bedürfniß erklärt zu werden. Daher wird dieser Theil der Einleitung seinen Weg unabhängig gehen; und nur wie die Entwikklung stufenweise fortschreitet, wird der Leser auf die betreffenden Stellen jener kurzen Darstellung verwiesen werden. Es folgt übrigens hieraus von selbst, da das was der Erklärung einer Wissenschaft vorangeht, nicht zur Wissenschaft selbst gehören kann, daß alle Säze, welche hier vorkommen werden, nicht selbst auch dogmatische sein können.

2. Methode und Anordnung eines Werkes — sofern die Natur des Gegenstandes Verschiedenheiten darin zuläßt, und auch dieses ist, wie die Sache selbst zeigt, bei der Dogmatik in hohem Grade der Fall, — rechtfertigen sich allerdings am besten durch den Erfolg. Aber der günstigste Erfolg kann doch nur erzielt werden, wenn die Leser mit beidem im voraus befreundet sind. Denn dadurch wird es ihnen möglich, jeden Saz gleich in seinen mannigfaltigen Beziehungen zu überschauen. Und auch die Vergleichung einzelner Abschnitte mit den gleichhaltigen ähnlicher aber anders organisirter Werke, die sonst nur verwirren müßte, kann unter dieser Bedingung lehrreich werden.

Die größten Verschiedenheiten in der Anordnung und Methode werden allerdings die sein, welche mit einer bestimmten Auffassungsweise des Begriffs der Dogmatik so zusammenhängen, daß wo eine andere zum Grunde gelegt wird, sie nicht mehr Plaz finden. Es giebt aber außerdem auch geringere, zwischen denen man wählen kann, auch wenn man von derselben Erklärung ausgeht.

[1] Kurze Darstellung, S. 56. §. 3.

Erstes Kapitel.

Zur Erklärung der Dogmatik.

§. 2. Da die Dogmatik eine theologische Disciplin ist, und also lediglich auf die christliche Kirche ihre Beziehung hat: so kann auch nur erklärt werden was sie ist, wenn man sich über den Begriff der christlichen Kirche verständiget hat.

Anm. Vgl. Kurze Darstellung Einleit. §. 1. 2. 5. 22. 23. I. Theil. Einl. §. 1. 2. 3. 6. 7. Erster Abschn. §. 1. 2. Sacks Apologetik. Einl. §. 1—5.

1. Der Ausdrukk theologische Disciplin wird hier in dem Sinne genommen, welcher in der ersten angezogenen Stelle entwikkelt ist. Hieraus folgt schon, daß diese Glaubenslehre sich völlig von der Aufgabe lossagt, von allgemeinen Principien ausgehend eine Gotteslehre aufzustellen oder auch eine Anthropologie und Eschatologie, von denen in der christlichen Kirche Gebrauch gemacht werden solle, ohnerachtet sie in derselben nicht eigenthümlich entstanden sind, oder auch in denen die Säze des christlichen Glaubens vernunftmäßig erwiesen werden sollen. Denn was über diese Gegenstände von der menschlichen Vernunft für sich betrachtet ausgesagt werden kann, das kann in keiner näheren Beziehung zur christlichen Kirche stehen als zu jeder andern Glaubens- oder Lebens-Gemeinschaft.

2. Müssen wir also einen Begriff der christlichen Kirche voranschikken, um diesem gemäß uns darüber zu erklären, was die Dogmatik in derselben sein und leisten soll: so wird dieser selbst nur richtig zu erzielen sein durch den allgemeinen Begriff der Kirche überhaupt, verbunden mit einer richtigen Auffassung der Eigenthümlichkeit der christlichen. Der allgemeine Begriff der Kirche nun muß vorzüglich, wenn es dergleichen wirklich geben soll, aus der Ethik entnommen werden, da auf jeden Fall die Kirche eine Gemeinschaft ist, welche nur durch freie menschliche Handlungen entsteht und nur durch solche fortbestehen kann. Das eigenthümliche der christlichen kann weder rein wissenschaftlich begriffen oder abgeleitet noch bloß empirisch aufgefaßt werden.[1] Denn keine

[1] Vgl. Kurze Darstell. Einleit. §. 22. Phil. Th §. 1.

Wissenschaft kann das individuelle durch den bloßen Gedanken erreichen und hervorbringen, sondern muß immer bei einem allgemeinen stehen bleiben. Wie alle sogenannten Constructionen a priori auf dem geschichtlichen Gebiet immer an der Aufgabe gescheitert sind, daß das solchergestalt von oben abgeleitete sich nun auch als wirklich dasselbe zeigen sollte mit dem geschichtlich gegebenen: so ist es unläugbar auch hier. Die bloß empirische Auffassung hingegen hat kein Maß noch eine Formel, um das Wesentliche und sich gleich Bleibende von dem Veränderlichen und Zufälligen zu unterscheiden. Wenn nun aber die Ethik den Begriff der Kirche aufstellt: so kann sie allerdings auch an dem, was die Basis dieser Gemeinschaften ist, das sich überall gleiche von dem, was sich als eine veränderliche Größe verhält, absondern, um so durch eine Eintheilung des ganzen Gebietes die Oerter zu bestimmen, in welche die individuellen Gestaltungen, sobald sie geschichtlich aufgefunden sind, eingestellt werden könnten. Und auf diese Weise die Gesammtheit aller durch die eigenthümliche Verschiedenheit ihrer Basen von einander gesonderten Kirchengemeinschaften nach ihren Verwandschaften und Abstufungen als ein geschlossenes den Begriff erschöpfendes Ganze darzustellen, wäre das Geschäft eines besonderen Zweiges der wissenschaftlichen Geschichtskunde, welchen man ausschließend mit dem Namen Religionsphilosophie bezeichnen sollte, so wie der Name Rechtsphilosophie vielleicht am besten aufgespart bliebe für eine analoge kritische Disciplin, welche mit Bezug auf den in der Ethik entwikkelten allgemeinen Begriff des Staates dasselbe zu leisten hätte für die verschiedenen individuellen Gestaltungen bürgerlicher Vereine. Die Lösung jener Aufgabe der Religionsphilosophie ist allerdings verschiedentlich versucht worden, aber nicht auf einem so allgemein geltenden wissenschaftlichen Verfahren ruhend, noch in solchem Gleichgewicht des geschichtlichen und speculativen sich haltend, daß wir uns darauf als auf etwas anerkannt befriedigendes in unsern theologischen Disciplinen berufen könnten. Am nächsten nämlich hätte an diese Resultate der Religionsphilosophie anzuschließen die Apologetik, um daraus die Beschreibung von dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums und von seinem Verhältniß zu andern Kirchen zum Grunde zu legen. Wenn nun aber die Apologetik erst als eine für unsere Zeiten neu zu gestaltende theologische Disciplin gehörig anerkannt wäre: so würde es nicht geraten sein, ihre Erscheinung bis eine befriedigende Entwiklung der Religionsphilosophie vorhanden

wäre auszusezen. Vielmehr müßte sie bis dahin ein abgekürztes Verfahren für sich einschlagen. Sie würde dann auf demselben Punkt wie die Religionsphilosophie beginnen und auch denselben Weg einschlagen, aber alles dasjenige unausgeführt zur Seite liegen lassen, was nicht zur Ausmittelung des Christenthums unmittelbar beiträgt. Da aber nun diese Disciplin nur eben wieder aufzuleben beginnt, so hat die folgende Entwikklung dieses selbst zu leisten.

3. Dieser erste Theil unserer Einleitung hat also nur Lehnsäze, d. h. andern wissenschaftlichen Disciplinen angehörige, zusammenzustellen und anzuwenden, und zwar sind es Säze aus der Ethik, aus der Religionsphilosophie und aus der Apologetik. Natürlich kann das Ergebniß einer aus solchen Bestandtheilen zusammengesezten Untersuchung ebenfalls auf kein allgemeines Anerkenntniß Anspruch machen, ausgenommen wenn auch diejenige Gestaltung der Ethik und der Religionsphilosophie die dabei zum Grunde liegt ebenfalls anerkannt würden. Hieraus erhellt, wie sich schon hier bei den ersten Anfängen Veranlassung genug zeigt zu sehr verschiedenen Erklärungen und Auffassungen der Dogmatik, deren jede sich nur als Vorarbeit für eine künftige ansehen kann, wenn die wissenschaftlichen Disciplinen, auf welche Bezug genommen werden muß, fester werden gestellt sein, während dessen jedoch das Christenthum selbst völlig dasselbige bleibt.

Zusaz. 1. Hiermit soll indeß keineswegs behauptet werden, daß diese Säze in einer selbständigen Behandlung der Wissenschaften, denen sie angehören, in derselben Gestalt vorkommen müßten, in welcher sie hier aufgestellt werden. Dies ist vielmehr unwahrscheinlich, da uns hier alles dasjenige fehlt, was ihnen dort würde vorangegangen sein.

2. Unter Ethik wird hier verstanden die der Naturwissenschaft gleichlaufende speculative Darstellung der Vernunft in ihrer Gesammtwirksamkeit. Unter Religionsphilosophie eine kritische Darstellung der verschiedenen gegebenen Formen frommer Gemeinschaften, sofern sie in ihrer Gesammtheit die vollkommne Erscheinung der Frömmigkeit in der menschlichen Natur sind. Der Ausdrukk Apologetik ist erklärt Kurze Darst. S. 14. §. 14.

I. Zum Begriff der Kirche, Lehnsäze aus der Ethik.

§. 3. Die Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ausmacht, ist rein für sich betrachtet

weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins.

Anm. Vgl. Red. üb. d. Relig. S. 56—77.

1. Daß eine Kirche nichts anders ist als eine Gemeinschaft in Beziehung auf die Frömmigkeit ist für uns evangelische Christen wol außer allen Zweifel gesetzt, da wir es einer Kirche gleich zur Ausartung anrechnen, wenn sie etwas anderes als dieses, seien es nun die Angelegenheiten der Wissenschaft oder der äußeren Ordnung, mit besorgen will; wie wir uns auch immer dagegen sträuben, wenn die Leitenden im Staat oder die in der Wissenschaft als solche zugleich die Angelegenheiten der Frömmigkeit ordnen wollen. Wogegen wir den lezten nicht wehren mögen, sowol die Frömmigkeit selbst als die Gemeinschaft welche sich auf sie bezieht, aus ihrem Standpunkt zu betrachten und zu beurtheilen, und ihren eigentlichen Ort im Gesammtgebiet des menschlichen Lebens zu bestimmen, in sofern auch Frömmigkeit und Kirche ein Stoff sind für das Wissen; vielmehr gehen wir hier selbst auf eine solche Betrachtung ein. So wehren wir auch den Leitenden im Staate nicht, die äußeren Verhältnisse der frommen Gemeinschaften nach den Principien der bürgerlichen Ordnung festzustellen, welches jedoch keineswegs in sich schließt, daß diese Gemeinschaft vom Staat ausgehe oder ein Bestandtheil desselben sei. — Aber nicht nur wir, sondern auch solche Kirchengemeinschaften, welche es nicht so genau damit nehmen, Kirche und Staat oder kirchliche und wissenschaftliche Gemeinschaft auseinander zu halten, werden doch unserer Erklärung zustimmen müssen; denn sie können doch nur mittelbarer Weise der Kirche einen Einfluß auf jene Gemeinschaften beilegen, als das wesentliche Geschäft derselben aber können auch sie nur das Erhalten, Ordnen und Fördern der Frömmigkeit betrachten.

2. Wenn hier Gefühl und Selbstbewußtsein als gleichgeltend neben einander gestellt werden: so ist die Absicht dabei keineswegs einen beide Ausdrükke schlechthin gleichstellenden Sprachgebrauch allgemein einzuführen. Der Ausdrukk Gefühl ist in der Sprache des gemeinen Lebens längst auf unserm Gebiet gebräuchlich; allein für die wissenschaftliche Sprache bedarf er einer genaueren Bestimmung, und diese soll ihm durch das andere Wort gegeben werden. Nimmt also jemand den Ausdrukk Gefühl in einem so weiten Sinne, daß er auch

bewußtlose Zustände darunter begreift: so soll er erinnert sein, daß von dieser Gebrauchsweise hier zu abstrahiren ist. Wiederum ist dem Ausdrukk Selbstbewußtsein die Bestimmung unmittelbar hinzugefügt, damit niemand an ein solches Selbstbewußtsein denke, welches kein Gefühl ist, wenn man nämlich Selbstbewußtsein das Bewußtsein von sich selbst nennt, welches mehr einem gegenständlichen Bewußtsein gleicht, und eine Vorstellung von sich selbst und als solche durch die Betrachtung seiner selbst vermittelt ist. Rükkt eine solche Vorstellung von uns selbst, wie wir uns in einem gewissen Zeittheil finden, denkend z. B. oder wollend, ganz nahe, oder durchschießt schon gar die einzelnen Momente des Zustandes: so erscheint dies Selbstbewußtsein als den Zustand selbst begleitend. Jenes eigentliche unvermittelte Selbstbewußtsein aber, welches nicht Vorstellung ist sondern im eigentlichen Sinne Gefühl, ist keineswegs immer nur begleitend; vielmehr wird jedem in dieser Hinsicht eine doppelte Erfahrung zugemuthet. Einmal daß es Augenblikke giebt, in denen hinter einem irgendwie bestimmten Selbstbewußtsein alles Denken und Wollen zurükktritt; dann aber auch daß bisweilen dieselbe Bestimmtheit des Selbstbewußtseins während einer Reihe verschiedenartiger Acte des Denkens und Wollens unverändert fortdauert, mithin auf diese sich nicht bezieht und sie also auch nicht im eigentlichen Sinne begleitet. So sind Freude und Leid, diese überall auf dem religiösen Gebiet bedeutenden Momente, eigentliche Gefühlszustände im obigen Sinn: wogegen Selbstbilligung und Selbstmißbilligung, abgesehen davon daß sie hernach in Freude und Leid übergehen, an und für sich mehr dem gegenständlichen Bewußtsein von sich selbst angehören als Ergebnisse einer analysirenden Betrachtung. Nirgends stehn sich vielleicht beide Formen näher, eben deshalb aber sezt auch diese Zusammenstellung den Unterschied in das hellste Licht.

Anm. Sehr verwandt und leicht auf die meinige zu übertragen ist Steffens Beschreibung vom Gefühl (Falsche Theol. S. 99. 100.) „Die unmittelbare Gegenwart des ganzen ungetheilten Daseins ꝛc." Wogegen die von Baumgarten-Crusius (Einl. i. d. St. d. Dogm. S. 56), abgesehen von der Entgegensezung zwischen Gefühl und Selbstbewußtsein, theils nicht das Ganze, sondern nur die höhere Region des Gefühls umfaßt, theils auch durch den Gebrauch des Ausdrukks Wahrnehmung das Gefühl in das Gebiet des gegenständlichen Bewußtseins hinüber zu spielen scheint.

3. Der Saz scheint vorauszusezen, es gebe kein viertes zu Wissen, Thun und Gefühl. Er thut dies jedoch nicht in dem

Sinne, als ob er eine apagogische Beweisführung sein wollte; sondern er stellt jene beiden nur neben dieses, um mit der Erklärung zugleich die vorhandenen abweichenden Erklärungen aufzunehmen und zu behandeln. So daß wir die Frage, ob es in der Seele ein solches viertes gebe, ganz bei Seite liegen lassen könnten, wenn uns nicht theils daran gelegen sein müßte uns zu überzeugen, ob noch ein anderer Ort vorhanden ist, den man der Frömmigkeit anweisen könnte, theils wir uns auch anschikken müßten auch das Verhältniß klar aufzufassen, welches zwischen der christlichen Frömmigkeit an sich und sowohl dem christlichen Glauben, sofern er in die Form des Wissens gebracht werden kann, als auch dem christlichen Thun statt findet. Wäre nun das Verhältniß jener drei irgendwo auf eine allgemein anerkannte Weise dargethan: so dürften wir uns nur darauf berufen. Nun aber muß hier das nöthige darüber gesagt werden, was aber nur als ein geliehenes aus der Seelenlehre anzusehen ist, und wohl zu merken, daß die Wahrheit der Sache, nämlich daß die Frömmigkeit Gefühl sei, von der Richtigkeit der folgenden Erörterung völlig unabhängig bleibt. Das Leben ist aufzufassen als ein Wechsel von Insichbleiben und Aussichheraustreten des Subjects. Beide Formen des Bewußtseins constituiren das Insichbleiben, wogegen das eigentliche Thun das Aussichheraustreten ist; in sofern also stehen Wissen und Gefühl zusammen dem Thun gegenüber. Aber wenn auch das Wissen als Erkanntsein ein Insichbleiben des Subjectes ist, so wird es doch als Erkennen nur durch ein Aussichheraustreten desselben wirklich, und ist in sofern ein Thun. Das Fühlen hingegen ist nicht nur in seiner Dauer als Bewegtwordensein ein Insichbleiben, sondern es wird auch als Bewegtwerden nicht von dem Subject bewirkt, sondern kommt nur in dem Subject zu Stande, und ist also, indem es ganz und gar der Empfänglichkeit angehört, auch gänzlich ein Insichbleiben: und in sofern steht es allein jenen beiden dem Wissen und dem Thun gegenüber. — Wenn nun die Frage entsteht, ob es zu diesen dreien, Gefühl Wissen und Thun, ein viertes oder zu jenen beiden, Insichbleiben und Aussichheraustreten, ein drittes giebt: so ist freilich die Einheit von diesen keines von den zweien oder dreien; aber niemand kann diese doch neben jene stellen als ein solches drittes oder viertes wie sie selbst sind, sondern diese Einheit ist das Wesen des Subjectes selbst, welches sich in jenen einander gegenübertretenden Formen kund giebt, und also, wie man es auch in dieser besonderen Beziehung nennen möge, der ge-

meinschaftliche Grund derselben. Eben so ist auf der andern Seite jeder wirkliche Moment des Lebens seinem Gesamtgehalte nach ein zusammengesezтes aus jenen zweien oder dreien, wenngleich zweie davon immer nur als Spuren oder als Keime vorhanden sein werden. Aber ein drittes zu jenen zweien, wovon das eine wieder zweigetheilt ist, wird schwerlich gegeben werden können.

4. Wenn also, diese drei gesezt, Gefühl Wissen und Thun, die schon oft vorgetragene Behauptung hier wieder aufgestellt wird, daß von diesen dreien die Frömmigkeit dem Gefühl angehört: so soll sie dadurch wie schon aus dem obigen folgt, keineswegeſ von aller Verbindung mit dem Wissen und Thun ausgeschlossen werden. Vielmehr wenn überhaupt das unmittelbare Selbstbewußtsein überall den Uebergang vermittelt zwischen Momenten worin das Wissen und solchen worin das Thun vorherrscht, indem z. B. aus demselben Wissen, je nachdem eine andere Bestimmtheit des Selbstbewußtseins eintritt, auch in dem Einen ein anderes Thun hervorgeht als in dem Andern: so wird auch der Frömmigkeit zukommen, Wissen und Thun aufzuregen, und jeder Moment, in welchem überwiegend die Frömmigkeit hervortritt, wird beides oder eines von beiden als Keime in sich schließen. Aber eben dieses ist die Wahrheit des Sazes, keineswegeſ eine Einwendung dagegen; denn wäre es anders, so könnten sich ja die frommen Momente mit den übrigen nicht zu Einem Leben verbinden, sondern die Frömmigkeit wäre etwas für sich ohne allen Einfluß auf die übrigen geistigen Lebensverrichtungen. In dieser Wahrheit aber tritt unser Saz, durch welchen der Frömmigkeit ihr eigenthümliches Gebiet in Verbindung mit allem übrigen gesichert wird, den anderweitigen Behauptungen entgegen, die Frömmigkeit sei ein Wissen oder ein Thun oder beides oder ein aus Gefühl Wissen und Thun gemischter Zustand, und in dieser polemischen Beziehung ist nun unser Saz noch genauer zu betrachten. — Soll nun die Frömmigkeit im Wissen bestehen, so wäre sie doch wohl vorzüglich dasjenige Wissen ganz oder das wesentliche davon, welches als der Inhalt der Glaubenslehre aufgestellt wird, oder es müßte durchaus falsch sein, daß wir hier um der Glaubenslehre willen das Wesen der Frömmigkeit aufsuchen. Ist nun die Frömmigkeit dieses Wissen, so muß auch das Maaß dieses Wissens in einem Menschen das Maaß seiner Frömmigkeit sein. Denn was nicht in seinem Steigen und Fallen das Maaß der Vollkommenheit eines Gegenstandes ist, darin kann

auch nicht das Wesen desselben bestehen. Sonach wäre unter der aufgestellten Voraussezung der beste Inhaber der christlichen Glaubenslehre auch immer zugleich der frömmste Christ. Und dieses wird doch, auch wenn wir gleich bevorworten, jener beste sei nur der, welcher sich auch am meisten an das wesentliche halte, und dieses nicht etwa über den Nebensachen und Außenwerken vergäße, dennoch niemand annehmen, sondern vielmehr daß mit gleicher Vollkommenheit jenes Wissens sehr verschiedene Grade der Frömmigkeit bestehen können, und mit gleich vollkommener Frömmigkeit sehr verschiedene Grade dieses Wissens. Doch vielleicht wendet man ein, die Behauptung, die Frömmigkeit sei ein Wissen, meine nicht sowol den Inhalt jenes Wissens, sondern die den Vorstellungen beiwohnende Gewißheit, so daß die Kenntniß der Glaubenslehren Frömmigkeit sei nur wegen der ihnen beigelegten Gewißheit und also wegen der Stärke der Ueberzeugung, ein Innehaben derselben ohne Ueberzeugung sei hingegen gar keine Frömmigkeit. Dann wäre also die Stärke der Ueberzeugung das Maaß der Frömmigkeit; und dies haben gewiß auch diejenigen vorzüglich im Sinn, welche das Wort Glaube so gern durch Ueberzeugungstreue umschreiben. Allein in allen andern eigentlicheren Gebieten des Wissens hat die Ueberzeugung selbst kein anderes Maaß als die Klarheit und Vollständigkeit des Denkens selbst. Soll es sich nun mit dieser Ueberzeugung eben so verhalten: so kämen wir doch auf das vorige zurükk, daß der, welcher die religiösen Säze am klarsten und vollständigsten einzeln und in ihrem Zusammenhange denkt, auch der frömmste sein müßte. Soll nun dieses verworfen bleiben und die Voraussezung doch bestehen: so müßte die Gewißheit hier eine andere sein und ein anderes Maaß haben. Möge dann immer die Frömmigkeit mit dieser Gewißheit noch so innig zusammenhängen: so hängt sie deshalb nicht auf dieselbe Weise mit jenem Wissen zusammen. Soll aber doch das Wissen welches die Glaubenslehre bildet sich auf die Frömmigkeit beziehn: so erklärt sich dies so, daß die Frömmigkeit allerdings der Gegenstand jenes Wissens ist, daß aber dieses nur, sofern den Bestimmungen des Selbstbewußtseins eine Gewißheit einwohnt, kann entwikkelt werden. — Soll hingegen die Frömmigkeit im Thun bestehn: so ist offenbar, daß das sie constituirende Thun nicht durch seinen Inhalt bestimmt sein kann; denn die Erfahrung lehrt, daß neben dem vortrefflichen auch das scheußlichste, neben dem gehaltreichsten auch das leerste und bedeutungsloseste als fromm und aus Frömmigkeit gethan

wird. Wir sind also nur an die Form, an die Art und Weise gewiesen, wie das Thun zu Stande kommt. Diese aber ist nur aus den beiden Endpunkten zu begreifen, dem zum Grunde liegenden Antrieb als dem Anfangspunkt und dem beabsichtigten Erfolg als dem Zielpunkt. Nun aber wird niemand eine Handlung mehr oder weniger fromm nennen wegen des größeren oder geringeren Grades der Vollkommenheit, womit der beabsichtigte Erfolg erreicht wird. Sind wir aber auf den Antrieb zurükkgeworfen: so ist offenbar, daß jedem Antrieb eine Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, sei es nun Lust oder Unlust, zum Grunde liegt, und daß an diesen am reinsten ein Antrieb vom andern unterschieden wird. Sonach wird ein Thun fromm sein, sofern die Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, das Gefühl welches Affect geworden und in den Antrieb übergegangen war, ein frommes ist. — Beide Voraussezungen führen also auf denselben Punkt hin, daß es Wissen und Thun giebt zur Frömmigkeit gehörig, daß aber keines von beiden das Wesen derselben ausmacht, sondern nur sofern gehören sie ihr an, als das erregte Gefühl dann in einem es fixirenden Denken zur Ruhe kommt, dann in ein es aussprechendes Handeln sich ergießt. — Endlich wird niemand läugnen, daß es Gefühlszustände giebt, welche wir, wie Reue Zerknirschung Zuversicht Freudigkeit zu Gott, an und für sich fromm nennen ohne Rükksicht auf ein daraus hervorgehendes Wissen und Thun, wiewol wir allerdings erwarten, sowol daß sie sich in anderweitig geforderten Handlungen fortsezen, als auch daß sich der Trieb zur Betrachtung auf sie richten werde.

5. Aus dem bisher Gesagten geht wol schon hervor, wie die Behauptung zu beurtheilen ist, daß die Frömmigkeit ein Zustand sei, in welchem Wissen Fühlen und Thun verbunden ist. Wir weisen sie natürlich zurükk, wenn das Fühlen dabei soll aus dem Wissen abgeleitet sein, wie das Thun aus dem Fühlen. Soll sie aber gar keine Unterordnung aussagen: so ist sie eben so gut die Beschreibung eines jeden andern ganz klaren und lebendigen Momentes als eines frommen. Denn wenngleich der Zwekkbegriff einer Handlung der Handlung selbst schon vorangeht: so begleitet er sie doch zugleich beständig, und das Verhältniß zwischen beiden drükkt sich zugleich im Selbstbewußtsein durch einen größeren oder geringeren Grad von Zufriedenheit und Sicherheit aus, so daß auch hier in dem Gesammtgehalt des Zustandes alle dreie verbunden sind. Auf ähnliche Weise verhält es sich auch mit dem Wissen. Denn als glükklich beendigte Operation der denkenden Thätig-

keit spricht es sich im Selbstbewußtsein als eine zuversichtliche Gewißheit aus. Zugleich aber wird es auch ein Bestreben die erkannte Wahrheit mit andern zu verbinden oder Fälle zu deren Anwendung aufzusuchen, und dieses ist der immer zugleich vorhandene Anfang eines Thuns, welches sich bei der dargebotenen Gelegenheit vollständig entwikkelt, und so finden wir auch hier in dem Gesammtzustande Wissen Fühlen und Thun zusammen. Wie nun aber der zuerst beschriebene Zustand demohnerachtet wesentlich ein Thun ist und der zweite ein Wissen, so bleibt auch die Frömmigkeit in ihren verschiedenen Aeußerungen wesentlich ein Gefühlszustand. Dieser wird dann auch in das Denken aufgenommen, aber nur nach Maaßgabe wie Jeder in sich so bestimmte zugleich zum Denken geneigt und darin geübt ist; und auf dieselbe Weise nur und nach demselben Maaß tritt auch diese innere Bestimmtheit heraus in lebendiger Bewegung und darstellender Handlung. Auch geht aus dieser Darstellung schon hervor, daß unter Gefühl weder etwas verworrenes gedacht werden soll noch etwas unwirksames, da es einestheils in den lebendigsten Augenblikken am stärksten ist, und allen Willensäußerungen mittelbar oder unmittelbar zum Grunde liegt, anderntheils auch von der Betrachtung ergriffen und als das was es ist gedacht werden kann. — Wenn aber Andere das Gefühl aus unserm Gebiet ganz ausschließen wollen, und deshalb die Frömmigkeit nur beschreiben als ein Handlungen erzeugendes Wissen oder als ein aus einem Wissen hervorgegangenes Thun: so würden diese nicht nur zuerst dieses unter sich schlichten müssen, ob nun die Frömmigkeit das Wissen sein soll oder das Thun; sondern sie müßten uns auch aufweisen, wie denn aus einem Wissen ein Thun entstehen könne ohne eine dazwischentretende Bestimmtheit des Selbstbewußtseins. Und wenn sie dieses zulezt zugeben müssen, so werden sie sich aus dem vorigen überzeugen, daß wenn eine solche Verflechtung den Charakter der Frömmigkeit an sich trägt, doch das Wissen darin noch nicht und das Thun darin nicht mehr die Frömmigkeit an und für sich sei, sondern diese ist gerade die dazwischen tretende Bestimmtheit des Selbstbewußtseins. Jenes aber kann sich immer auch umgekehrt verhalten; das Thun ist noch nicht die Frömmigkeit in allen den Fällen, in welchen sich erst aus dem Gethanhaben ein bestimmtes Selbstbewußtsein ergiebt, und das Wissen ist nicht mehr die Frömmigkeit an und für sich, wenn es keinen andern Inhalt hat als jene ins Denken aufgenommene Bestimmtheit.

§. 4. Das gemeinsame aller noch so verschiedenen Aeußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen andern Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind.

Anm. Für das in den folgenden Erläuterungen nicht selten vorkommende Wort schlechthinig bedanke ich mich bei Herrn Prof. Delbrück. Ich wollte es nicht wagen, und habe keine Kunde, daß es schon anderwärts vorhanden gewesen. Nun er es aber gegeben, finde ich es sehr bequem, ihm im Gebrauch desselben zu folgen.

1. In keinem wirklichen Bewußtsein, gleichviel ob es nur ein Denken oder Thun begleitet, oder ob es einen Moment für sich erfüllt, sind wir uns unsres Selbst an und für sich, wie es immer dasselbe ist, allein bewußt, sondern immer zugleich einer wechselnden Bestimmtheit desselben. Das Ich an sich kann gegenständlich vorgestellt werden; aber jedes Selbstbewußtsein ist zugleich das eines veränderlichen Soseins. In diesem Unterscheiden des lezteren von dem ersten liegt aber schon, daß das veränderliche nicht aus dem sich selbst gleichen allein hervorgeht, in welchem Falle es nicht von ihm zu unterscheiden wäre. In jedem Selbstbewußtsein also sind zwei Elemente, ein — um so zu sagen — Sichselbstsezen und ein Sichselbstnichtsogesezthaben, oder ein Sein, und ein Irgendwiegewordensein; das lezte also sezt für jedes Selbstbewußtsein außer dem Ich noch etwas anderes voraus, woher die Bestimmtheit desselben ist, und ohne welches das Selbstbewußtsein nicht gerade dieses sein würde. Dieses andere jedoch wird in dem unmittelbaren Selbstbewußtsein, mit dem wir es hier allein zu thun haben, nicht gegenständlich vorgestellt. Denn allerdings ist die Duplicität des Selbstbewußtseins der Grund, warum wir jedesmal ein anderes gegenständlich aufsuchen, worauf wir unser Sosein zurükkschieben; allein dies Aufsuchen ist ein anderer Act mit dem wir es jezt nicht zu thun haben. Sondern in dem Selbstbewußtsein ist nur zweierlei zusammen, das eine Element drükkt aus das Sein des Subjectes für sich, das andere sein Zusammensein mit anderem. — Diesen zwei Elementen, wie sie im zeitlichen Selbstbewußtsein zusammen sind, entsprechen nun in dem Subject dessen Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit.

Könnten wir uns das Zusammensein mit anderem wegdenken, uns selbst aber übrigens so wie wir sind: so wäre kein Selbstbewußtsein möglich, welches überwiegend ein Afficirtsein der Empfänglichkeit aussagte, sondern dann könnte jedes nur Selbstthätigkeit aussagen, welche aber auch, auf keinen Gegenstand bezogen, nur ein Hervortretenwollen, eine unbestimmte Agilität ohne Gestalt und Farbe wäre. Wie wir uns aber immer nur im Zusammensein mit anderm finden: so ist auch in jedem für sich hervortretenden Selbstbewußtsein das Element der irgendwie getroffenen Empfänglichkeit das erste, und selbst das ein Thun, worunter auch das Erkennen begriffen werden kann, begleitende Selbstbewußtsein, wiewol es überwiegend eine regsame Selbstthätigkeit aussagt, wird immer auf einen früheren Moment getroffener Empfänglichkeit bezogen, durch welchen die ursprüngliche Agilität ihre Richtung empfing, nur daß oft auch diese Beziehung eine ganz unbestimmte sein kann. Zu diesen Sätzen kann die Zustimmung unbedingt gefordert werden, und keiner wird sie versagen, der einiger Selbstbeobachtung fähig ist, und Interesse an dem eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchungen finden kann.

2. Das gemeinsame aller derjenigen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, welche überwiegend ein Irgendwohergetroffensein der Empfänglichkeit aussagen, ist daß wir uns als abhängig fühlen. Umgekehrt ist das gemeinsame in allen denjenigen, welche überwiegend regsame Selbstthätigkeit aussagen, das Freiheitsgefühl. Jenes nicht nur weil wir anderwärts her so geworden sind, sondern vornehmlich weil wir nicht anders als nur durch ein anderes so werden konnten. Dieses weil anderes durch uns bestimmt wird, und ohne unsere Selbstthätigkeit nicht so bestimmt werden könnte. Diese beiden Erklärungen können indes noch unvollständig zu sein scheinen, indem es auch eine mit anderem nicht zusammenhängende Beweglichkeit des Subjectes giebt, welche unter demselben Gegensaz zu stehen scheint. Allein wenn wir selbst von innen heraus irgendwie werden, ohne daß anderes dazu mitgesezt ist: so ist dies das einfache Verhältniß der zeitlichen Entwikklung eines sich wesentlich selbst gleich bleibenden, welche nur sehr uneigentlich auf den Begriff Freiheit bezogen werden kann. Und wenn wir von innen heraus irgendwie nicht werden können; so bezeichnet dies nur die zum Wesen des Subjectes selbst gehörige Grenze seiner Selbstthätigkeit, und diese würde nur sehr uneigentlich können Abhängigkeit genannt werden. — Mit diesem Gegensaz ist übrigens der

zwischen trüben oder niederdrükkenden und erhebenden oder freudigen Gefühlen, von welchem hernach die Rede sein wird, keineswegs zu verwechseln. Denn auch ein Abhängigkeitsgefühl kann erhebend sein, wenn das mitausgesagte Sogewordensein sich als ein vollkommnes ankündigt, und eben so ein Freiheitsgefühl niederschlagend, theils wenn der Moment überwiegender Empfänglichkeit, worauf das Thun zurükgeführt wird, ein solcher war, theils wenn die Art und Weise der Selbstthätigkeit sich als ein nachtheiligeres Zusammensein ausspricht. — Denken wir uns nun Abhängigkeitsgefühl und Freiheitsgefühl in dem Sinne als Eines, daß nicht nur das Subject, sondern auch das mitgesezte Andere in beiden dasselbige ist: so ist dann das aus beiden zusammengesezte Gesammtselbstbewußtsein das der Wechselwirkung des Subjectes mit dem mitgesezten Anderen. Sezen wir nun die Gesammtheit aller Gefühlsmomente beider Art als Eines, so ist auch das mitgesezte Andere als eine Gesammtheit oder als Eins zu sezen, und der lezte Ausdrukk also der richtige für unser Selbstbewußtsein im allgemeinen, in sofern es unser Zusammensein mit allem aussagt, was sowol unsere Empfänglichkeit anspricht als auch unserer Selbstthätigkeit vorgelegt ist. Und zwar nicht nur sofern wir dieses andere vereinzeln, und jedem wenngleich in noch so verschiedenem Grade ein Verhältniß zu jenem zweifachen in uns zuschreiben; sondern auch sofern wir das gesammte Außeruns als Eines, ja auch weil ja andere Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit, zu welcher wir auch Verhältniß haben, darin gesezt ist, mit uns selbst zusammen als Eines, das heißt als Welt sezen. Demnach ist unser Selbstbewußtsein als Bewußtsein unseres Seins in der Welt oder unseres Zusammenseins mit der Welt, eine Reihe von getheiltem Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl; schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl aber, d. h. ohne ein auf dasselbe Mitbestimmende bezügliches Freiheitsgefühl, oder schlechthiniges Freiheitsgefühl, d. h. ohne ein auf dasselbe Mitbestimmende bezügliches Abhängigkeitsgefühl giebt es in diesem ganzen Gebiete nicht. Wir mögen unsere Verhältnisse zur Natur betrachten oder die in der menschlichen Gesellschaft, so finden wir eine große Menge von Gegenständen in Bezug auf welche Freiheit und Abhängigkeit sich sehr das Gleichgewicht halten, und diese constituiren das Gebiet der Gleichheit in der Wechselwirkung. Andere üben eine weit größere Einwirkung auf unsere Empfänglichkeit aus als die Einwirkung unserer Selbstthätigkeit auf sie und so auch umgekehrt, so daß

eines von beiden sich auf ein unmerklich kleines beschränken kann, aber nie wird eines von beiden Gliedern gänzlich verschwinden. Vorherrschend ist das Abhängigkeitsgefühl in dem Verhältniß der Kinder gegen die Eltern, der Bürger gegen das Vaterland; aber doch können, auch ohne das Verhältniß zu lösen, Einzelne sowol Gegenwirkung als auch leitende Einwirkung auf das Vaterland ausüben. Und wie die Abhängigkeit der Kinder von den Eltern sehr bald als eine sich allmählig vermindernde und verlöschende gefühlt wird; so ist sie auch von Anfang an nicht ohne Beimischung einer auf die Eltern gerichteten Selbstthätigkeit, wie auch in der absolutesten Alleinherrschaft dem Gebieter ein leises Abhängigkeitsgefühl nicht fehlt. Dasselbe ist der Fall auf der Seite der Natur, wie wir denn selbst auf alle Naturkräfte, ja auch von den Weltkörpern kann man es sagen, in demselben Sinn, in welchem sie auf uns einwirken, auch ein kleinstes von Gegenwirkung ausüben. So daß demnach unser gesammtes Selbstbewußtsein gegenüber der Welt oder ihren einzelnen Theilen zwischen diesen Grenzen beschlossen bleibt.

3. Ein schlechthiniges Freiheitsgefühl kann es demnach für uns gar nicht geben: sondern wer ein solches zu haben behauptet, der täuscht entweder sich selbst, oder er trennt was nothwendig zusammengehört. Denn sagt das Freiheitsgefühl eine aus uns herausgehende Selbstthätigkeit aus: so muß diese einen Gegenstand haben der uns irgendwie gegeben worden ist, welches aber nicht hat geschehen können ohne eine Einwirkung desselben auf unsere Empfänglichkeit, in jedem solchen Falle ist daher ein zu dem Freiheitsgefühl gehöriges Abhängigkeitsgefühl mit gesezt, und also jenes durch dieses begrenzt. Das Gegentheil könnte nur eintreten, wenn der Gegenstand überhaupt durch unsere Thätigkeit erst würde, welches aber immer nur beziehungsweise der Fall ist und nie schlechthin. Soll aber das Freiheitsgefühl nur eine innere selbstthätige Bewegung aussagen, so hängt nicht nur jede einzelne solche mit dem jedesmaligen Zustande unserer erregten Empfänglichkeit zusammen, sondern auch die Gesammtheit unserer innern freien Bewegungen als Einheit betrachtet kann nicht durch ein schlechthiniges Freiheitsgefühl repräsentirt werden, weil unser ganzes Dasein uns nicht als aus unserer Selbstthätigkeit hervorgegangen zum Bewußtsein kommt. Daher in keinem zeitlichen Sein ein schlechthiniges Freiheitsgefühl seinen Ort haben kann. Wenn nun unser Saz demohngeachtet auf der andern Seite ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl

fordert: so kann dies aus demselben Grunde auf keine Weise von der Einwirkung eines uns irgendwie zu gebenden Gegenstandes ausgehn, denn auf einen solchen würde immer eine Gegenwirkung statt finden, und auch eine freiwillige Entsagung auf diese würde immer ein Freiheitsgefühl mit einschließen. Daher kann es auch, streng genommen, nicht in einem einzelnen Momente als solchem sein, weil dieser seinem Gesammtinhalt nach immer durch gegebenes bestimmt ist, also durch solches an welchem wir ein Freiheitsgefühl haben. Allein eben das unsere gesammte Selbstthätigkeit, also auch, weil diese niemals Null ist, unser ganzes Dasein begleitende, schlechthinige Freiheit verneinende, Selbstbewußtsein ist schon an und für sich ein Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit, denn es ist das Bewußtsein, daß unsere ganze Selbstthätigkeit eben so von anderwärtsher ist, wie dasjenige ganz von uns her sein müßte, in Bezug worauf wir ein schlechthiniges Freiheitsgefühl haben sollten. Ohne alles Freiheitsgefühl aber wäre ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nicht möglich.

4. Wenn aber schlechthinige Abhängigkeit und Beziehung mit Gott in unserm Saze gleichgestellt wird: so ist dies so zu verstehen, daß eben das in diesem Selbstbewußtsein mit gesezte Woher unseres empfänglichen und selbstthätigen Daseins durch den Ausdrukk Gott bezeichnet werden soll, und dieses für uns die wahrhaft ursprüngliche Bedeutung desselben ist. Hiebei ist nur zuerst noch aus dem vorigen zu erinnern, daß dieses Woher nicht die Welt ist in dem Sinne der Gesammtheit des zeitlichen Seins, und noch weniger irgend ein einzelner Theil derselben. Denn das wenngleich begrenzte Freiheitsgefühl, welches wir in Bezug auf sie haben, theils als ergänzende Bestandtheile derselben theils indem wir immerfort in der Einwirkung auf einzelne Theile derselben begriffen sind, und die uns gegebene Möglichkeit einer Einwirkung auf alle ihre Theile, lassen nur ein begrenztes Abhängigkeitsgefühl zu, schließen aber das schlechthinige aus. Nächst dem ist zu bemerken, daß unser Saz der Meinung entgegentreten will, als ob dieses Abhängigkeitsgefühl selbst durch irgend ein vorheriges Wissen um Gott bedingt sei. Und dies mag wol um so nöthiger sein, da viele, welche sich eines vollkommen begriffenen ursprünglichen d. h. von allem Gefühl unabhängigen Begriffs von Gott sicher wissen in diesem höheren Selbstbewußtsein, welches wol nahe genug an ein schlechthiniges Freiheitsgefühl streifen mag, eben das Gefühl, welches uns für die Grundform aller Frömmigkeit gilt, als etwas fast

untermenschliches weit von sich weisen. Unser Satz nun will ein solches ursprüngliches Wissen auf der andern Seite keineswegs bestreiten, sondern es nur bei Seite stellen als etwas womit wir es in der christlichen Glaubenslehre niemals können zu thun haben, weil es selbst offenbar genug nichts unmittelbar mit der Frömmigkeit zu thun hat. Wenn aber das Wort überall ursprünglich mit der Vorstellung Eins ist, und also der Ausdruck Gott eine Vorstellung voraussezt: so soll nur gesagt werden, daß diese, welche nichts anders ist als nur das Aussprechen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls die unmittelbarste Reflexion über dasselbe, die ursprünglichste Vorstellung sei, mit welcher wir es hier zu thun haben, ganz unabhängig von jenem ursprünglichen eigentlichen Wissen, und nur bedingt durch unser schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, so daß Gott uns zunächst nur das bedeutet was in diesem Gefühl das mitbestimmende ist, und worauf wir dieses unser Sosein zurükschieben, jeder anderweitige Inhalt dieser Vorstellung aber erst aus dem angegebenen Grundgehalt entwikkelt werden muß. Eben dies ist nun vorzüglich gemeint mit der Formel, daß sich schlechthin abhängig fühlen und sich seiner selbst als in Beziehung mit Gott bewußt sein einerlei ist, weil nämlich die schlechthinige Abhängigkeit die Grundbeziehung ist welche alle anderen in sich schließen muß. Der lezte Ausdruck schließt zugleich das Gottesbewußtsein so in das Selbstbewußtsein ein, daß beides, ganz der obigen Auseinandersezung gemäß, nicht von einander getrennt werden kann. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl wird nur ein klares Selbstbewußtsein, indem zugleich diese Vorstellung wird. Insofern nun kann man wol auch sagen, Gott sei uns gegeben im Gefühl auf eine ursprüngliche Weise; und wenn man von einer ursprünglichen Offenbarung Gottes an den Menschen oder in dem Menschen redet, so wird immer eben dieses damit gemeint sein, daß dem Menschen mit der allem endlichen Sein nicht minder als ihm anhaftenden schlechthinigen Abhängigkeit auch das zum Gottesbewußtsein werdende unmittelbare Selbstbewußtsein derselben gegeben ist. In welchem Maaß nun während des zeitlichen Verlaufs einer Persönlichkeit dieses wirklich vorkommt, in eben dem schreiben wir dem Einzelnen Frömmigkeit zu. Hingegen bleibt jedes irgendwie Gegebensein Gottes völlig ausgeschlossen, weil alles äußerlich gegebene immer auch als Gegenstand einer wenn auch noch so geringen Gegenwirkung gegeben sein muß. Die Uebertragung jener Vorstellung auf irgend einen wahrnehm-

baren Gegenstand, wenn man sich derselben nicht als einer rein willkührlichen Symbolisirung bewußt wird und bleibt, ist immer eine Corruption, sei es nun eine vorübergehende Uebertragung, also Theophanie, oder eine constitutive, in welcher Gott als ein wahrnehmbares beharrliches Einzelwesen vorgestellt wird.

§. 5. Das beschriebene bildet die höchste Stufe des menschlichen Selbstbewußtseins, welche jedoch in ihrem wirklichen Vorkommen von der niederen niemals getrennt ist, und durch die Verbindung mit derselben zu einer Einheit des Momentes auch Antheil bekommt an dem Gegensaz des angenehmen und unangenehmen.

1. Wie sich die beiden dargestellten Gestaltungen des Selbstbewußtseins, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nämlich und dasjenige Selbstbewußtsein, welches die Beziehungen zu dem wahrnehmbaren endlichen Sein ausdrükkend sich in theilweises Abhängigkeitsgefühl und theilweises Freiheitsgefühl spaltet, zu einander verhalten, das werden wir am besten sehen, wenn wir noch eine dritte hinzunehmen. Nämlich wenn wir auf die erste dunklere Lebenszeit des Menschen zurükkgehen: so finden wir darin überhaupt das animalische Leben fast allein vorherrschend, das geistige aber noch ganz zurükkgedrängt; und so müssen wir uns auch den Zustand seines Bewußtseins dem thierischen sehr verwandt denken. Zwar ist uns der thierische Zustand eigentlich ganz fremd und verborgen. Aber allgemein wird in demselben doch, auf der einen Seite eigentliche Erkenntniß sowol als auch vollkommnes die geschiedenen Momente zu einer stetigen Einheit des Lebens verbindendes Selbstbewußtsein geläugnet, auf der andern Seite aber doch gänzliche Bewußtlosigkeit ihnen nicht beigelegt. Dieses nun ist schwerlich anders auszugleichen, als daß wir ein Bewußtsein annehmen von der Art, daß das gegenständliche und das in sich zurükkgehende, oder Gefühl und Anschauung, nicht gehörig auseinander treten, sondern noch unentwikkelt in einander verworren sind. Dieser Gestaltung nähert sich offenbar das Bewußtsein der Kinder, vornehmlich ehe sie sich der Sprache bemächtigen. Von da an aber verschwindet dieser Zustand immer mehr, und zieht sich in die träumerischen Momente zurükk, welche die Uebergänge zwischen Wachen und Schlaf vermitteln, wogegen in der hellen und wachen Zeit Gefühl und Anschauung sich klar

von einander sondern, und so die ganze Fülle des im weitesten Umfange des Worts verstanden sinnlichen Menschenlebens bilden. Wir begreifen darunter, indem wir bloß bei dem Bewußtsein stehn bleiben, und von dem eigentlichen Handeln absehen, auf der einen Seite das allmählige Angefülltwerden mit Wahrnehmungen, welche das Gesammtgebiet der Erfahrung im weitesten Sinne des Wortes constituiren, so wie auf der andern alle aus den Beziehungen mit der Natur und dem Menschen sich entwikkelnden Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, auch diejenigen mit eingeschlossen, welche wir oben (§. 4, 2) als die dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl am nächsten kommenden aufgestellt haben, so daß wir auch die geselligen und sittlichen Gefühle nicht minder als die selbstischen unter dem Ausdrukk sinnlich mit verstehen, indem sie doch insgesammt in dem Gebiet des vereinzelten und des Gegensazes ihren Ort haben, Jenes nun dem gegenständlichen Bewußtsein angehörige übergehen wir hier als nicht dieses Ortes; in diesen als sinnlich bezeichneten Gefühlen insgesammt ist aber das darin mitgesezte und mitbestimmende, dasjenige, worauf wir das jedesmalige Sosein zurükkschieben, ein dem Gebiet der Wechselwirkung angehöriges, dem wir uns also, seien wir uns nun unserer dabei mehr als abhängig oder mehr als frei bewußt, doch in gewissem Sinne gleich und gegenüber stellen, und zwar so, daß wir uns als Einzelne oder in einem anderen größeren einzelnen, wie z. B. bei den vaterländischen Gefühlen, begriffene einem andern einzelnen entgegensezen. Hiedurch nun unterscheiden sie sich von dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl auf das allerbestimmteste. Denn wenn in diesem wesentlich (§. 4, 3) die schlechthinige Freiheit verneint wird, so geschieht dies zwar unter der Form des Selbstbewußtseins, aber doch nicht von uns als jezt so und nicht anders seienden Einzelnen, sondern nur von uns als einzelnem endlichen Sein überhaupt, so daß wir uns hier keinem andern einzelnen entgegensezen, vielmehr hierin aller Gegensaz zwischen einem einzelnen und einem anderen aufgehoben ist. Daher scheint es unbedenklich, drei Stufen des Selbstbewußtseins zu unterscheiden, die thierartig verworrene, in welcher jener Gegensatz noch nicht hervorgerufen werden kann als die niedrigste, das sinnliche Selbstbewußtsein, welches ganz und gar auf diesem Gegensaze beruht als die mittlere, und das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, in welchem dieser Gegensaz wieder verschwindet, und alles, dem sich das Subject auf der mittleren Stufe ent-

gegensezte, als mit ihm identisch zusammengefaßt wird, als die höchste.

2. Wenn es ein absolutes Freiheitsgefühl gäbe: so wäre in diesem auch der obige Gegensaz aufgehoben; nur daß ein solches Subject nie mit andern gleichartigen in irgend einer Beziehung stehen kann, sondern alles was ihm gegeben ist darf ihm nur als empfänglicher Stoff gegeben sein. Da aber schon aus diesem Grunde ein solches in dem Menschen nicht vorkommt: so steht auch in ihm auf derselben Stufe kein anderes unmittelbares Selbstbewußtsein als das beschriebene Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit. Denn jeder aus partiellem Freiheits- und partiellem Abhängigkeitsgefühl zusammengesezte Moment stellt uns anderem eben solchen gleich und gegenüber. Es bleibt nun noch die Frage übrig, ob es ein anderes nicht unmittelbares sondern Wissen oder Thun von irgend einer Art als solches begleitendes Selbstbewußtsein gebe, welches jenem gleich zu stellen ist. Denken wir uns nun als Act oder Zustand eines Einzelnen ein höchstes Wissen, in welchem alles untergeordnete Wissen zusammengefaßt wird: so ist dieses freilich auf seinem Gebiet ebenfalls über allen Gegensaz erhaben; sein Gebiet aber ist das des objektiven Bewußtseins. Es wird aber allerdings begleitet werden von einem unmittelbaren Selbstbewußtsein, welches die Gewißheit oder Ueberzeugung aussagt. Indem sich aber dieses auf das Verhältniß des Subjects als Wissenden zu dem Gewußten als Gegenstand bezieht: so liegt auch dieses das höchste Wissen begleitende Selbstbewußtsein doch auf dem Gebiete des Gegensazes. Denken wir uns eben so ein höchstes Thun unter der Form eines das ganze Gebiet der Selbstthätigkeit umfassenden Entschlusses, aus welchem sich daher alle folgenden als einzelne in ihm schon enthalten gewesene Theile[1] entwikkeln: so steht dieses auf seinem Gebiet ebenfalls über jedem Gegensaz, und es wird ebenfalls von einem Selbstbewußtsein begleitet werden, aber auch dieses bezieht sich auf das Verhältniß des Subjects als handelnden zu dem was Gegenstand seines Handelns sein kann und hat also seinen Ort innerhalb des Gegensazes. Wenn nun dasselbe offenbar nicht minder gelten muß von jedem auf vereinzeltes Wissen oder Thun bezüglichen begleitenden Selbstbewußtsein: so folgt daß es kein anders Selbstbewußtsein giebt, welches über jenen Gegensaz erhoben ist, sondern daß

[1] S. Ueb. d. Behandlung des Pflichtbegriffs. Denkschrift d. Ak. d. W. philos. Kl. 1824. S. 4—6.

dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl ausschließend dieser Charakter zukommt.

3. Wenn nun die niedrigste thierähnliche Stufe allmählig verschwindet, so wie die mittlere sich entwikkelt, die höchste aber so lange jene noch vorhanden ist sich gar nicht entwikkeln kann, so muß umgekehrt die mittlere unverringert fortwähren, selbst wenn die höchste schon ihre vollkommene Entwiklung erlangt hat. Das höchste Selbstbewußtsein an und für sich, da es gar nicht von äußerlich zu gebenden Gegenständen abhängt, die uns jezt berühren können und dann wieder nicht, und da es als schlechthiniges Abhängigkeitsbewußtsein auch ein ganz einfaches ist und bei allem anderweitigen Wechsel von Zuständen immer sich selbst gleich: so kann es unmöglich in einem Moment so sein und in einem andern anders, noch auch abwechselnd in dem einen Moment da sein, in dem andern aber nicht. Sondern es ist entweder gar nicht da, oder so lange es überhaupt da ist, auch immer da und immer sich selbst gleich. Könnte es nun mit dem Selbstbewußtsein der zweiten Stufe eben so wenig zusammen sein als mit dem der dritten: so dürfte es entweder niemals zeitlich hervortreten, sondern bliebe in derselben Verborgenheit in der es war, so lange die unterste Stufe vorherrschte, oder es müßte nach Austreibung der zweiten allein vorhanden sein und zwar wechsellos sich immer selbst gleich. Lezteres nun wird durch alle Erfahrung widerlegt, und zeigt sich auch als unmöglich, wenn nicht unser Vorstellen und Thun ganz von Selbstbewußtsein entblößt sein soll, wodurch der Zusammenhang unsers Daseins für uns selbst unwiderbringlich zerstört würde. Die Forderung einer Beharrlichkeit des höchsten Selbstbewußtseins kann nur aufgestellt werden unter der Voraussezung, daß zugleich mit demselben auch das sinnliche Selbstbewußtsein gesezt sei. Natürlich aber kann dieses Zugleichgesezsein nicht als ein Verschmelzen beider gedacht werden, welches völlig gegen den aufgestellten Begriff von beiden sein würde, vielmehr ist damit gemeint ein Zugleichsein beider in demselben Moment, welches allerdings, wenn das Ich nicht gespalten sein soll, ein Bezogensein beider aufeinander in sich schließt. Niemand kann sich auch in einigen Momenten ausschließend seiner Verhältnisse im Gegensaz und in andern wiederum seiner schlechthinigen Abhängigkeit an und für sich und im allgemeinen bewußt sein, sondern als ein im Gebiet des Gegensazes für diesen Moment schon auf gewisse Weise bestimmter ist er sich seiner schlechthinigen Abhängigkeit bewußt.

Dieses Bezogenwerden des sinnlich bestimmten auf das höhere Selbstbewußtsein in der Einheit des Momentes ist der Vollendungspunkt des Selbstbewußtseins. Denn für denjenigen, der einmal die Frömmigkeit anerkannt und als Forderung in sein Dasein aufgenommen hat, ist jeder Moment eines bloß sinnlichen Selbstbewußtseins ein mangelhafter und unvollkommner Zustand. Aber auch wenn das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl im allgemeinen der ganze Inhalt eines Momentes von Selbstbewußtsein wäre, würde dies ein unvollkommner Zustand sein; denn es würde ihm die Begrenztheit und Klarheit fehlen, welche aus der Beziehung auf die Bestimmtheit des sinnlichen Selbstbewußtseins entsteht. Jene Vollendung aber, da sie die Beziehung beider Elemente auf einander ist, läßt sich auch auf zweifache Weise beschreiben. Von unten herauf so. Wenn das sinnliche Selbstbewußtsein die thierähnliche Verworrenheit ganz ausgestoßen hat: so entfaltet sich eine höhere Richtung gegen den Gegensaz, und der Ausdruck dieser Richtung im Selbstbewußtsein ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl. Je mehr nun in jedem Moment sinnlichen Selbstbewußtseins das Subject sich mit seiner theilweisen Freiheit und theilweisen Abhängigkeit zugleich schlechthin abhängig sezt, um desto frömmer ist es. Von oben herab aber so. Die eben beschriebene Richtung als eine der menschlichen Seele ursprüngliche und mitgeborne strebt schon von Anfang an im Selbstbewußtsein durchzubrechen; sie vermag es aber nicht, so lange der Gegensaz noch in der thierähnlichen Verworrenheit aufgelöst ist. Hernach aber tritt sie hervor, und je mehr sie nun in jeden Moment bestimmten sinnlichen Selbstbewußtseins einschießt, ohne einen vorbeizulassen, so daß der Mensch, wie er immer sich partiell frei und partiell abhängig fühle gegen anderes endliche, sich doch zugleich gleichmäßig mit allem, wogegen er sich so fühlt, auch schlechthin abhängig fühlt, um desto frömmer ist er.

4. Das sinnlich bestimmte Selbstbewußtsein zerfällt seiner Natur nach und von selbst in eine Reihe ihrem Inhalt nach verschiedener Momente, weil unsere Thätigkeit auf anderes Sein eine zeitliche ist, und die Einwirkungen des andern Seins auf uns ebenfalls zeitliche sind. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl hingegen würde, als an und für sich immer sich selbst gleich, nicht eine Reihe von eben so unterscheidbaren Momenten hervorrufen; sondern wenn es sich nicht so damit verhält, wie eben beschrieben worden, so könnte es entweder gar kein wirkliches zeiterfüllendes Bewußt-

sein werden, oder es müßte ohne alle Beziehung auf das in mannigfaltigem Wechsel aufundabsteigende sinnliche Selbstbewußtsein neben demselben unison mittönen. Nun aber gestaltet sich unser frommes Bewußtsein weder auf die eine noch die andere Art, sondern so wie es der gegebenen Beschreibung gemäß ist. Nämlich auf ein als Moment gegebenes von theilweisigem Freiheits- und theilweisigem Abhängigkeitsgefühl als den Moment mit constituirend bezogen, wird es hierdurch erst eine besondere fromme Erregung, und in einem anderen Moment auf ein anderswie gegebenes bezogen eine andere, so jedoch daß das Wesen nämlich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in beiden und so durch die ganze Reihe hindurch dasselbe ist, und die Verschiedenheit nur daraus entsteht, daß dasselbe mit einem andern sinnlich bestimmten Selbstbewußtsein zusammengehend ein andrer Moment wird, aber immer ein Moment der höheren Potenz, während wo gar keine Frömmigkeit ist das sinnliche Selbstbewußtsein auf die ebenfalls beschriebene Weise auseinandergeht in eine Reihe von Momenten der niederen Potenz, in der Periode der thierähnlichen Verworrenheit hingegen eine bestimmte Scheidung und Entgegensezung von Momenten für das Subject selbst nicht stattfindet. — Auf dieselbe Weise verhält es sich auch mit dem andern Theile unseres Sazes. Das sinnliche Selbstbewußtsein nämlich zerfällt seiner Natur nach und für sich selbst auch in den Gegensaz des angenehmen und unangenehmen oder der Lust und Unlust. Nicht etwa als ob das theilweisige Freiheitsgefühl immer die Lust wäre und das theilweisige Abhängigkeitsgefühl die Unlust, wie diejenigen vorauszusezen scheinen, welche fälschlich meinen, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sei seiner Natur nach niederschlagend. Denn das Kind kann sich vollkommen wohl befinden im Bewußtsein der Abhängigkeit von seinen Eltern, und so auch, Gott sei Dank, der Unterthan in seinem Verhältniß zur Obrigkeit, und so auch Andere ja eben auch Eltern und Obrigkeiten übel im Bewußtsein ihrer Freiheit; so daß also jedes von beiden sowol Lust sein kann als Unlust, je nachdem dadurch das Leben gefördert wird oder gehemmt. Das höhere Selbstbewußtsein hingegen trägt einen solchen Gegensaz nicht in sich. Das erste Hervortreten desselben ist allerdings Erhöhung des Lebens, wenn sich dem Selbstbewußtsein eine Vergleichung darbietet mit einem Zustande des isolirten sinnlichen Selbstbewußtseins. Denken wir es aber in seinem sich selbst gleich sein ohne Beziehung auf

jenes: so erwirkt es auch nur eine unveränderliche Gleichheit des Lebens, welche jeden solchen Gegensaz ausschließt. Dieses nun denken wir uns unter dem Ausdrukk der Seligkeit des Endlichen als den höchsten Gipfel seiner Vollkommenheit; wie wir aber unser frommes Bewußtsein wirklich finden, ist es nicht ein solches, sondern es unterliegt einem Wechsel, indem einige fromme Erregungen sich mehr der Freude nähern andere mehr dem Schmerz. Dieser Gegensaz also bezieht sich auf nichts anderes, als wie sich beide Stufen des Selbstbewußtseins zu einander verhalten in der Einheit des Momentes. Keinesweges also als ob das schon in dem sinnlichen Gefühl gesezte angenehme und unangenehme nun auch dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl denselben Charakter mittheile. Vielmehr zeigt sich oft mit einander verbunden in einem und demselben Moment, zum deutlichen Zeichen daß nicht beide Stufen in einander verschmolzen oder durch einander neutralisirt und zu einem dritten geworden sind, ein Schmerz des niedrigen und eine Freudigkeit des höhern Selbstbewußtseins, wie z. B. überall, wo mit einem Leidensgefühl verbunden ist das Vertrauen auf Gott. Sondern dieser Gegensaz haftet dem höhern Selbstbewußtsein an vermöge seiner Art zeitlich zu werden und zur Erscheinung zu kommen, indem es nämlich in Bezug auf das andere ein Moment wird. Nämlich wie das Hervortreten überhaupt dieses höheren Selbstbewußtseins Lebenserhöhung ist: so ist das jedesmalige leichte Hervortreten desselben um auf ein bestimmtes sinnliches, dieses sei nun angenehm oder unangenehm, bezogen zu werden, ein leichter Verlauf jenes höheren Lebens, und trägt, wenn es durch Gegeneinanderhaltung zu Wahrnehmung kommt, das Gepräge der Freude. Und wie das Verschwinden des höheren Bewußtseins, wenn es wahrgenommen werden könnte, Lebensverringerung wäre: so ist das schwierige Hervortreten desselben Annäherung an das Ausbleiben, und kann nur als Hemmung des höhern Lebens gefühlt werden. — Wenn nun dieser Wechsel unläugbar den Gefühlsgehalt eines jeden frommen Lebens bildet, weshalb es ganz überflüssig schien, diese Formeln erst durch Beispiele anschaulich zu machen: so kann zunächst noch gefragt werden, wie sich dieser gewöhnliche Verlauf verhalte zu dem, was vorher freilich nur problematisch als die höchste Steigerung desselben dargestellt wurde. Denken wir uns nun fortwährend den einzelnen frommen Erregungen die entgegengesezten Charaktere stark aufgedrükkt, so daß Beide abwechselnd bis zur Begeisterung steigen: so giebt dies dem

frommen Leben eine Unstätigkeit, welche wir nicht für das Höchste achten können. Denken wir uns aber die Schwierigkeiten allmählig verschwinden, mithin die Leichtigkeit frommer Erregungen als beharrlichen Zustand, und zugleich daß allmählig die höhere Stufe des Gefühls ein Uebergewicht über die niedere erlangt, so daß im unmittelbaren Selbstbewußtsein dieses, daß die sinnliche Bestimmtheit Veranlassung wird zur zeitlichen Erscheinung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, stärker hervortritt als der Gegensaz innerhalb des sinnlichen selbst, und daher dieser mehr in die bloße Wahrnehmung übergeht: so ist dieses fast wieder Verschwinden jenes Gegensazes aus der höheren Lebensstufe ohnstreitig zugleich der stärkste Gefühlsgehalt derselben.

5. Aus dem Obigen folgt nun zugleich, daß und in welchem Sinne eine ununterbrochene Folge frommer Erregungen als Forderung aufgestellt werden kann, wie ja auch die Schrift sie wirklich aufstellt, und jedes Leidtragen eines frommen Gemüthes über einen von Gottesbewußtsein ganz leeren Augenblikk sie bestätigt, indem ja Niemand Leid darüber trägt, daß das für unmöglich erkannte nicht ist. Freilich versteht sich dabei von selbst, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in seiner Verbindung mit einem sinnlich bestimmten Selbstbewußtsein, also als Erregung, sich auch der Stärke nach differentiiren muß. Ja es wird natürlich Momente geben, in welchen man sich desselben nicht unmittelbar auf bestimmte Weise bewußt wird, aber von denen sich doch mittelbar nachweisen läßt, daß es nicht sei erstorben gewesen, wenn nämlich auf einen solchen ein anderer folgt, in welchem dasselbe stark hervortritt, ohne daß er als von verschiedener Art wie der vorige, als eine bestimmte Abtrennung von demselben, sondern nur als ruhige Anknüpfung und Fortsezung eines im wesentlichen noch sich gleichen Zustandes empfunden wird, welches sich ganz anders verhält, wenn ein solcher vorangegangen ist, aus welchem jenes Gefühl bestimmt ausgeschlossen war. Und so sind freilich auch die verschiedenen Gestaltungen des sinnlichen Selbstbewußtseins in den mannigfaltigsten Mischungen von Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl darin ungleich, wie sie das Hinzutreten des höheren Selbstbewußtseins mehr oder weniger hervorlokken oder begünstigen; und bei solchen die es weniger thun, ist dann auch ein schwächeres Hervortreten des höheren nicht als Hemmung des höheren Lebens zu empfinden. Aber unverträglich ist keine Bestimmtheit des unmittelbaren sinnlichen Selbstbewußtseins

mit dem höheren, so daß von keiner Seite eine Nothwendigkeit eintritt, daß eines von beiden irgendwann müsse unterbrochen werden, ausgenommen wenn beide sich hinter der überhandnehmenden Verworrenheit des Bewußtseins zurükziehen.

Zusaz. Wenn nun das unmittelbare innere Aussprechen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls das Gottesbewußtsein ist, und jenes Gefühl jedesmal wenn es zu einer gewissen Klarheit gelangt von einem solchen Aussprechen begleitet wird, dann aber es immer mit einem sinnlichen Selbstbewußtsein verbunden und auf dasselbe bezogen ist: so wird auch das auf diesem Wege entstandene Gottesbewußtsein in allen seinen besonderen Gestaltungen solche Bestimmungen an sich tragen, welche dem Gebiet des Gegensazes angehören in welchem das sinnliche Selbstbewußtsein sich bewegt; und dies ist die Quelle alles menschenähnlichen, welches in den Aussagen über Gott auf diesem Gebiet unvermeidlich ist, und welches einen so großen Angelpunkt bildet in dem immer wiederkehrenden Streit zwischen denen welche jene Grundvoraussezung anerkennen, und denen, welche sie läugnen. Denn diejenigen, welche sich anderwärts her eines ursprünglichen Begriffs vom höchsten Wesen erfreuen, von der Frömmigkeit aber keine Erfahrung haben, wollen nicht aufkommen lassen, daß das Aussprechen jenes Gefühls dasselbige als darin wirksame seze, was ihr ursprünglicher Begriff aussagt: und behauptend, der Gott des Gefühls sei nur eine Fiction, ein Idol, können sie vielleicht gar zu verstehen geben, eine solche Dichtung sei noch haltbarer unter der Gestalt der Vielgötterei. Und diejenigen, welche weder einen Begriff von Gott noch ein ihn repräsentirendes Gefühl zugestehen wollen, hängen sich daran, wie die aus solchen Aussagen worin Gott menschlich erscheint, zusammengesezte Vorstellung sich selbst aufhebt. Während dies sind die Frommen sich bewußt, daß sie nur im Sprechen das menschenähnliche nicht vermeiden können, in ihrem unmittelbaren Bewußtsein aber den Gegenstand von der Darstellungsweise gesondert festhalten, und bemühen sich ihren Gegnern zu zeigen, daß ohne diese Vollständigkeit des Gefühls auch für die höchste Stärke des gegenständlichen Bewußtseins und des aussichherausgehenden Handelns keine Sicherheit vorhanden sei, und daß sie folgerechterweise sich ganz auf die niedere Lebensstufe beschränken müßten.

§. 6. Das fromme Selbstbewußtsein wird wie jedes wesentliche Element der menschlichen Natur in seiner Ent-

wirklung nothwendig auch Gemeinschaft, und zwar einerseits ungleichmäßige fließende andrerseits bestimmt begrenzte d. h. Kirche.

1. Wenn das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, wie es sich als Gottesbewußtsein ausspricht, die höchste Stufe des unmittelbaren Selbstbewußtseins ist: so ist es auch ein der menschlichen Natur wesentliches Element. Hiegegen kann nicht argumentirt werden daraus, daß es für jeden einzelnen Menschen eine Zeit giebt, worinn dasselbe noch nicht ist. Denn dies ist auch die Zeit der Unvollständigkeit des Lebens, wie sich theils aus der noch nicht überwundenen thierähnlichen Verworrenheit des Bewußtseins theils aus der gleichzeitig auch erst allmählig vor sich gehenden Entwikklung anderer Lebensfunctionen zu erkennen giebt. Auch nicht daraus, daß es noch immer Gesellschaften von Menschen giebt, in welchen dieses Gefühl noch nicht erwacht ist, denn diese stellen nur eben so im großen den unentwikkelten Zustand der menschlichen Natur dar, der sich ja auch in andern Lebensfunctionen bei ihnen entdekkt. Eben so wenig folgt die Zufälligkeit dieses Gefühls daraus, daß Einzelne auch in die Mitte eines entwikkelten religiösen Lebens gestellt an diesem keinen Theil nehmen; denn sie werden doch bezeugen müssen, die Sache selbst sei ihnen nicht so fremd, daß sie nicht in einzelnen Momenten von einem solchen Gefühl ergriffen wären, mögen sie es dann auch mit irgend einem sie selbst nicht ehrenden Namen bezeichnen. Sondern nur wenn jemand nachweisen könnte, entweder daß dieses Gefühl nicht einen höheren Werth habe als das sinnliche, oder daß es außer ihm noch ein anderes von gleichem Werth gebe, könnte man befugt sein es nur für eine zufällige Form zu halten, die sich zwar vielleicht zu allen Zeiten bei Einigen finden werde, aber doch nicht zur Vollständigkeit der menschlichen Natur in Allen zu rechnen sei.

2. Daß jedes wesentliche Element der menschlichen Natur auch Basis einer Gemeinschaft werde, läßt sich nur im Zusammenhang einer wissenschaftlichen Sittenlehre vollkommen entwikkeln. Hier können wir nur einestheils auf die wesentlichen Momente dieses Herganges hinweisen, anderntheils jedem zumuthen ihn als eine Thatsache anzuerkennen. Gefordert nun wird dieses durch das jedem Menschen einwohnende Gattungsbewußtsein, welches seine Befriedigung nur findet in dem Heraustreten aus den Schranken der eigenen Persönlichkeit und in dem Aufnehmen der Thatsachen anderer

Persönlichkeiten in die eigene. Geleistet wird es dadurch, daß alles Innere auch auf irgend einem Punkt der Stärke oder Reife ein Aeußeres wird, und als solches Andern wahrnehmbar. So das Gefühl als ein in sich abgeschlossenes Bestimmtsein des Gemüths will doch, so wie es auf der andern Seite in Gedanken oder That übergeht, wovon aber hier nicht die Rede ist, so auch als Gefühl und lediglich vermöge des Gattungsbewußtseins nicht ausschließlich für sich sein, sondern wird ursprünglich und auch ohne bestimmte Absicht und Beziehung ein Aeußeres durch Gesichtsausdrukk Gebehrde Ton, und mittelbar durch das Wort, und so Andern eine Offenbarung des Inneren. Diese bloße Aeußerung des Gefühls, welche ganz an der innerlichen Bewegtheit haftet, und sich sehr bestimmt unterscheiden läßt von jedem anderweitigen mehr sich losreißenden Thun, worin es ebenfalls übergeht, erregt zwar in Andern zunächst nur die Vorstellung von dem Gemüthszustande des Aeußernden; allein diese geht vermöge des Gattungsbewußtseins über in lebendige Nachbildung, und je mehr der Wahrnehmende theils im allgemeinen theils wegen größerer Lebendigkeit der Aeußerung und wegen näherer Verwandtschaft fähig ist in denselben Zustand überzugehn, um desto leichter wird dieser mittelst der Nachbildung hervorgebracht. Dieser ganzen Leitung muß sich Jeder von beiden Seiten her als Aeußernder und als Vernehmender aus Erfahrung bewußt sein, und also zugeben daß er sich unter Zustimmung seines Gewissens in einer mannigfaltigen Gemeinschaft des Gefühls als einem naturgemäßen Zustande immer befindet, mithin auch daß er solche Gemeinschaft mit würde gestiftet haben, wenn sie noch nicht da gewesen wäre. — Was aber das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl insonderheit betrifft, so wird Jeder wissen, daß es auf demselben Wege durch die mittheilende und erregende Kraft der Aeußerung zuerst in ihm ist gewekkt worden.

3. Wenn behauptet wird, diese Gemeinschaft sei zunächst eine ungleichmäßige und fließende: so folgt dies aus dem eben gesagten. Denn wie die Einzelnen überhaupt einander ungleichmäßig ähnlich sind, sowol was die Stärke ihrer frommen Erregungen betrifft, als auch in Beziehung auf die Region des sinnlichen Selbstbewußtseins, mit welcher sich am leichtesten das Gottesbewußtsein eines Jeden einigt: so haben auch eines Jeden fromme Erregungen mehr Verwandtschaft mit denen der Einen als mit denen der Andern, und die Gemeinschaft des frommen Gefühls geht ihm also leichter von statten

mit Jenen als mit Diesen. Ist nun der Unterschied groß, so findet er sich angezogen von den Einen und abgestoßen von den Andern: lezteres jedoch nicht ursprünglich oder absolut, so daß er durchaus keine Gemeinschaft des Gefühls mit ihnen eingehn könnte, sondern nur sofern er stärker hingezogen wird zu andern, also so, daß er auch mit ihnen wird Gemeinschaft haben können in Ermangelung Jener oder unter besonders annähernden Umständen. Denn es kann nicht leicht einen Menschen geben, in welchem ein Anderer gar keinen frommen Gemüthszustand als in einem gewissen Grade den seinigen gleich anerkennen, und welchen Einer durch sich oder sich durch ihn für ganz unerregbar erkennen sollte. Allemal aber je stätiger die Gemeinschaft sein, d. h. je näher sich die gleicherregten Momente an einander reihen und je leichter die Erregung sich fortpflanzen soll, um desto Weniger werden daran Theil nehmen können. Beide äußersten Punkte, den der innigsten Gemeinschaft und den der schwächsten, können wir uns beliebig weit auseinander gehend denken, so daß der welcher die wenigsten und schwächsten frommen Erregungen erfährt, in der genauesten Gemeinschaft nur stehen kann mit denen, die eben so wenig erregbar sind, die Aeußerungen derer aber nicht im Stande ist nachzubilden, welchen fromme Erregungen in einer solchen Art von Momenten entstehen, woher sie ihm selbst niemals kommen. Aehnliches Verhältniß findet statt zwischen dem, dessen Frömmigkeit reiner ist, indem er nämlich den frommen Gehalt des Selbstbewußtseins von dem sinnlichen, auf den er bezogen wird, in jedem Moment bestimmt unterscheidet, und dem dessen Frömmigkeit unreiner, d. h. mit dem sinnlichen noch mehr verworren ist. Den Abstand aber zwischen diesen Endpunkten denken wir nun auch durch beliebig viele Zwischenstufen für jeden ausgefüllt, und dieses eben ist das fließende der Gemeinschaft.

4. So erscheint uns der Austausch des frommen Selbstbewußtseins, wenn wir an das Verhältniß vereinzelter Menschen zu einander denken. Sehen wir aber auf den wirklichen Zustand der Menschen, so ergeben sich doch auch feststehende Verhältnisse in dieser fließenden und eben deshalb streng genommen unbegrenzten Gemeinschaft. Zuerst nämlich, sobald die menschliche Entwikklung bis zu einem auch nur einigermaßen geregelten Hausstand gediehen ist, wird auch jede Familie in ihrem Innern eine solche Gemeinschaft des frommen Selbstbewußtseins aufrichten, die aber eine nach außen hin bestimmt begrenzte ist, indem die Familienglieder theils durch

eine bestimmte Zusammengehörigkeit und Verwandtschaft auf eine eigenthümliche Weise verbunden sind, theils auch durch die Gleichheit der Veranlassungen, an welche sich die religiösen Erregungen knüpfen, so daß Fremde nur einen zufälligen und vorübergehenden, also auch einen sehr ungleichen Theil daran haben können. — Nun aber finden wir auch die Familien nicht vereinzelt, sondern Massenweise auch in bestimmt begrenzten Verbindungen stehend durch gemeinsame Sprache und Sitten, wissend oder ahndend eine nähere gemeinsame Herkunft. Und so schließt sich denn auch die religiöse Gemeinschaft ab unter ihnen theils unter der Form der vorherrschenden Gleichheit der einzelnen Familien selbst, theils so daß eine vorzüglich für fromme Erregungen geweckte als die überwiegend selbstthätige vorherrscht, und die übrigen ihr als gleichsam fast Unmündige nur ihre Empfänglichkeit darbieten, wie dies im Gebiet eines jeden erblichen Priesterthumes der Fall ist. Jede solche relativ abgeschlossene fromme Gemeinschaft, welche einen innerhalb bestimmter Grenzen sich immer erneuernden Umlauf des frommen Selbstbewußtseins und eine innerhalb derselben geordnete und gegliederte Fortpflanzung der frommen Erregungen bildet, so daß irgendwie zu bestimmter Anerkennung gebracht werden kann, welcher Einzelne dazu gehört und welcher nicht, bezeichnen wir durch den Ausdruck **Kirche**.

Zusaz. Hier wird der beste Ort sein, uns über die Art, wie der Ausdruck **Religion** in verschiedenem Sinne gebraucht zu werden pflegt, aus unserm Standpunkt zu verständigen, wiewol wir selbst uns desselben bis auf einen flüchtigen nur der Abwechselung dienenden Gebrauch möglichst enthalten. Zunächst also wenn man von **einer bestimmten Religion** redet, geschieht dies immer in Beziehung auf eine bestimmte Kirche, und man versteht darunter im allgemeinen das Ganze der einer solchen Gemeinschaft zum Grunde liegenden und in ihren Mitgliedern anerkanntermaßen identischen frommen Gemüthszustände seinem besonderen Inhalte nach, wie er vermittelst der Besinnung über die frommen Erregungen und der Reflexion darauf dargelegt werden kann; womit nun zusammenhängt, daß die einen verschiedenen Grad zulassende Erregbarkeit des Einzelnen durch jene Gemeinschaft und auch seine Wirksamkeit auf die Gemeinschaft, also der Antheil den er an dem Umlauf und der Fortpflanzung der frommen Erregungen hat, durch den Ausdruck **Religiosität** bezeichnet wird. Will man nun aber eben so wie man christliche und

muhamedanische Religion sagt auch natürliche Religion sagen: so verläßt man jene Regel wieder, und verwirrt den Sprachgebrauch, weil es keine natürliche Kirche giebt, und also auch keinen bestimmten Umfang, in dem man die Elemente der natürlichen Religion aufsuchen könnte. Bedient man sich des Ausdrukks Religion schlechthin: so kann er nicht wieder ein solches Ganzes bedeuten; sondern es kann darunter nicht füglich etwas anderes verstanden werden als die Richtung des menschlichen Gemüthes überhaupt auf die Hervorbringung frommer Erregungen, jedoch immer schon mit ihrem Aeußerlichwerden und also dem Anstreben der Gemeinschaft zusammengedacht, das heißt die Möglichkeit einzelner Religionen, aber ohne dabei den Unterschied zwischen fließender und begrenzter Gemeinschaft zu beachten; jene Richtung allein, also die fromme Erregbarkeit der einzelnen Seele überhaupt, wäre dann die Religiosität schlechthin. Selten aber werden diese Ausdrükke im Gebrauch gehörig geschieden. — Sofern nun die Beschaffenheit der frommen Gemüthszustände des Einzelnen nicht ganz in dem aufgeht, was als gleichmäßig in der Gemeinschaft anerkannt worden ist, pflegt man jenes rein persönliche seinem Inhalt nach betrachtet die subjective Religion zu nennen, das gemeinsame aber die objective. Doch ist auch dieser Sprachgebrauch höchst unbequem, sobald wie jetzt unter uns der Fall ist, eine große Kirche in mehrere kleinere Kirchengemeinschaften zerfällt ohne doch ihre Einheit gänzlich aufzugeben. Denn das eigenthümliche der kleineren wäre dann auch subjective Religion in Vergleich mit dem in der großen Kirche als gemeinsam anerkannten, während sie doch objectiv wäre im Vergleich mit dem eigenthümlichen in ihren einzelnen Gliedern. Endlich wie allerdings in den frommen Erregungen selbst wenngleich genau zusammengehörig doch unterschieden werden kann die innere Bestimmtheit des Selbstbewußtseins und die Aeußerungsweise desselben: so pflegt man die Gliederung der mittheilenden Aeußerungen der Frömmigkeit in einer Gemeinschaft die äußere Religion zu nennen, den Gesammtinhalt aber der frommen Erregungen, wie sie in den Einzelnen wirklich vorkommen, nennt man dann die innere Religion. — Wenn nun diese Bestimmungen leicht die besten sein mögen, um die verschiedenen sehr willkührlichen Gebrauchsweisen darunter zu befassen: so darf man nur die Ausdrükke mit den Erklärungen vergleichen, um sich zu überzeugen, wie sehr hier alles schwankt. Daher es wol besser ist, im wissenschaftlichen Gebrauch sich dieser

Bezeichnungen lieber zu enthalten, zumal der Ausdrukk im Gebiete des Christenthums in unserer Sprache sehr neu ist.

II. Von den Verschiedenheiten der frommen Gemeinschaften überhaupt; Lehnsäze aus der Religionsphilosophie.

§. 7. Die verschiedenen in der Geschichte hervortretenden bestimmt begrenzten frommen Gemeinschaften verhalten sich zu einander theils als verschiedene Entwikklungsstufen, theils als verschiedene Arten.

1. Die fromme Gemeinschaft, welche sich als Hausgottesdienst innerhalb einer einzelnen Familie bildet, kann man, weil sie sich im Innern verbirgt, nicht füglich als ein geschichtliches Hervortreten ansehen. Indeß ist der Uebergang von hier zu einer eigentlich geschichtlichen Erscheinung auch oft sehr allmählig. Der Anfang dazu liegt schon in dem großen Stil des patriarchalischen Hauswesens und der fortdauernden Verbindung zwischen neben einander lebenden Familien von Söhnen und Enkeln; woraus allein sich schon die beiden vorher (§. 5, 4) erwähnten Grundformen entwikkeln können. Schon in diesen Uebergängen, wenn man mehrere dergleichen neben einander stellt, können beiderlei Differenzen wenigstens im Keim enthalten sein. — Was nun zuerst die verschiedenen Entwikklungsstufen betrifft: so ist schon das geschichtliche Hervortreten selbst eine höhere, und steht über dem bloßen isolirten Hausgottesdienst, wie der bürgerliche Zustand auch in seinen unvollkommensten Formen über der gestaltlosen Zusammengehörigkeit des vorbürgerlichen Zustandes steht. Doch betrifft diese Verschiedenheit keineswegs nur die Gestaltung oder gar den Umfang der Gemeinschaft selbst, sondern die Beschaffenheit der ihr zum Grunde liegenden frommen Gemüthszustände selbst, je nachdem sie sich im bewußten Gegensaz mit den Bewegungen des sinnlichen Selbstbewußtseins zur Klarheit herausarbeiten. Wenn nun diese Entwikklung auch zum Theil von der Gesammtentwikklung der geistigen Kräfte abhängig ist, so daß manche Gemeinschaft schon bloß deshalb nicht länger in ihrem eigenthümlichen Wesen fortbestehen kann, wie zum Beispiel manche Formen des Gözendienstes, wenn sie auch einen hohen Grad von mechanischem Geschikk in Anspruch nehmen können, doch eine auch nur mittelmäßige wissenschaftliche und künstlerische Ausbildung nicht ertragen, sondern darin unter-

gehen müssen: so geht sie doch zum Theil auch wieder ihren eignen Gang, und es schließt keinen Widerspruch in sich, daß sich in einer Gesammtheit die Frömmigkeit bis zur höchsten Vollendung entwikkle, während andere geistige Lebensfunctionen noch weit zurükkbleiben. — Allein alle Verschiedenheiten sind nicht als solche Stufen zu begreifen. Denn es giebt Gestaltungen gemeinsamer Frömmigkeit, welche, wie man dies wol von dem hellenischen und dem indischen Polytheismus sagen kann, in der Entwikklungsreihe betrachtet, die eine eben so viel unter sich und über sich zu haben scheinen als die andere, dennoch aber sehr bestimmt von einander verschieden sind. Wenn nun solche mehrere derselben Stufe angehörig vorhanden sind, so wird es immer das natürlichste sein, sie als Gattungen oder Arten zu bezeichnen. Und ohnstreitig läßt sich selbst auf der niedrigsten Stufe nachweisen, daß die meisten räumlich von einander geschiedenen frommen Gemeinschaften zugleich durch innere Differenzen getrennt sind.

2. Allerdings aber sind beide Unterscheidungen die in Entwikklungsstufen und die in Gattungen oder Arten hier sowol als überhaupt auf dem geschichtlichen Gebiet, oder dem der sogenannten moralischen Personen, nicht so bestimmt festzuhalten und so sicher durchzuführen als auf dem Naturgebiet. Denn wir haben es hier nicht mit unveränderlichen Gestalten zu thun, die sich immer auf dieselbe Weise reproduciren; sondern auch jede individuelle Gemeinschaft ist einer größeren oder geringeren Entwikklung innerhalb ihres Gattungscharakters fähig. Denkt man sich nun, daß auf diesem Wege, so wie der Einzelne ja kann von einer unvollkommnern Religionsgemeinschaft zu einer höheren übergehen, so auch eine einzelne Gemeinschaft unbeschadet ihres Gattungscharakters sich könnte über ihre ursprüngliche Stufe hinaus entwikkeln, und daß dieses gleichmäßig bei allen geschehen könne: so würde natürlich der Begriff der Stufen ganz zurükktreten, denn der lezte Moment auf der niedrigeren und der erste auf der höheren könnten einen stetigen Zusammenhang bilden, und man würde dann richtiger sagen, daß jede Gattung sich durch eine Reihe von Entwikklungen aus dem unvollkommnen zum vollkommnern hinaufbilde. Sezt man im Gegentheil, daß, so wie wir auch von dem Einzelnen in gewissem Sinne sagen, er werde durch den Uebergang in eine höhere Religionsform ein neuer Mensch, so auch der Gattungscharakter einer Gemeinschaft verloren gehen müsse,

wenn sie sich auf eine höhere Stufe erheben wollte: so würde dann auch auf derselben Stufe, wenn die innere Entwikklung dabei fortbestehen soll, der Gattungscharakter schwankend werden und also überhaupt nicht fest stehn; desto stärker und bestimmter aber würden die Stufen sich unterscheiden. — Dieses Schwanken aber thut der Realität dieser zwiefachen Unterscheidung dennoch keinen Eintrag, denn jede geschichtlich hervortretende fromme Gemeinschaft wird doch immer zu den übrigen in diesem zwiefachen Verhältniß stehen, daß sie einigen beigeordnet ist, andern aber über oder untergeordnet, von der Einen also auf die eine, von der Andern aber auf die andere Weise unterschieden. Und wenn diejenigen, welche sich am meisten mit Geschichte und Kritik der Religionen beschäftiget haben, weniger darauf Bedacht genommen haben, die verschiedenen Formen in diesen Rahmen zu spannen: so kann dies theils daher kommen, daß sie fast ausschließlich bei dem individuellen stehn geblieben sind, theils auch daher, daß es in einzelnen Fällen schwierig sein kann, diese Verhältnisse auszumitteln und beigeordnetes und untergeordnetes gehörig zu scheiden und auseinander zu halten. Uns kann es hier genügen, den zwiefachen Unterschied überhaupt nur festgestellt zu haben, da es uns lediglich darauf ankommt zu untersuchen, wie sich das Christenthum in beider Hinsicht zu anderen frommen Gemeinschaften und Glaubensweisen verhält.

3. Wenn unser Saz zwar nicht behauptet, aber doch die Möglichkeit stillschweigend voraussezt, es gebe andere Gestaltungen der Frömmigkeit, welche sich zu dem Christenthum verhielten, wie andere aber auf gleicher Entwikklungsstufe mit ihm stehende, also in sofern ihm gleiche Formen: so ist dies doch nicht im Widerspruch mit der bei jedem Christen vorauszusezenden Ueberzeugung von der ausschließenden Vortrefflichkeit des Christenthums. Denn auch auf dem Gebiet der Natur unterscheiden wir vollkommene und unvollkommene Thiere als gleichsam verschiedene Entwikklungsstufen des thierischen Lebens, und auf jeder von diesen wieder verschiedene Gattungen, die also als Ausdrukk derselben Stufe einander gleich sind; dies aber hindert nicht, daß nicht dennoch auf einer niederen Stufe die eine sich mehr der höheren nähert und in sofern vollkommner ist als die andern. Eben so nun kann auch das Christenthum, wenn gleich mehrere Gattungen der Frömmigkeit dieselbe Stufe mit ihm einnehmen, doch vollkommner sein als irgend eine von ihnen. — Nur das verträgt sich nicht mit

unserm Saz, was freilich häufig gehört wird, daß die christliche Frömmigkeit sich wenigstens zu den meisten anderen Gestaltungen verhalten soll, wie die wahre zu den falschen. Denn wenn die auf derselben Stufe mit dem Christenthum stehenden Religionen durchaus falsch wären, wie könnten sie soviel gleiches mit dem Christenthum haben als jene Stellung erfordert? Und wenn die Religionen, welche die unteren Stufen einnehmen, lauter Irrthümer enthielten: wie sollte es möglich sein, daß man aus ihnen in das Christenthum übergehen könnte? da doch nur in dem wahren und nicht in dem falschen die Empfänglichkeit für die höhere Wahrheit des Christenthums gegründet sein kann. Vielmehr liegt der ganzen Darstellung, welche hier eingeleitet wird, die Maxime zum Grunde, daß der Irrthum nirgend an und für sich ist, sondern immer nur an dem wahren, und daß er nicht eher vollkommen verstanden worden ist, bis man seinen Zusammenhang mit der Wahrheit, und das wahre woran er haftet, gefunden hat. Damit stimmen auch die Aeußerungen des Apostels überein, wenn er selbst die Vielgötterei als eine Verkehrung des ursprünglichen und dabei zum Grunde liegenden Bewußtseins von Gott darstellt, und in einem Zeugniß des durch alle jene Dichtungen noch unbefriedigten Verlangens eine dunkle Ahndung des wahren Gottes findet.[1]

§. 8. Diejenigen Gestaltungen der Frömmigkeit, in welchen alle frommen Gemüthszustände die Abhängigkeit alles endlichen von Einem Höchsten und Unendlichen aussprechen, d. i. die monotheistischen nehmen die höchste Stufe ein, und alle anderen verhalten sich zu ihnen wie untergeordnete, von welchen den Menschen bestimmt ist zu jenen höheren überzugehen.

1. Als solche untergeordnete Stufen sezen wir im allgemeinen den eigentlichen Gözendienst, auch Fetischismus genannt, und die Vielgötterei; jener wiederum steht tief unter dieser. Der Gözendiener kann sehr füglich nur Ein Idol haben, ohne daß diese Monolatrie irgend eine Aehnlichkeit hätte mit dem Monotheismus; denn er schreibt dem Gözen nur einen Einfluß auf ein beschränktes Gebiet von Gegenständen oder Veränderungen zu, über welches hinaus sein eigenes Interesse und Mitgefühl sich nicht erstrekkt. Das

[1] Röm. 1. 21. flgd. Ap. Gesch. 17, 27—30.

Hinzunehmen mehrerer Idole ist nur etwas zufälliges, gewöhnlich auf der Erfahrung von einer Unfähigkeit des ursprünglichen beruhend, wobei aber gar nichts vollständiges angestrebt wird. Vielmehr beruht das Stillstehn auf dieser Stufe vornähmlich darauf, daß der Sinn für eine Totalität noch nicht entwikkelt ist. Die alten ξόανα der griechischen Urstämme waren wahrscheinlich noch eigentliche Idole, jedes etwas für sich allein. Die Vereinigung dieser verschiedenen Verehrungen, wodurch mehreren solcher Idole Ein Wesen substituirt wurde, und die Entstehung mehrerer Mythenkreise, wodurch diese Gebilde in Zusammenhang gebracht wurden, war die Entwikklung vermittelst welcher der Uebergang vom Götzendienst zur eigentlichen Vielgötterei erfolgte. Je mehr indeß an den so gebildeten Wesen noch die Vorstellung von mannigfaltigen lokalen Einwohnungen anhaftete, desto mehr schmekkte der Polytheismus noch nach Götzendienst. Eigentliche Vielgötterei ist nur da, wo die lokalen Beziehungen ganz zurükktreten, und die Götter, geistig bestimmt, eine gegliederte zusammengehörige Vielheit bilden, welche als eine Allheit wenn auch nicht nachgewiesen doch vorausgesezt und angestrebt wird. Je mehr alsdann ein jedes einzelnes dieser Wesen auf das ganze System derselben und dieses wiederum auf alles ins Bewußtsein aufgenommene Sein bezogen wird: um desto bestimmter wird auch die Abhängigkeit alles Endlichen nur nicht von Einem Höchsten, sondern von dieser höchsten Gesammtheit in dem fromm erregten Selbstbewußtsein ausgesagt. In diesem Zustande des frommen Glaubens aber kann es nicht fehlen daß nicht hie und da wenigstens hinter der Vielheit höherer Wesen die Einheit eines höchsten sollte geahnet werden, und dann ist auch die Vielgötterei schon im Verschwinden, und der Weg zum Monotheismus ist geebnet.

2. Diese Verschiedenheit Einen Gott zu glauben, von welchem der Fromme sich selbst als einen Bestandtheil der Welt und mit dieser zugleich schlechthin abhängig sezt, oder einen Kreis von Göttern, zu denen er, wie sie sich in die Weltherrschaft theilen, auch in verschiedenen Beziehungen steht, oder endlich einzelne Götzen die der Familie oder dem Boden oder dem einzelnen Geschäft eignen in dem er lebt, scheint zwar zunächst nur eine Verschiedenheit der Vorstellungsweise zu sein, und also unserer Ansicht nach nur eine abgeleitete; und nur eine Verschiedenheit in dem unmittelbaren Selbstbewußtsein kann sich für uns dazu eignen, daß wir die Entwikklung der Frömmigkeit daran messen dürfen. Aber es ist

auch sehr leicht zu zeigen, daß diese verschiedenen Vorstellungen zugleich von verschiedenen Zuständen des Selbstbewußtseins abhängen. Der eigentliche Gözendienst gründet sich in einer den niedrigsten Zustand des Menschen bezeichnenden Verworrenheit des Selbstbewußtseins indem das höhere und niedere so wenig unterschieden werden, daß auch das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit als von einem einzelnen sinnlich aufzufassenden Gegenstand herrührend reflectirt wird. Auch der Polytheismus bezeugt noch indem die fromme Erregbarkeit sich mit verschiedenen Affectionen des sinnlichen Selbstbewußtseins einigt, ein solches Vorherrschen dieser Verschiedenheit der Zustände, daß das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit noch nicht in seiner vollen Einheit und Indifferenz gegen alles im sinnlichen Selbstbewußtsein sezbare auftreten kann, sondern eine Mehrheit gesezt wird von der es ausgehe. Ist aber das höhere Selbstbewußtsein in seiner Differenz von dem sinnlichen gänzlich entwikkelt, so sind wir uns unserer, insofern wir überhaupt sinnlich afficirbar sind, d. h. sofern wir Bestandtheile der Welt sind, also insofern wir diese ganz in unser Selbstbewußtsein aufnehmen und es zum allgemeinen Endlichkeitsbewußtsein erweitern, als schlechthin abhängig bewußt. Dieses Selbstbewußtsein nun kann nur im Monotheismus dargestellt werden, und zwar so wie es im Saze selbst ausgedrükkt ist. Denn wenn wir uns unserer Selbst ohne weiteres in unsrer Endlichkeit als schlechthin abhängig bewußt sind: so gilt dasselbe von allem Endlichen und wir nehmen in dieser Beziehung die ganze Welt mit in die Einheit unseres Selbstbewußtseins auf. Die verschiedenen Arten dasjenige außer uns, worauf das schlechthinige Abhängigkeitsbewußtsein sich bezieht, vorzustellen hangen also zusammen theils mit der verschiedenen Ausdehnbarkeit des Selbstbewußtseins, indem so lange der Mensch sich nur noch mit einem kleinen Theil des endlichen Seins identificirt sein Gott noch ein Fetisch sein wird, theils auch mit der Klarheit der Unterscheidung des höheren Selbstbewußtseins vom niederen. Der Polytheismus stellt, wie natürlich, in beider Hinsicht eine unbestimmte Mittelstufe dar, welche sich bald wenig vom Gözendienst unterscheidet, bald, wenn sich in der Behandlung der Vielheit ein geheimes Streben nach Einheit zeigt, ganz dicht an den Monotheismus streifen kann, sei es nun daß in den Göttern mehr die Naturkräfte dargestellt werden, oder daß sich die im geselligen Verhältniß wirksamen menschlichen Eigenschaften symbolisiren, oder daß sich in demselben Cultus

beides vereinige. An und für sich ließe sich sonst nicht erklären, wie das in dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl mit gesezte als eine Mehrheit von Wesen sollte reflectirt werden. Ist aber das höhere Selbstbewußtsein noch nicht gänzlich vom sinnlichen geschieden: so kann auch das mit gesezte nur sinnlich aufgefaßt werden, und trägt dann den Keim der Mannigfaltigkeit schon in sich. Nur also wenn sich das fromme Bewußtsein so ohne Unterschied mit allen Zuständen des sinnlichen Selbstbewußtseins vereinbar, aber auch so bestimmt von diesem geschieden ausprägt, daß in den frommen Erregungen selbst keine Differenz stärker hervortritt als die des freudigen oder niederschlagenden Tons, dann erst hat der Mensch jene beiden Stufen glüklich überschritten und kann sein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nur auf Ein höchstes Wesen beziehen.

3. Deshalb nun kann auch mit Recht gesagt werden, sobald die Frömmigkeit nur erst irgendwo bis zum Glauben an Einen Gott über alles entwikkelt ist, so ist auch vorgesehen, daß der Mensch an keinem Orte der Erde auf einer von den niedrigeren Stufen stehen bleibe. Denn immer und überall ist dieser Glaube ganz vorzüglich, wenn auch nicht immer auf die richtigste Weise, bestrebt sich weiter zu verbreiten und die Empfänglichkeit der Menschen aufzuschließen; welches auch, wie wir sehen, zulezt selbst bei den rohesten Menschenstämmen und unmittelbar von Fetischismus aus ohne Durchgang durch die Vielgötterei gelingt. Wogegen ein Rükkgang vom Monotheismus, so weit unsere Geschichte reicht, genau betrachtet nirgend vorkommt. Bei den meisten Christen, welche in Verfolgungen zum Heidenthum zurükkkehrten, war dies nur scheinbar. Wo es wirklich Ernst geworden, da können dieselben Menschen vorher bei ihrer Bekehrung zum Christenthum nur von einer allgemeinen Bewegung mit fortgerissen worden sein, ohne das Wesen dieses Glaubens in ihr persönliches Bewußtsein aufgenommen zu haben. Nur darf hieraus noch nicht gefolgert werden, daß wir um das Vorhandensein des Fetischismus zu erklären eine noch niedrigere Stufe zu Hülfe nehmen müßten, nämlich einen gänzlichen Mangel aller religiösen Erregung. Wiewol schon Manche den ursprünglichen Zustand der Menschen als eine solche Brutalität dargestellt haben, so läßt sich doch, wenn man auch alle Spuren einer solchen nicht läugnen kann, weder geschichtlich nachweisen noch im allgemeinen vorstellen, wie sich aus dieser von selbst etwas höheres entwikkelt habe. Eben so wenig ist auch nachzuweisen,

daß irgendwo die Vielgötterei sich rein von innen heraus in einen ächten Monotheismus umgebildet habe; aber als möglich läßt sich dieses wenigstens, wie oben angezeigt worden ist, denken. Ueberhaupt aber müssen wir uns gegen die Forderung verwahren, daß uns obliege, weil wir eine solche Abstufung bestimmt vorzeigen, deshalb auch einen ursprünglichen Religionszustand bestimmt anzugeben, da wir ja auch in andern Beziehungen nirgend bis auf das ursprüngliche zurükkkommen. Bleiben wir indeß lediglich bei unsern Voraussezungen stehen, ohne uns auf geschichtlich gestaltete Aussagen über eine ganz vorgeschichtliche Zeit zu berufen, so lassen uns diese die Wahl zwischen zwei Vorstellungsarten. Entweder jene ganz dunkle und verworrene Gestalt der Frömmigkeit ist überall die erste gewesen, und hat sich zunächst durch das Zusammentreten mehrerer kleiner Stämme in eine größere Gemeinschaft zum Polytheismus gesteigert, oder ein kindlicher, aber eben deshalb noch einer verworrenen Vermischung des höheren und niederen unterworfener Monotheismus war das ursprüngliche, und hat sich bei den Einen vollends zum Gözendienst verdunkelt, bei den Andern zu einem reinen Gottesglauben abgeklärt.

4. Auf dieser höchsten Stufe des Monotheismus zeigt uns die Geschichte nur drei große Gemeinschaften die jüdische, die christliche, die muhamedanische, die erste fast im Erlöschen die andern um die Herrschaft in dem menschlichen Geschlecht sich streitend. Das Judenthum zeigt durch die Beschränkung der Liebe des Jehovah auf den Abrahamischen Stamm noch eine Verwandtschaft mit dem Fetischismus, und die vielen Schwankungen nach der Seite des Gözendienstes hin beweisen daß während der politischen Blüthe des Volkes der monotheistische Glaube noch nicht festgewurzelt war, und sich erst seit dem babylonischen Exil rein und vollständig entwikkelt hat. Der Islam auf der andern Seite verräth durch seinen leidenschaftlichen Charakter und den starken sinnlichen Gehalt seiner Vorstellungen ohnerachtet des streng gehaltenen Monotheismus doch einen starken Einfluß jener Gewalt des sinnlichen auf die Ausprägung der frommen Erregungen, welche sonst den Menschen auf der Stufe der Vielgötterei festhält. Das Christenthum stellt sich daher schon deshalb, weil es sich von beiden Ausweichungen frei hält, über jene beiden Formen, und behauptet sich als die reinste in der Geschichte hervorgetretene Gestaltung des Monotheismus. Daher giebt es auch im Großen genau betrachtet eben so wenig einen Rükktritt

aus dem Christenthum in Judenthum oder Muhamedanism als es einen Rükkfall giebt aus irgend einer monotheistischen Religion in Vielgötterei oder Gözendienst. Einzelne Ausnahmen werden immer mit krankhaften Gemütszuständen zusammenhängen, oder es wird statt der Frömmigkeit nur eine Form des Unfrommseins mit der andern vertauscht, wie dies wol bei den Renegaten durchgängig der Fall ist. Und so bürgt schon diese Vergleichung mit seines Gleichen dafür, daß das Christenthum in der That[1] die vollkommenste unter den am meisten entwikkelten Religionsformen ist.

Zusaz 1. Die gegebene Darstellung stimmt nicht mit einer Ansicht überein, welche in den Religionen der untergeordneten Stufen gar keine Frömmigkeit anerkennen will sondern nur Aberglauben, vorzüglich deshalb weil sie ihre Quelle nur in der Furcht hätten. Allein die Ehre des Christenthums erfordert eine solche Behauptung keineswegs. Denn da es selbst behauptet,[2] daß nur die völlige Liebe alle Furcht austreibt: so muß es auch zugeben, daß die unvollkommene Liebe nie völlig frei ist von Furcht. Und so ist auch überall selbst im Gözendienst, wenn nur der Göze als ein schüzendes und nicht schlechthin in der Qualität eines bösen Wesens angebetet wird, die Furcht keineswegs ganz getrennt von allen Regungen der Liebe, vielmehr nur eine der unvollkommenen Liebe coordinirte Umbiegung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls. Auch möchte wol, wenn man für diese Religionen, abgesehen davon daß Viele unter ihnen viel zu heiter sind um aus der Furcht begriffen werden zu können, einen ganz anderen Ursprung aufsuchen wollte, schwer nachzuweisen sein, was für eine andere und worauf ihrer inneren Abzwekkung nach gehende Richtung in der menschlichen Seele denn diese sei, durch welche die Idolatrie erzeugt wird und welche, wenn an deren Stelle die Religion tritt, wieder verloren gehen müßte. Vielmehr dürfen wir in allen diesen Erzeugnissen des menschlichen Geistes die Gleichartigkeit nicht in Abrede stellen, und müssen auch für die niederen Potenzen doch dieselbe Wurzel anerkennen.

Zusaz 2. Wenn nicht der Gleichklang wäre, dürfte kaum eine Veranlassung vorhanden sein ausdrükklich zu bemerken, daß es gar nicht zur Sache gehört etwas über die Vorstellungsweise zu sagen, welche man Pantheismus nennt. Denn sie ist niemals das Bekenntniß einer geschichtlich hervor-

[1] Vgl. §. 7, 3. [2] 1 Joh. 4, 18.

getretenen frommen Gemeinschaft gewesen, und mit diesen haben wir es ja nur zu thun. Ja auch nicht einmal Einzelne haben ursprünglich ihre eigene Ansicht mit diesem Namen bezeichnet, sondern er ist als ein Schimpf und Nekname eingeschlichen; und wo dies der Fall ist, bleibt es allemal schwierig die Einheit der Bedeutung festzuhalten. Das einzige was hier, aber auch nur an einem solchen abgelegenen Ort, über den Gegenstand verhandelt werden kann, ist nur die Frage, was für ein Verhältniß diese Vorstellungsart zur Frömmigkeit hat. Daß sie nun nicht eben so wie die drei hier aufgezeigten aus den frommen Erregungen als die unmittelbare Reflexion über sie entsteht, ist schon zugegeben. Fragt man aber, ob sie sich, wenn sie einmal anders wie, also auf dem Wege der Spekulation oder auch nur des Raisonnements, entstanden ist, doch mit der Frömmigkeit verträgt: so ist diese Frage wol unbedenklich zu bejahen, so fern nämlich Pantheismus doch irgend eine Art und Weise des Theismus ausdrükken soll, und das Wort nicht lediglich und überall nur eine verlarvte materialistische Negation des Theismus ist. Sehn wir auf den Gözendienst und bedenken wie er überall mit einer höchst beschränkten Weltkunde verbunden ist, und dabei voll Magie und Zauberei aller Art: so ist wol sehr leicht einzusehen, daß an eine bestimmte Scheidung dessen, was auf dieser Stufe als Welt und was als Gott gesezt wird, in den wenigsten Fällen zu denken ist. Und warum sollte sich ein hellenischer Polytheist, in Verlegenheit mit den ganz menschlichen Gestalten der Götter, nicht seine großen Götter mit den gewordenen Göttern des Platon haben identificiren können, auch ohne den Gott der dort zu jenen redet mit anzunehmen, sondern nur den Thron der Nothwendigkeit? Seine Frömmigkeit hätte sich dann nicht geändert; aber seine Vorstellung wäre eine pantheistische geworden. Denken wir uns aber die höchste Stufe der Frömmigkeit, und halten dem gemäß auch den Pantheismus an der gewöhnlichen Formel Eins und Alles fest: so werden dann doch Gott und Welt wenigstens der Function nach geschieden bleiben, und also kann auch ein solcher, indem er sich in die Welt mit einrechnet, sich mit diesem All abhängig fühlen, von dem was das Eins ist dazu. Solche Zustände werden sich dann von den frommen Erregungen manches Monotheisten schwer unterscheiden lassen. Wenigstens trifft der immer etwas wunderliche daß ich so sage grob gezeichnete Unterschied zwischen einem außer oder überweltlichen und

einem innerweltlichen Gott, die Sache nicht sonderlich, da streng genommen von Gott nichts nach dem Gegensaz von innerhalb und außerhalb ausgesagt werden kann, ohne irgendwie die göttliche Allmacht und Allgegenwart zu gefährden.

§. 9. Als verschiedenartig entfernen sich am weitesten von einander diejenigen Gestaltungen der Frömmigkeit, welche in Bezug auf die frommen Erregungen entgegengesezt die einen das natürliche in den menschlichen Zuständen dem sittlichen, die andern das sittliche dem natürlichen unterordnen.

1. Wir versuchen eine begriffsmäßige Theilung des gleichgestellten, die sich also zu der Theilung des ganzen Gebietes wie eine Quertheilung verhält, zunächst auch nur um des Christenthums willen und also für die höchste Stufe. Ob dieselbe Theilung auch auf den untergeordneten Stufen gilt, ist eine hier gar nicht zur Sache gehörige Frage. Für die höchste Stufe aber ist uns der Versuch nöthwendig. Denn wenn sie auch durch die drei aufgezeigten Gemeinschaften geschichtlich ganz ausgefüllt wird: so bedürfen wir doch noch eines näher bestimmten Ortes um das Christenthum hineinzufassen, da wir es sonst nur auf empirische Weise von den andern beiden unterscheiden könnten, wobei keine Sicherheit vorhanden wäre, ob auch die wesentlicheren Unterschiede herausgehoben würden oder vielleicht nur Zufälligkeiten aufgegriffen. Der Versuch ist daher nur als gelungen anzusehen, wenn wir einen Theilungsgrund finden, durch welchen das Christenthum entweder für sich von beiden andern, oder auch nur mit einer von beiden zusammen von der dritten bestimmt getrennt wird. — Da nun das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl für sich betrachtet ganz einfach ist, und der Begriff desselben keinen Grund zur Verschiedenartigkeit darbietet: so können wir diesen nur daraus hernehmen, daß jenes Gefühl um einen Moment zu erfüllen sich erst mit einer sinnlichen Erregtheit des Selbstbewußtseins vereinigen muß, diese sinnlichen Erregungen aber als ein unendlich mannigfaltiges anzusehen sind. Nun ist freilich an und für sich betrachtet das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl mit allen jenen Erregungen gleich verwandt und durch alle gleich sehr erregbar; demohnerachtet läßt sich der Analogie nach annehmen, daß sich diese Verwandtschaft in der Wirklichkeit nicht nur bei einzelnen Menschen, sondern auch in größeren Massen verschieden

differentiirt, so daß entweder bei Einigen eine gewisse Klasse von sinnlichen Gefühlen sich leicht und sicher zur frommen Erregung gestaltet, eine andere jener entgegengesezte aber schwer oder gar nicht, bei Andern hingegen sich eben dieses umgekehrt verhält, oder daß sich dieselben sinnlichen Selbstbewußtseinszustände bei den Einen unter Einer, bei den Andern unter der entgegengesezten Bedingung zu frommen Momenten gestalten. Was das erste betrifft, so könnte man zunächst diese Zustände theilen in mehr leibliche und mehr geistige, in solche die durch Einwirkung der Menschen und ihrer Handlungen, und in solche die durch Einwirkung der äußeren Natur entstehen. Allein dies könnte nur von einzelnen Menschen gelten, daß Einige leichter durch äußere Natureindrükke, Andre leichter durch gesellige Verhältnisse und daher entstandene Stimmungen fromm erregt werden, ein Unterschied aber zwischen einer frommen Gemeinschaft und den andern läßt sich hieraus nicht erklären, indem eine jede alle diese Verschiedenheiten in sich faßt, und keine von ihnen die eine oder die andere Art der Erregung aus ihrem Umfang ausschließt oder auch nur bedeutend die eine hinter die andere zurükkstellt. Man könnte ferner darauf sehen, daß wie das ganze Leben ein Jneinandersein und Auseinanderfolgen von Thun und Leiden ist, so auch der Mensch sich seiner selbst bald mehr als leidend bald mehr als thätig bewußt ist. Und dies ließe sich schon eher als gemeinsame Constitution großer Massen denken, daß hier die thätige Form des Selbstbewußtseins sich leichter zur frommen Erregung steigert, die leidende mehr auf der sinnlichen Stufe zurükkbleibt, dort hingegen es sich umgekehrt verhält. Nur freilich daß dieses so einfach aufgefaßt lediglich ein fließender Unterschied bleibt zwischen einem mehr und minder, so daß derselbe Moment mit dem Einen verglichen als ein mehr leidender mit einem andern als ein mehr thätiger aufzufassen ist. Soll zwischen den verschiedenen Gestaltungen der Frömmigkeit eine große und im Ganzen anwendbare Abtheilung gemacht werden, so muß sich der fließende Unterschied in eine solche Unterordnung verwandeln, wie der Saz andeutet. Diese Unterordnung ist nach der einen Seite hin am stärksten ausgeprägt, wenn die leidentlichen Zustände gleichviel ob angenehm oder unangenehm, ob durch die äußere Natur oder durch gesellige Verhältnisse veranlaßt, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nur in sofern erregen, als sie auf die Selbstthätigkeit bezogen werden, das heißt in sofern als wir wissen, daß etwas und was, eben deshalb weil wir uns zu

der Gesammtheit des Seins in dem Verhältniß befinden welches in dem leidentlichen Zustand ausgedrükkt ist, von uns zu thun sei, so demnach daß die mit jenem Zustande zusammenhängende und daraus hervorgehende Handlung eben dieses Gottesbewußtsein zu seinem Impuls hat. Wo also die Frömmigkeit sich so gestaltet, da werden die leidentlichen Zustände, zur frommen Erregung gesteigert, nur Veranlassung, um eine bestimmte nur aus einem so modificirten Gottesbewußtsein erklärbare Thätigkeit zu entwikkeln; und in dem Kreise solcher frommen Erregungen erscheinen alle leidentlichen Verhältnisse des Menschen zur Welt nur als Mittel, um die Gesammtheit seiner thätigen Zustände hervorzurufen, wodurch der Gegensaz zwischen dem sinnlich angenehmen und unangenehmen darin überwältigt wird und in den Hintergrund tritt, wogegen er freilich vorherrschend bleibt in den Fällen, wo das sinnliche Gefühl sich nicht zur frommen Erregung steigert. Diese Unterordnung bezeichnen wir mit dem freilich anderwärts etwas anders gebrauchten Ausdrukk teleologischer Frömmigkeit, der aber hier nur bedeuten soll, daß die vorherrschende Beziehung auf die sittliche Aufgabe den Grundtypus der frommen Gemüthszustände bildet. Ist nun die in der frommen Erregung vorgebildete Handlung ein werkthätiger Beitrag zur Förderung des Reiches Gottes: so ist der Gemüthszustand ein erhebender, sei nun das veranlassende Gefühl angenehm oder unangenehm. Ist sie aber ein Zurükkgehen in sich selbst oder ein Suchen nach Hülfe, um eine merklich gewordene Hemmung des höheren Lebens aufzuheben: so ist der Gemüthszustand ein demüthigender, sei nun das veranlassende Gefühl unangenehm oder angenehm gewesen. In der entgegengesezten Richtung zeigt sich diese Unterordnung in ihrer Vollkommenheit, wenn das Selbstbewußtsein eines Thätigkeitszustandes nur in der Beziehung in das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl aufgenommen wird, wie der Zustand selbst als Ergebniß aus denen zwischen dem Subject und dem übrigen gesammten Sein bestehenden Verhältnissen erscheint, also auf die leidentliche Seite des Subjects bezogen wird. Nun aber ist jeder einzelne Thätigkeitszustand nur ein besonderer Ausdrukk von dem in dem Subject bestehenden und die persönliche Eigenthümlichkeit desselben bildenden Verhältniß der gemeinsamen menschlichen Kräfte, mithin wird in jeder frommen Erregung dieser Art jenes Verhältniß selbst als das Ergebniß der vom höchsten Wesen geordneten Einwirkungen aller Dinge auf das Subject gesezt, in den er-

hebenden sonach als Zusammenstimmung das heißt als Schönheit des einzelnen Lebens, in den unangenehmen oder demüthigenden als Mißstimmung oder Häßlichkeit. Diese Gestaltung der Frömmigkeit nun, wenn jeder Moment der Selbstthätigkeit nur als ein Bestimmtsein des Einzelnen durch das gesammte endliche Sein, also auf die leidentliche Seite bezogen, in das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl aufgenommen wird, wollen wir die ästhetische Frömmigkeit nennen. Beide Grundformen sind einander vermöge der entgegengesezten Unterordnung des in beiden zugleich gesezten auch bestimmt entgegengesezt, und jedes fromme Mitgefühl gestaltet sich natürlich in beiden eben so wie das persönliche, indem jenes nur ein erweitertes, dieses nur ein zusammengezogenes Selbstbewußtsein ist.

2. Eine allgemeine Nachweisung darüber, ob die geschichtlich vorkommenden Glaubensweisen sich vorzüglich nach diesem Gegensaz unterscheiden lassen, wäre nur das Geschäft einer allgemeinen kritischen Religionsgeschichte. Hier kommt es nur darauf an, ob sich die Eintheilung in soweit bewährt, daß sie das Christenthum von demjenigen was ihm coordinirt ist, scheidet, und uns durch nähere Bestimmung seines Ortes die Aussonderung seines eigenthümlichen Wesens erleichtert. Was uns indessen am meisten gegenwärtig ist als dem Christenthum in dieser Hinsicht scharf entgegengesezt, das ist ihm nicht coordinirt sondern gehört einer niederen Stufe, nämlich die hellenische Vielgötterei. In dieser tritt die teleologische Richtung ganz zurükk, von der Idee einer Gesammtheit sittlicher Zwekke und von einer Beziehung der menschlichen Zustände im allgemeinen auf dieselbe giebt es weder in ihren religiösen Symbolen noch selbst in ihren Mysterien eine bedeutende Spur, wogegen was wir die ästhetische Ansicht genannt haben auf das bestimmteste vorherrscht indem auch die Götter vorzüglich verschiedene Verhältnisse in den Thätigkeiten der menschlichen Seele, und also eine eigenthümliche Form innerer Schönheit darzustellen bestimmt sind. Daß nun das Christenthum, auch abgesehen von der höheren Stufe die es einnimmt, diesem Charakter auf das schärfste entgegentritt, wird wol nicht leicht jemand läugnen. Was irgend auf diesem Gebiete Gottesbewußtsein wird, das wird auch bezogen auf die Gesammtheit der Thätigkeitszustände in der Idee von einem Reiche Gottes, wogegen die Vorstellung von einer Schönheit der Seele, welche als Ergebniß aller Natur- und Welteinwirkungen zu denken wäre, dem Christenthum, ohnerachtet es

so zeitig den Hellenismus in Masse in sich aufgenommen hat, immer so fremd geblieben ist, daß sie niemals in den Cyklus gemein geltender Ausdrükke auf dem Gebiete der christlichen Frömmigkeit aufgenommen oder in irgend einer Behandlung der christlichen Sittenlehre geltend gemacht worden ist. Jenes im Christenthum so bedeutende ja alles unter sich befassende Bild eines Reiches Gottes ist aber nur der allgemeine Ausdrukk davon, daß im Christenthum aller Schmerz und alle Freude nur in so fern fromm sind als sie auf die Thätigkeit im Reiche Gottes bezogen werden, und daß jede fromme Erregung die von einem leidentlichen Zustande ausgeht im Bewußtsein eines Ueberganges zur Thätigkeit endet.

Damit nun aber auch entschieden werde, ob nicht etwa der aufgezeigte Gegensaz zwischen der teleologischen und ästhetischen Richtung dennoch im nothwendigen Zusammenhang stehe mit dem Unterschiede beider Stufen, so daß aller Polytheismus nothwendig der ästhetischen Seite angehöre und aller Monotheismus der teleologischen, dürfen wir nur auf der höchsten Stufe selbst stehen bleiben und fragen, ob die beiden andern monotheistischen Glaubensweisen sich in dieser Hinsicht eben so verhalten wie das Christenthum oder nicht. Das Judenthum nun, wenn es gleich die leidentlichen Zustände auf die thätigen mehr in der Form von göttlichen Strafen und Belohnungen bezieht als unter der von Aufforderungen und Bildungsmitteln; so ist doch die vorherrschende Form des Gottesbewußtseins die des gebietenden Willens, und es wendet sich also nothwendig, auch wenn es von leidentlichen Zuständen ausgeht, den thätigen zu. Der Islam hingegen zeigt keineswegs dieselbe Unterordnung des leidentlichen unter das thätige. Vielmehr da diese Gestaltung der Frömmigkeit in dem Bewußtsein unabänderlicher göttlicher Schikkungen zur gänzlichen Ruhe kommt, so daß auch das Selbstthätigkeitsbewußtsein sich nur auf die Art mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl einigt, daß seine Bestimmtheit als in jenen Schikkungen beruhend gesezt wird: so offenbart sich in diesem fatalistischen Charakter auf das deutlichste eine Unterordnung des sittlichen unter das natürliche. Die monotheistische Stufe erscheint sonach getheilt, der teleologische Typus am meisten im Christenthum ausgeprägt, minder vollkommen im Judenthum, wogegen der Muhamedanismus, vollkommen eben so monotheistisch, unverkennbar den ästhetischen Typus ausdrükkt. Sonach sind wir für unsere Aufgabe schon auf ein bestimmtes Gebiet angewiesen, und was wir als das eigenthümliche Wesen

der Christenthums aufstellen wollen, darf eben so wenig von der teleologischen Richtung abweichen als von der monotheistischen Stufe herabsteigen.

§. 10. Jede einzelne Gestaltung gemeinschaftlicher Frömmigkeit ist Eine theils äußerlich als ein von einem bestimmten Anfang ausgehendes geschichtlichstätiges, theils innerlich als eigenthümliche Abänderung alles dessen, was in jeder ausgebildeten Glaubensweise derselben Art und Abstufung auch vorkommt, und aus beidem zusammengenommen ist das eigenthümliche Wesen einer jeden zu ersehen.

Anm. Vgl. Red. üb. d. Rel. S. 376 folgd.

1. Der erste Theil des Sazes wäre falsch, wenn man nachweisen könnte, oder auch nur als möglich denken, daß christliche Frömmigkeit irgendwo gleichsam von selbst entstehen könnte ganz außerhalb alles geschichtlichen Zusammenhanges mit dem von Christo ausgegangenen Impuls. Dasselbe würde dann auch gelten von muhamedanischer und jüdischer in Bezug auf Moses und Muhamed. Die Möglichkeit indeß wird niemand zugeben. Auf den untergeordneten Stufen allerdings steht diese äußere Einheit nicht so fest, theils weil der Anfangspunkt oft in die vorgeschichtliche Zeit fällt, was von der vormosaischen monotheistischen Verehrung des Jehovah auch gilt, theils auch weil manche dieser geschichtlichen Formen wie die hellenische und noch mehr die römische Vielgötterei ein aus mancherlei sehr verschiedenen Anfangspunkten allmählig zusammengewebtes oder auch von selbst zusammengewachsenes Ganzes darstellen. Aehnliches ließ sich gewiß auch von den nordischen und indischen Systemen behaupten. Allein diese scheinbaren Ausnahmen bestätigen vielmehr die Regel unseres Sazes. Denn je weniger die äußere Einheit bestimmt nachgewiesen werden kann, um desto schwankender ist auch die innere; und es scheint daß, wie in dem Gebiet der Natur auf den untergeordneten Lebensstufen auch die Gattungen unbestimmter gehalten sind, so auch auf diesem Gebiet eine gleichmäßige Vollendung der äußern und innern Einheit nur der höhern Entwikklung vorbehalten bleibt, am innigsten also auch in der vollkommensten Gestaltung — als welche wir im voraus das Christenthum bezeichnen möchten — die innere Eigenthümlichkeit mit dem verbunden sein müsse, wodurch die äußere Einheit geschichtlich begründet wird.

Der zweite Theil des Sazes wäre falsch, wenn man behaupten könnte, daß die verschiedenen frommen Gemeinschaften wesentlich nur durch Zeit und Raum getrennt wären, ohne eigentlich innere Verschiedenheit. Dazu würde aber gehören, daß wenn sich deren zweie im Raume berührten, sie sich auch für identisch erkennen und also in Eines zusammen gehen müßten, und daß dies bloß durch unverständigen Eigensinn der durchaus den Namen des Urhebers festhalten wollte, bis auf einen gewissen Grad könnte gehindert werden. Eben so daß jeder Einzelne, ohne daß irgend eine innere Veränderung mit ihm vorginge, aus seiner frommen Gemeinschaft in eine ganz andere übergehn könne lediglich dadurch daß er die eine geschichtliche Anknüpfung auflöst und sich einer andern anschließt. Dies würde aber gegen alle Erfahrung streiten. Ja es wäre unter dieser Voraussezung unmöglich, daß eine Religionsgemeinschaft innerhalb einer andern entstehen könnte und sich von ihr loßreißen; denn wenn nichts neues hineinkäme, könnte auch kein neuer Anfang sein da wo dasselbe schon war.

2. Ueber den eignen Anfang jeder frommen Gemeinschaft nun bedarf es keiner weiteren Erörterung. Ob eine neue Abartung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls zuerst nur in Einem oder gleichzeitig in Mehreren sich bildet, ist gleichgültig, nur daß Jeder das leztere im Allgemeinen unwahrscheinlicher finden wird als das erste. Eben so wäre es unnüz, verschiedene Arten unterscheiden zu wollen, wie eine solche neue Bildung in der Seele entstehen kann, da die Gemeinschaft nur erst durch die Mittheilung und Uebertragung entsteht. Daß es aber mit der inneren Verschiedenheit die in dem Saz ausgesprochene Bewandniß habe, bedarf noch einer Erörterung. Der Saz nämlich behauptet, was jedoch unserm Zwekk gemäß nur auf die frommen Gemeinschaften der höchsten Stufe angewendet werden soll, daß in allen zwar dasselbe sei, aber in jeder alles auf andere Weise. Die herrschende Ansicht hingegen ist die, daß das Meiste in allen Gemeinschaften der höchsten Stufe dasselbige sei, und daß zu diesem allen gemeinsamen nur in jeder noch einiges besondere hinzukomme, so etwa um es nur aus dem groben darzustellen, daß der Glaube an Einen Gott das allen diesen gemeinsame sei mit allem was daran hängt, in der einen aber komme der Gehorsam gegen die Gesezgebung hinzu, in der andern statt dessen der Glaube an Christum, und in der dritten der an den Propheten. Allein wenn der Glaube an Christum ohne Einfluß wäre auf

das ohne denselben und vor ihm schon vorhandene Gottesbewußtsein und auf die Art, wie es sich mit den sinnlichen Erregungen einigt: so stände er entweder ganz außerhalb des Gebietes der Frömmigkeit, und wäre mithin, da ihm ein anderes gar nicht angewiesen werden kann, nichts, oder Christus wäre wenigstens nur ein einzelner Gegenstand, welcher auch Eindrükke hervorbringt, die sich mit dem Gottesbewußtsein einigen können, und auch in diesem Fall wäre von einem Glauben an ihn eigentlich nicht die Rede. Sollte aber die Meinung die sein, der Glaube an Christum habe allerdings einen Einfluß, aber nur auf einige fromme Erregungen, die meisten aber wären im Christenthum ganz eben so gestaltet wie in andern monotheistischen Glaubensweisen: so würde darin doch die Behauptung liegen, daß dieser Glaube weniger einen Einfluß habe auf das Gottesbewußtsein, welches ja in allen frommen Erregungen desselben Menschen zur selben Zeit, d. h. so lange er derselben frommen Gemeinschaft angehört, auch dasselbe sein muß, sondern es wäre nur ein Einfluß auf das sinnlich erregte Selbstbewußtsein, welcher also keine eigene Glaubensweise begründen könnte. Es bleibt daher nur die Annahme unseres Sazes übrig, welche in sich schließt, daß in jeder wirklich eigenthümlichen frommen Gemeinschaft das Selbstbewußtsein selbst ein anders bestimmtes sein muß, indem nur unter dieser Bedingung auch alle frommen Erregungen anders können bestimmt sein. Wie es sich nun an jedem einzelnen Beispiel zeigen muß, daß nur scheinbar etwas ganz dasselbe sein kann in der einen Glaubensweise wie in der andern, wenn doch das Gottesbewußtsein selbst verschieden bestimmt ist in beiden: so ist auch das nur ein Schein, daß in jeder Glaubensweise etwas sei was in der andern gänzlich fehle. Denn wenn doch auch in andern Glaubensweisen Menschwerdung Gottes vorkommt und göttliche Geistesmittheilung: was sollte wol das schlechthin neue des Christenthumes sein? Dasselbe läßt sich aber auch im Allgemeinen einsehn. Soll nämlich unter Voraussezung eines vollkommen gleich bestimmten Gottesbewußtseins in einer Glaubensweise etwas sein, was in der andern nicht ist: so könnte dieses nur beruhen auf einem verschiedenen Erfahrungsgebiet; und somit müßte der ganze Unterschied verschwinden, wenn die Erfahrungen sich ausgleichen.

3. Wenn wir nun gleich den Begriff der Art auf unserm Gebiet nur in einem unbestimmteren Sinne aufstellen konnten: so steht doch der des Individuums auch hier fester und die

in unserem Saz aufgestellte Formel ist dieselbe, welche für alle individuellen Unterschiede innerhalb derselben Art und Gattung gilt. Denn jeder Mensch hat alles das was der andere aber alles anders bestimmt; und die größte Aehnlichkeit ist nur eine abnehmende höchstens beziehungsweise verschwindende Verschiedenheit. So hat auch jede Art dasselbe wie jede andere ihrer Gattung, und alles im eigentlichen Sinn hinzukommende ist nur zufälliges. Nur das Auffinden dieses unterscheidenden in einem eigenthümlichen Dasein ist eine Aufgabe, welche in Worten und Säzen nie vollkommen, sondern nur durch Annäherung kann gelöst werden. Daher auch Naturforscher und Geschichtschreiber nur gewisse Merkmale als Kennzeichen herauszuheben pflegen, ohne daß sie behaupten möchten, daß diese alles unterscheidende und charakteristische ausdrükken; und damit wird sich auch der Religionsbeschreiber in den meisten Fällen begnügen müssen. Soll indeß zum Versuch, damit der Apologist einer einzelnen Glaubensweise um so weniger fehlgreife, etwas Allgemeines angegeben werden: so würden wir nur bei jenem bleiben, daß in jeder eigenthümlichen Glaubensweise das an und für sich überall auf derselben Stufe gleiche Gottesbewußtsein an irgend einer Beziehung des Selbstbewußtseins auf so vorzügliche Weise haftet, daß es sich mit allen andern Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins nur vermittelst jenes einigen kann, so daß dieser Beziehung alle anderen untergeordnet sind, und sie allen andern ihre Farbe und ihren Ton mittheilt. Sollte es scheinen, als werde hierdurch mehr nur eine verschiedene Regel der Verknüpfung frommer Momente ausgedrükkt als eine Verschiedenheit der Form oder des Inhaltes: so ist nur zu bemerken, daß jeder Moment selbst Verknüpfung ist als Uebergang nämlich vom vorigen zum folgenden, und also auch ein anderer werden muß, wenn das fromme Selbstbewußtsein unter eine andere Verknüpfungsweise gestellt wird.

Zusaz. Nur aus den beiden in unserm Saz aufgestellten Punkten, nämlich dem besondern Anfang auf den jede fromme Gemeinschaft zurükkgeht und der eigenthümlichen Gestaltung, welche die frommen Erregungen und die Aussagen über dieselben in jeder annehmen, läßt sich auch der Sprachgebrauch der bekannten Ausdrükke positiv und geoffenbart reguliren. Daß diese ziemlich verworren gebraucht werden oft ganz auf dieselbe Weise bald von den einzelnen Lehren bald von der Glaubensweise überhaupt, und bald dem natürlichen entgegengesezt bald dem vernunftmäßigen, dies ist bekannt.

Schwerlich möchte es auch deshalb gelingen sie so festzustellen, daß von denselben ein gleichmäßiger durchgeführter Gebrauch auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Theologie zu machen wäre. Für den ersten Ausdrukk haben wir eine gute Leitung an dem Gebrauch, der von demselben gemacht wird auf dem Gebiet der Rechtslehre, wo man das positive Recht entgegensezt dem Naturrecht. Vergleicht man beides, so findet sich, daß das Naturrecht in demselben Sinn wie das positive, nämlich als Basis einer bürgerlichen Gemeinschaft, nirgend ist. Selbst die einfachsten und ursprünglichen Verhältnisse, wie das väterliche Ansehn oder die ehliche Gemeinschaft sind in jeder Gesellschaft auf eine eigenthümliche Weise bestimmt, im Staat durch die wörtlich abgefaßte Gesezgebung, vor demselben durch die herrschende Sitte. Das Naturrecht aber ist nur das was sich aus der Gesezgebung aller Gesellschaften auf die gleiche Weise abstrahiren läßt. Ja selbst wenn es als reine Erkenntniß auf einem andern Wege zu Stande käme, würde doch Jeder gestehen, daß wenn von einer Anwendung desselben die Rede sein sollte, es doch erst näher bestimmt werden müsse, und also als anwendbar ebenfalls nur auf den Act dieser nähern Bestimmung zurükkgeführt werden könne. So ist es nun auch mit der natürlichen Religion, daß sie[1] als Basis einer religiösen Gemeinschaft nirgend ist, sondern nur das was sich aus den Lehren aller frommen Gemeinschaften der höchsten Ordnung gleichmäßig abstrahiren läßt als das in allen vorhandene nur in jeder anders bestimmte. Eine solche verzeichnete die gemeinsamen Oerter für alle in den kirchlichen Gemeinschaften vorkommenden frommen Gemüthszustände, und müßte, wenn man sich alle frommen Gemeinschaften als schon gegeben denkt, und auch in Bezug auf die Terminologie einer solchen Lehre die verschiedenen philosophischen Systeme als gegen einander ausgeglichen, überall dieselbe und zu allen Zeiten sich selbst gleich sein, wäre aber auch immer und überall nur ein Eigenthum, welches neben ihrer bestimmten Art und Weise der Frömmigkeit und dem Ausdrukk derselben in der Lehre diejenigen Einzelnen aus den verschiedenen Religionsgemeinschaften besäßen, welche von ihrem Standpunkt aus auch die übrigen Gemeinschaften in ihrer Zusammengehörigkeit anerkennend das in der Wirklichkeit getrennte in einer höheren Einheit zusammenzuschauen vermögen. Es würde auch nicht

[1] Vgl. §. 6. Zusaz.

schwer werden zu beweisen, theils daß, was man mit diesem Namen bezeichnet, auch wirklich auf diesem Wege entstanden ist, theils daß die einzelnen Versuche dieses secundäre Erzeugniß zur Basis einer kirchlichen Gemeinschaft zu machen immer mißlungen sind, und auch immer mißlingen müssen; doch dies gehört weniger hieher. Wäre demnach als bloße Zusammenstellung von Lehrsäzen eine solche natürliche nicht sowol Religion als Glaubenslehre wie man eigentlicher sagen sollte auf jeden Fall, auch wenn sie noch anders entstanden wäre, nur das gemeinsame aller monotheistischen Glaubensweisen: so bewährte sich dann das positive einer jeden als das individualisirte, welches wie oben gezeigt worden in einer jeden nicht etwa nur hie und da ist, sondern wenngleich hier mehr dort weniger hervortretend, doch immer genau genommen überall. Es ist auch nur ein Mißverständniß, wenn man die wirklich bestehenden frommen Gemeinschaften dadurch von einander unterscheiden will, daß in der einen das positive seinen Ort hier habe in der andern dort, wie z. B. im Christenthum seien es die Lehren, im Judenthum aber die Gebote.[1] Denn sind in einer Gemeinschaft die Gebote mehr herausgearbeitet und die Lehren weniger, in einer andern umgekehrt; so verstekkt sich in dem einen Fall die Lehre nur im Gebot als Symbol, und im andern tritt die Lehre selbst auf als Gebot sie auszusprechen und zu bekennen. Es wäre auch eben so unrichtig zu läugnen, daß die Vorschriften der christlichen Sittenlehre positiv wären, als daß die Lehre von Jehovah es im Judenthum sei. Jedenfalls ist weder das Gebot als Ausdrukk einer gemeinsamen Handlungsweise noch die Lehre als Ausdrukk einer gemeinsamen Vorstellungsart etwas ursprüngliches, sondern beides in der gemeinsamen Eigenthümlichkeit der frommen Erregungen gegründet. Da nun ohne diese auch die bestimmte Gemeinschaft selbst nicht hätte entstehen können, diese aber von der ihren Anfang bezeichnenden Thatsache ab und in Bezug auf dieselbe bestanden hat: so muß auch das eigenthümliche Gepräge der frommen Erregungen in derselben Thatsache begründet sein. Dieses nun soll durch den Ausdrukk positiv bezeichnet werden, der individuelle Inhalt der gesammten frommen Lebensmomente innerhalb einer religiösen Gemeinschaft, sofern derselbe abhängig ist von der Urthatsache, aus welcher die Gemeinschaft selbst als eine zusammenhängende

[1] S. M. Mendelssohns Jerusalem.

geschichtliche Erscheinung hervorgegangen ist. — Die Ausdrükke offenbaren geoffenbart Offenbarung bieten noch mehr Schwierigkeiten dar, indem sie schon ursprünglich bald mehr das Erhellen des dunklen verworrenen unbemerkten bald mehr das Aufdekken und Enthüllen des bisher verborgen gewesenen und geheim gehaltenen bedeuten, noch mehr Verwirrung aber ist hineingekommen durch die Unterscheidung zwischen mittelbarer und unmittelbarer Offenbarung. Darüber indeß werden sich wol Alle leicht vereinigen, daß weder das auf dem Gebiet der Erfahrung von dem Einen entdekkte und Andern überlieferte noch das von Einem durch Nachdenken ersonnene und so von Andern erlernte jemals als geoffenbart bezeichnet wird; und eben so darüber, daß eine göttliche Mittheilung und Kundmachung dabei vorausgesezt wird. Und in diesem Sinne finden wir den Ausdrukk sehr allgemein auf den Ursprung frommer Gemeinschaften angewendet. Denn von welchen religiösen Mysterien und besondern Gottesverehrungen sowol bei den Hellenen als bei den Aegyptern und Indiern wäre denn nicht behauptet worden, daß sie ursprünglich vom Himmel gekommen oder auf irgend eine außer dem Zusammenhang der menschlichen Dinge liegende Weise von der Gottheit wären kund gemacht worden. Ja nicht selten finden wir auch den Anfang der bürgerlichen Gesellschaften, wie denn von vorn herein sittliches und religiöses häufig ungetrennt erscheint, auf eine göttliche Sendung dessen, der zuerst den Stamm zu einem bürgerlichen Verein sammelte, zurükgeführt und also die neue Lebensordnung auf Offenbarung gegründet. Demnach würden wir sagen können, der Begriff bezeichne die Ursprünglichkeit der einer religiösen Gemeinschaft zum Grunde liegenden Thatsache, insofern sie als den individuellen Gehalt der in der Gemeinschaft vorkommenden frommen Erregungen bedingend selbst nicht wieder aus dem früheren geschichtlichen Zusammenhang zu begreifen ist. Daß nun hier in dem ursprünglichen eine göttliche Causalität gesezt ist, bedarf keiner weiteren Erörterung; auch dieses nicht daß es eine auf das Heil der Menschen abzwekkende und es fördernde Wirksamkeit ist. Nur die Bestimmung möchte ich nicht gern aufnehmen daß sie eine Wirkung sei auf den Menschen als erkennendes Wesen. Denn alsdann ist die Offenbarung auch ursprünglich und wesentlich Lehre; und hiebei glaube ich nicht daß wir stehen bleiben können, weder wenn wir auf das ganze Gebiet des Begriffs sehn, noch wenn wir ihn im voraus vorzüglich in Beziehung auf das Christenthum

bestimmen wollen. Denn wenn eine Verknüpfung von Sätzen verstanden werden kann aus ihrem Zusammenhang mit andern, so war auch zu ihrer Hervorbringung nichts übernatürliches nöthig; wenn aber nicht, dann können sie auch zunächst nur erfaßt werden, worüber wir uns nur auf die ersten Grundsätze der Hermeneutik berufen, als Theile eines andern Ganzen, als Lebensmoment eines denkenden Wesens, welches ursprünglich auf uns wirkt als eigenthümliche Existenz durch seinen Totaleindruk, und diese Wirkung ist immer eine Wirkung auf das Selbstbewußtsein. Die ursprüngliche Thatsache wird also immer das Auftreten einer solchen Existenz sein, und die ursprüngliche Wirkung immer die auf das Selbstbewußtsein derer, in deren Lebenskreis sie eintritt. Daß hierdurch die Lehre nicht ausgeschlossen wird sondern mitgesezt, leuchtet ein. Uebrigens bleibt es immer sehr schwierig ja fast unmöglich, diese Vorstellung bestimmt zu begrenzen, und wenn sie so bestimmt gefaßt wird ihre Entstehung überall wo sie vorkommt zu erklären. Denn überall auf dem mythologischen Gebiet, dem hellenischen sowol als dem orientalischen und nordischen, streifen diese göttlichen Mittheilungen und Kundmachungen so nahe an die höheren Zustände der heroischen sowol als dichterischen Begeisterung, daß beides schwer von einander zu trennen ist, und man dann kaum einer erweiterten Anwendung des Begriffs wehren kann, daß nämlich jedes in der Seele aufgehende Urbild, sei es nun zu einer That oder zu einem Kunstwerk, welches weder als Nachahmung zu begreifen noch aus äußeren Anregungen und früheren Zuständen befriedigend zu erklären ist, als Offenbarung dürfe angesehen werden. Denn daß das eine größer ist, das andere geringer, das kann hier keine Grenze bilden; und oft war auch wol die begeisterte innere Erzeugung eines neuen und eigenthümlichen Götterbildes, und die Entstehung einer eigenen Gottesverehrung nur eines und dasselbe. Ja schwerlich würde sich überhaupt eine sichere Grenze zwischen dem geoffenbarten und dem durch Begeisterung auf natürlichem Wege ans Licht getretenen aufstellen lassen, wenn man nicht darauf zurükgehen will, daß Offenbarung nur da anzunehmen sei, wo nicht ein einzelner Moment, sondern eine ganze Existenz durch eine solche göttliche Mittheilung bestimmt ist, und was dann von einer solchen kundgemacht wird, das ist für geoffenbart zu achten. Dergleichen sind in den polytheistischen Religionen nicht nur die göttlichen Kundmachungen und Sprüche, welche an bestimmte heilige Oerter gebunden sind, die als besonders erkohrene

Wohnsize der Gottheit von ihr sind kund gegeben worden, sondern auch diejenigen Personen, welche weil sie von der Gottheit abstammen auf eine ursprüngliche aus dem geschichtlichen Zusammenhang nicht begreifliche Weise das göttlich-vorbildlich in einem menschlichen Leben kund geben. In demselben Sinne nennt Paulus selbst die Welt die ursprüngliche Offenbarung Gottes.[1] Allein eben dieses kann wieder dahin führen, daß nichts einzelnes, indem es ja immer der Welt angehört, für sich dürfe als göttliche Offenbarung angesehen werden. Denn so wie das Aufgehen eines Urbildes in einer einzelnen Seele wenn auch nicht aus den frühern Zuständen eben derselben zu begreifen ist, doch aus dem Gesammtzustand der Gesellschaft, welcher jener Einzelne angehört, muß begriffen werden können: so erscheinen auch die Menschen, denen göttliche Abstammung beigelegt wird, doch immer volksmäßig bestimmt, mithin auch in ihrer Existenz aus der gesammten Volkskraft zu begreifen. Wenn wir also auch das Verhältniß des Begriffs Offenbarung und geoffenbart zu dem Begriff des positiven für das Gesammtgebiet der geschichtlich bestehenden frommen Gemeinschaften, so wie geschehen, feststellen dürfen: so werden wir doch zugleich natürlich finden müssen, daß die Anwendung des Begriffs auf die in einer bestimmten frommen Gemeinschaft zum Grunde liegende Thatsache von allen andern aus werde bestritten werden, während sie jede für ihr eigenes Grundfactum in Anspruch nehmen. Endlich wird auch dieses noch hinzuzufügen sein, daß wenn eine Glaubensweise die Anwendung, welche sie von dem Begriff macht, geltend machen will gegen die übrigen, sie dies keineswegs durchführen könne vermittelst der Behauptung, daß ihre göttliche Mittheilung reine und ganze Wahrheit sei, die andern aber falsches enthalten. Denn zur vollkommenen Wahrheit würde gehören, daß Gott sich kund machte, wie er an und für sich ist; eine solche aber könnte weder äußerlich aus irgend einer Thatsache hervorgehen, ja auch wenn eine solche auf unbegreifliche Weise an eine menschliche Seele gelangte, könnte sie nicht von derselben aufgefaßt und als Gedanke festgehalten werden, und wenn auf keine Weise wahrgenommen und festgehalten, könnte sie dann auch nicht wirksam sein. Eine Kundmachung Gottes, die an und in uns wirksam sein soll, kann nur Gott in seinem Verhältniß zu uns aussagen; und dies ist nicht eine untermenschliche Unwissenheit über

[1] Röm. 1, 19.

Gott, sondern das Wesen der menschlichen Beschränktheit in Beziehung auf ihn. Damit hängt aber auch auf der andern Seite zusammen, daß in einem Gebiet gänzlicher Rohheit und Versunkenheit ein entstehendes Bewußtsein Gottes wahrhaft eine Offenbarung sein könnte, und doch aus Schuld des Gemüthes in dem es entsteht, gleich so wie es aufgefaßt und festgehalten wird, zu einem unvollkommnen ausschlagen. Daher dürfte denn auch von den unvollkommenen Gestaltungen der Frömmigkeit, sofern sie selbst ganz oder Theilweise auf einzelne Anfangspunkte zurükkzuführen sind, und ihr Inhalt aus nichts jenseit derselben liegendem zu begreifen ist, mit Recht gesagt werden können, daß sie auf Offenbarung beruhen, wieviel unrichtiges auch dem Wahren darin beigemischt sein mag.

III. Darstellung des Christenthums seinem eigenthümlichen Wesen nach. Lehnsäze aus der Apologetik.

§. 11. Das Christenthum ist eine der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise, und unterscheidet sich von andern solchen wesentlich dadurch, daß alles in derselben bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung.

1. Die Aufgabe das Eigenthümliche einer Glaubensweise aufzufinden und möglichst auf eine Formel zu bringen ist nicht füglich anders zu lösen, als indem man nachweist, was auch in den verschiedensten frommen Gemüthszuständen innerhalb derselben Gemeinschaft dasselbige ist, während es in den analogen Zuständen innerhalb anderer Gemeinschaften fehlt. Je weniger nun zu erwarten ist, daß eben dies Eigenthümliche in allen so sehr unter sich verschiedenen Erregungen gleich stark ausgeprägt ist, um desto leichter kann man bei diesem Versuche fehlgreifen, und am Ende zu der Meinung kommen, daß es überhaupt keinen festen innern Unterschied gebe, sondern nur den äußerlichen durch Zeit und Raum bestimmten. Indeß läßt sich aus dem oben[1] Gesagten mit ziemlicher Sicherheit folgern, daß man das Eigenthümliche am wenigsten verfehlen

[1] §. 10. Zusaz.

wird, wenn man sich an das mit der Grundthatsache am genauesten zusammenhangende auch vorzüglich hält, und diese Verfahrungsart liegt auch bei der Formel des Sazes zum Grunde. Das Christenthum bietet aber noch besondere Schwierigkeiten dar, schon dadurch daß es mehr als andere Glaubensweisen vielfach gestaltet und in eine Mannigfaltigkeit von kleineren Kirchengemeinschaften zerspalten ist, so daß man sich die zwiefache Aufgabe zu stellen hat, zuerst das diesen lezteren sämmtlich gemeinsame eigenthümliche Wesen des Christenthums überhaupt, dann aber auch das der besonderen Kirchengemeinschaft zu finden, deren Recht nachgewiesen oder deren Glaubenslehre aufgestellt werden soll. Noch mehr aber liegt Schwierigkeit darin, daß auch noch in jeder einzelnen Kirchengemeinschaft fast jede Lehre an verschiedenen Orten und Zeiten unter den mannigfaltigsten Abweichungen vorkommt, wobei doch immer, wenn auch nicht eine eben so große Mannigfaltigkeit in den frommen Gemüthszuständen selbst, doch wenigstens eine große Verschiedenheit in der Art sie aufzufassen und zu schäzen zum Grunde liegt. Ja das schlimmste ist, daß durch diese Abweichungen der Umfang des christlichen Gebietes unter den Christen selbst streitig wird, indem der eine von dieser, der andere von jener Lehrform behauptet, sie sei zwar innerhalb des Christenthums erzeugt, aber doch ihrem Inhalte nach eigentlich unchristlich. Steht nun derjenige, der die Aufgabe lösen will, selbst zu einer von diesen Partheien, und sezt im voraus fest, nur was im Gebiete der einen Ansicht vorkommt, dürfe mit in Rechnung gezogen werden, um das unterscheidende des Christenthumes auszumitteln: so sezt er im voraus Streitigkeiten als entschieden voraus, zu deren Entscheidung er doch eben erst die Bedingungen finden will. Denn nur erst wenn das eigenthümliche Wesen des Christenthums ausgemittelt ist kann entschieden werden, in wiefern dies oder jenes damit verträglich ist oder nicht. Kann er sich aber auch aller Vorliebe entschlagen, und zieht eben deshalb alles, auch das entgegengesezteste, sofern es nur sich selbst für christlich ausgibt, mit in Rechnung: so steht er auf der andern Seite in Gefahr, ein seinem Gehalt nach weit geringeres und farbloseres, mithin auch für die Zwekke der Aufgabe minder angemessenes Ergebniß zu erlangen. Dies ist der dermalige nicht zu verbergende Stand dieser Angelegenheit. Da nun jeder, je frömmer er ist, um so mehr auch zu dieser Untersuchung seine individuelle Frömmigkeit mitzubringen pflegt: so ist die Anzahl

derer bei weitem die größere, welche sich ihre Vorstellung von dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums nach dem Interesse ihrer Parthei bilden. Wogegen für das Interesse der Apologetik sowol als für das der Glaubenslehre scheint es gerathener, lieber mit einem geringeren Resultat sich für den Anfang zu begnügen, und die Vervollständigung desselben von dem weiteren Verfahren zu erwarten, als wenn man mit einer engen und ausschließenden Formel beginnt, welche nothwendig eine oder mehrere ihr entgegengesezte sich gegenüber hat, mit denen doch früher oder später noch ein Kampf bevorsteht. Und in diesem Sinn ist die Formel des Sazes aufgestellt.

2. Wie nun unstreitig alle Christen die Gemeinschaft, der sie angehören, auf Christum zurükführen: so wird hier vorausgesezt, daß auch der Ausdrukk Erlösung ein solcher sei, zu dem sie sich alle bekennen, und zwar nicht nur so, daß sie ihn zwar Alle gebrauchen, vielleicht aber Jeder in einem andern Sinne, sondern so daß es auch etwas gemeinsames giebt, welches Alle dabei im Sinne haben, wenn auch jeder es auf eine andere Weise näher bestimmt. Der Ausdrukk selbst ist auf diesem Gebiet nur bildlich und bedeutet im Allgemeinen einen Uebergang aus einem schlechten Zustande, der als Gebundensein vorgestellt wird, in einen bessern, und dies ist dies ist die passive Seite desselben; denn aber auch die dazu von einem Andern geleistete Hülfe, und dies ist die active Seite desselben. Auch liegt in der Gebrauchsweise des Wortes nicht wesentlich, daß dem schlechteren Zustand ein besserer schon vorhergegangen sein müsse, so daß der folgende bessere eigentlich nur eine Wiederherstellung sei, sondern dieses kann vorläufig ganz unentschieden bleiben. Soll nun der Ausdrukk angewendet werden auf dem Gebiet der Frömmigkeit: so kann, die teleologische Richtung derselben vorausgesezt, der schlechte Zustand nur darin bestehn, daß die Lebendigkeit des höheren Selbstbewußtseins gehemmt oder aufgehoben ist, so daß Einigung desselben mit den verschiedenen Bestimmtheiten des sinnlichen Selbstbewußtseins und also fromme Lebensmomente wenig oder gar nicht zu Stande kommen. Wollen wir nun diesen Zustand in seiner höchsten Steigerung durch die Ausdrükke Gottlosigkeit oder besser Gottvergessenheit bezeichnen: so dürfen wir uns doch dies nicht als eine gänzliche Unmöglichkeit der Belebung des Gottesbewußtseins denken. Denn alsdann könnte einestheils der Mangel von etwas außerhalb der Natur liegendem nicht

als ein übler Zustand gefühlt werden; anderntheils würde, um diesen Mangel aufzuheben, dann eine Umschaffung im eigentlichen Sinne erfordert werden, und diese Vorstellung ist in dem Begriff der Erlösung nicht enthalten. Wie denn diese Möglichkeit auch da vorbehalten bleibt, wo der üble Zustand des Gottesbewußtseins mit den stärksten Farben geschildert wird.[1] Es bleibt daher nur übrig, ihn als eine nicht vorhandene Leichtigkeit zu bezeichnen, das Gottesbewußtsein in den Zusammenhang der wirklichen Lebensmomente einzuführen und darin festzuhalten. Hiernach scheint es freilich, als ob die beiden Zustände der vor der Erlösung gegebene und der durch die Erlösung zu bewirkende nur als ein Mehr und Minder also auf unbestimmte Weise könnten unterschieden werden; und es entsteht die Aufgabe, wenn der Begriff der Erlösung soll festgestellt werden, den unbestimmten Unterschied auf einen beziehungsweisen Gegensaz zurükkzuführen. Ein solcher Gegensaz aber liegt in folgenden Formeln. Angenommen eine Activität des sinnlichen Selbstbewußtseins um einen Moment zu erfüllen, und einen andern anzuknüpfen, so wird der Exponent derselben größer sein als der des höheren Selbstbewußtseins, um sich mit jenem zu einigen, und, angenommen eine Activität des höheren Selbstbewußtseins um einen Moment durch Einigung mit einer Bestimmtheit des sinnlichen zu erfüllen, wird der Exponent derselben kleiner sein, als der der Activität des sinnlichen, um den Moment für sich allein zu vollenden. Unter diesen Bedingungen wird eine Befriedigung der Richtung auf das Gottesbewußtsein nicht möglich sein, und also, wenn eine solche zu Stande kommen soll, eine Erlösung nothwendig, indem dieser Zustand nichts anders ist als eine Gebundenheit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls. In diesen Formeln liegt aber nicht, daß in allen nach denselben bestimmten Momenten das Gottesbewußtsein oder das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl Null sei, sondern nur daß es in irgend einer Beziehung den Moment nicht dominire, und in dem Maaß als dies der Fall ist, kommen ihm auch die obigen Bezeichnungen der Gottlosigkeit und Gottvergessenheit zu.

3. Unläugbar findet sich die Anerkennung eines solchen Zustandes in allen frommen Gemeinschaften; denn alle Büßungen und Reinigungen zwekken darauf ab, das Bewußtsein dieses Zustandes oder unmittelbar ihn selbst aufzuheben. Als das-

[1] Röm. 1, 19. flgd.

jenige aber, wodurch sich das Christenthum in dieser Hinsicht von allen andern frommen Gemeinschaften unterscheidet, wird in unserm Saz zweierlei aufgestellt. Einmal daß im Christenthum dieses beides in seiner Zusammengehörigkeit, die Unfähigkeit und die Erlösung, nicht etwa nur ein einzelnes religiöses Element ist wie mehrere andere auch, sondern daß alle andere fromme Erregungen hierauf bezogen werden, und dieses also das in allen andern mitgesezte ist, so daß sie dadurch vorzüglich eigenthümlich christliche werden. Zweitens aber daß die Erlösung als ein allgemein und vollständig durch Jesum von Nazareth vollbrachtes gesezt wird. Und dieses beides ist wiederum nicht von einander zu trennen, sondern wesentlich zusammengehörig. Keineswegs so als ob man sagen könnte, Jedem der sich in allen seinen frommen Momenten seiner selbst als in der Erlösung begriffen bewußt wäre, müßte man eine christliche Frömmigkeit zuschreiben, wenn er auch auf die Person Jesu sich gar nicht bezöge oder auch nichts von ihm wüßte, welches auch freilich nie der Fall sein wird; und eben so wenig als ob man sagen könnte, die Frömmigkeit eines Menschen sei eine christliche, wenn er sie auf Jesum zurükführe, gesezt auch er wäre sich seiner selbst dabei gar nicht als in der Erlösung begriffen bewußt, welches nun freilich auch nicht vorkommt. Sondern die Beziehung auf die Erlösung ist nur deshalb in jedem christlichen frommen Bewußtsein, weil der Anfänger der christlichen Gemeinschaft der Erlöser ist; und Jesus ist nur auf die Weise Stifter einer frommen Gemeinschaft, als die Glieder derselben sich der Erlösung durch ihn bewußt werden. Die vorstehende Erläuterung sichert schon dagegen, daß dies nicht so verstanden werde, als ob alles christliche fromme Bewußtsein keinen andern Inhalt haben könne als nur Jesum und die Erlösung, sondern nur daß alle fromme Momente so weit das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sich darin frei äußert als durch jene Erlösung geworden, und so fern es darin noch gebunden erscheint, als jener Erlösung bedürftig gesezt werden. Eben so versteht sich auch, daß dieses überall mitgesezte kann und wird in verschiedenen frommen Momenten auch in verschiedenem Grade stärker oder schwächer mitgesezt sein, ohne daß dadurch der christliche Charakter verloren ginge. Nur das wird freilich aus dem Gesagten folgen, daß wenn wir uns religiöse Momente denken sollten, in welchen alle Beziehung auf die Erlösung aufgehoben wäre, und das Bild des Erlösers gar nicht darin vergegenwärtigt, man von diesen würde sagen müssen,

sie gehören dem Christenthum nicht näher an als irgend einer andern monotheistischen Glaubensweise.

4. Die nähere Entwikklung dieses Sazes, wie nämlich durch Jesum die Erlösung bewirkt wird und in der christlichen Gemeinschaft zum Bewußtsein kommt, fällt der Glaubenslehre selbst anheim; hier aber ist noch im Bezug auf das oben[1] allgemein gesagte das Verhältniß des Christenthums zu den andern vorzüglich monotheistischen Religionsgemeinschaften zu erörtern. Diese nämlich werden auch jede auf einen eigenen Stifter zurükkgeführt; und so wie, wenn die Verschiedenheit des Stifters der einzige Unterschied wäre, dies ein bloß äußerlicher sein würde, eben so auch wenn jene gleichfalls ihren Stifter als Erlöser sezten und eben so alles auf die Erlösung bezögen. Denn dann gäbe es in allen nur religiöse Momente von gleichem Gehalt, nur daß die Persönlichkeit des Erlösers eine andere wäre. So ist es aber nicht; vielmehr müssen wir sagen, daß nur durch Jesum und also nur im Christenthum die Erlösung der Mittelpunkt der Frömmigkeit geworden ist. Denn indem jene Büßungen und Reinigungen einzelne für einzelnes geordnet haben, und diese nur einzelne Theile ihrer Lehre und Anordnung sind: so erscheint das Bewirken der Erlösung nicht als ihr Hauptgeschäft. Vielmehr erscheint dieses erst als etwas abgeleitetes. Ihr Hauptgeschäft ist das Stiften der Gemeinschaft auf bestimmte Lehre und unter bestimmter Form. Besteht aber in der Gemeinschaft ein bedeutender Unterschied in der freien Entwikklung des Gottesbewußtseins, so sind Einige in denen es am gebundensten ist erlösungsbedürftiger, und Andere in denen es freier ist erlösungsfähiger, und so erfolgt durch die Einwirkung der lezteren in den ersteren eine Annäherung an die Erlösung, nur freilich nicht weiter als bis der Unterschied zwischen beiden ziemlich ausgeglichen ist, bloß dadurch daß eine Gemeinschaft besteht. Im Christenthum hingegen ist die erlösende Einwirkung des Stifters das ursprüngliche, und die Gemeinschaft besteht nur unter dieser Voraussezung und als Mittheilung und Verbreitung jener erlösenden Thätigkeit. Daher nun auch innerhalb des Christenthums dieses beides sich immer gleichmäßig verhält, die erlösende Wirksamkeit Christi vorzüglich hervorheben und auf das Eigenthümliche der christlichen Frömmigkeit einen großen Werth legen; so wie auf der andern Seite das Christenthum nur ansehn als

[1] §. 10.

ein Förderungs- und Fortpflanzungsmittel der Frömmigkeit überhaupt, wobei die Eigenthümlichkeit mehr zufällig sei und Nebensache, und Christum vorzüglich als Lehrer und Ordner einer Gemeinschaft ansehn, die erlösende Thätigkeit aber in den Hintergrund stellen.

Daher ist nun auch im Christenthum das Verhältniß des Stifters zu den Gliedern der Gemeinschaft ein ganz anderes als in jenen. Denn jene werden vorgestellt als aus dem Haufen gleicher oder wenig verschiedener Menschen gleichsam willkürlich herausgehoben, und was sie als göttliche Lehre und Ordnung empfingen nicht minder für sich empfangend als für Andere. Wie denn auch nicht leicht ein Bekenner jener Glaubensweisen leugnen wird, Gott könne eben so gut das Gesez durch einen Andern gegeben haben als durch Moses, und die Offenbarung könnte eben so gut durch einen Andern gegeben worden sein als durch Muhamed. Christus aber als allein und für Alle Erlöser wird allen Andern gegenüber gestellt, und wird auf keine Weise selbst irgendwann als erlösungsbedürftig gedacht, daher auch, wie die allgemeine Stimme aussagt, ursprünglich von allen andern Menschen unterschieden und mit der erlösenden Kraft von seiner Geburt an ausgestattet.

Nicht als ob wir hier schon im voraus alle diejenigen von der christlichen Gemeinschaft ausschließen wollten, welche von dieser, selbst schon mannigfaltiger Abstufungen fähigen, Vorstellung so weit abweichen, daß sie Christum erst später mit der erlösenden Kraft ausgestattet werden lassen, so lange diese nur etwas von der bloßen Mittheilung der Lehre und der Lebensordnung verschiedenes ist. Denkt man sich aber Christum ganz nach der Analogie der andern Religionsstifter: so läßt sich die Eigenthümlichkeit des Christenthums dann nur an dem Inhalt der Lehre und Lebensordnung festhalten, und die drei monotheistischen Glaubensweisen bleiben nur getrennt, in sofern jede bei dem was sie empfangen hat unverbrüchlich fest hält. Wären sie nun aber zugleich noch der Vervollkommnung fähig, und sollten sie wol auch können die besseren Lehren und Ordnungen des Christenthums früher oder später selbst finden: so wäre dann der innere Unterschied ganz aufgehoben. Soll endlich auch die christliche Kirche über das von Christo empfangene ebenfalls hinausgehen: so bleibt nichts anderes für Christum übrig, als daß er ein ausgezeichneter Entwikklungspunkt wäre, ein solcher jedoch nur, daß es eben so gut eine Erlösung von ihm giebt als eine Erlösung durch

ihn. Und da das vervollkommnende Princip nur die Vernunft sein kann: so würde sofern diese überall dieselbe ist, jeder Unterschied zwischen dem fortschreitenden Christenthum und den fortschreitenden andern monotheistischen Glaubensweisen allmählich verschwinden, und es würde ihnen insgesammt in ihrer Eigenthümlichkeit nur eine auf eine bestimmte Periode beschränkte Gültigkeit zukommen.

Auf diese Weise läßt sich der Unterschied bestimmen zwischen zwei weit auseinander gehenden Auffassungen des Christenthums, zugleich aber werden auch die Uebergänge von der einen zur andern anschaulich. Wenn die leztere jemals als Gesammtlehre aufträte: so würde sich eine solche Gemeinschaft vielleicht selbst von den übrigen christlichen Gemeinschaften sondern, wofern aber nicht, doch als eine christliche anerkannt werden können, wenn sie sich nicht selbst dafür ausgäbe, schon wirklich von dem Bedürfniß einer Anhänglichkeit an Christum erlöst zu sein. Vielweniger ist Einzelnen, die sich dieser Ansicht nähern ihr Antheil an der christlichen Gemeinschaft abzusprechen, so lange sie selbst begehren, sich mit derselben und durch dieselbe in der Lebendigkeit des Gottesbewußtseins zu erhalten.

5. Die Entwikklung dieser Reihe wird hoffentlich dem zur Bestätigung dienen, was hier aufgestellt worden ist um das unterscheidende des Christenthums zu bestimmen, indem wir, als geschähe es versuchsweise, aus allem, was sich in der christlichen Frömmigkeit gemeinsames findet, dasjenige herauszugreifen suchten, wodurch sich das Christenthum zugleich am bestimmtesten äußerlich absondert; wobei wir von der Nothwendigkeit geleitet wurden die innere Eigenthümlichkeit und die äußere Abgrenzung im Zusammenhang zu sehen. Vielleicht läßt sich in einer allgemeinen Religionsphilosophie, auf welche dann, wenn sie gehörig anerkannt wäre, die Apologetik sich würde berufen können, der innere Charakter des Christenthums an und für sich auf eine solche Weise darstellen, daß dadurch dem Christenthum sein besonderes Gebiet in der religiösen Welt sicher gestellt würde. Dazu würde indeß gehören, daß alle Hauptmomente des frommen Bewußtseins systematisirt würden, und aus ihrem Verhältniß gezeigt, welche darunter solche sind, auf die die andern können bezogen und die selbst in allen andern können mitgesezt sein. Zeigte sich dann, daß dasjenige, welches wir durch den Ausdrukk Erlösung bezeichnen, ein solches wird, sobald in eine Region, wo das Gottesbewußtsein gebunden ist, eine es befreiende Thatsache eintritt:

so wäre dann das Christenthum als eine eigenthümliche Glaubensform sicher gestellt, und in gewissem Sinne construirt. Indeß würde selbst dieses kein Beweis des Christenthums zu nennen sein, indem auch die Religionsphilosophie keine Nöthigung aufstellen könnte, weder eine bestimmte Thatsache als erlösend anzuerkennen, noch auch einem Moment, das ein centrales sein kann, diese Stellung in dem eigenen Bewußtsein wirklich einzuräumen. Noch weniger kann das hier dargestellte darauf Anspruch machen ein solcher Beweis zu sein, da hier dem eingeschlagenen Gange gemäß, und da wir nur von geschichtlicher Betrachtung ausgehn konnten, darauf verzichtet werden mußte auch nur soviel zu leisten, als in einer durchgeführten Religionsphilosophie geschehen kann. Es leuchtet auch an und für sich ein, daß ein fremder Glaubensgenosse durch die obige Darstellung vielleicht vollkommen kann überzeugt werden, das hier dafür aufgestellte sei das eigenthümliche Wesen des Christenthums, ohne daß dieses selbst dadurch für ihn Wahrheit bekäme, so daß er sich gedrungen fände es anzunehmen. Vielmehr wie sich hier alles auf die Dogmatik bezieht und diese nur für die Christen ist: so ist auch diese Darstellung nur für diejenigen die im Christenthum leben und sie soll nur zum Behuf der Dogmatik Anleitung geben, um Aussagen über irgend ein frommes Bewußtsein zu unterscheiden, ob sie christlich sind oder nicht, und ob sich das christliche stark und deutlich in ihnen ausspricht oder mehr schwankend. Auf jeden Beweis für die Wahrheit oder Nothwendigkeit des Christenthums verzichten wir vielmehr gänzlich, und sezen dagegen voraus, daß jeder Christ, ehe er sich irgend mit Untersuchungen dieser Art einläßt, schon die Gewißheit in sich selbst habe, daß seine Frömmigkeit keine andere Gestalt annehmen könne als diese.

§. 12. Das Christenthum steht zwar in einem besonderen geschichtlichen Zusammenhange mit dem Judenthum; was aber sein geschichtliches Dasein und seine Abzwekkung betrifft, so verhält es sich zu Judenthum und Heidenthum gleich.

1. Unter Judenthum werden hier zunächst die mosaischen Institutionen verstanden, als Vorbereitung dazu aber auch alles schon früher in Uebung gekommene, was die Absonderung des Volks begünstigte. Mit diesem nun hängt das Christen-

thum dadurch geschichtlich zusammen, daß Jesus unter dem jüdischen Volk geboren ist, wie denn ein allgemeiner Erlöser nicht wol anders als aus einem monotheistischen Volke, sobald ein solches vorhanden war, entsprießen konnte. Aber man darf sich auch den geschichtlichen Zusammenhang nicht zu ausschließend vorstellen. Denn die religiöse Denkart des Volkes war zur Zeit der Erscheinung Christi schon nicht mehr ausschließend auf Moses und die Propheten basirt, sondern mannigfaltig umgebildet durch nicht jüdische Elemente, welche es während und nach der babylonischen Zerstreuung aufgenommen hatte. Und so war auf der andern Seite auch das hellenische und römische Heidenthum auf mancherlei Weise monotheistisch vorbereitet, und dort die Erwartung auf eine neue Gestaltung aufs äußerste gespannt; so wie im Gegentheil unter den Juden die messianischen Verheißungen theils aufgegeben waren theils mißverstanden. So daß wenn man alle geschichtlichen Verhältnisse zusammenfaßt, der Unterschied weit geringer ausfällt, als auf den ersten Anblikk scheint Und die Abstammung Christi aus dem Judenthum wird dadurch sehr aufgewogen, daß eines Theils soviel mehr Heiden als Juden zum Christenthum übergingen, theils auch das Christenthum nicht einmal diese Aufnahme unter den Juden würde gefunden haben, wenn sie nicht von jenen fremden Elementen durchdrungen gewesen wären.

2. Das Christenthum verhält sich vielmehr gleich zum Judenthum und zum Heidenthum, sofern von beiden zu demselben übergegangen werden soll als zu einem andern. Der Sprung scheint freilich größer zu sein vom Heidenthum, sofern dieses erst mußte monotheistisch geworden sein um christlich zu werden; allein beides war doch nicht gesondert, sondern der Monotheismus wurde nun gleich den Heiden unter der Gestalt des Christenthums gegeben, wie früher unter der des Judenthums. Wogegen die Forderung an den Juden, sich nicht auf das Gesez zu verlassen und die abrahamitischen Verheißungen anders aufzufassen, auch nicht geringer war. Wenn wir sonach annehmen müssen, daß die christliche Frömmigkeit, wie sie sich gleich anfangs gestaltet, nicht aus der jüdischen weder damaliger noch früherer Zeit zu begreifen ist: so kann man auch das Christenthum auf keine Weise als eine Umbildung oder erneuernde Fortsezung des Judenthums ansehn. Wenn freilich Paulus den Glauben des Abraham als das Urbild des christlichen Glaubens ansieht, und das mosaische Gesez nur als etwas zwischen eingeschobenes dar-

stellt:[1] so könnte man allerdings daraus schließen, daß er das Christenthum als eine Erneuerung jenes ursprünglichen und reinen abrahamitischen Judenthums darstellen wollte. Allein seine Meinung war auch nur, daß sich Abrahams Glaube zu der Verheißung eben so verhalten habe wie der unsrige zur Erfüllung, keinesweges aber daß dem Abraham die Verheißung eben dasselbe gewesen sei wie uns die Erfüllung. Wo er aber ausdrücklich von dem Verhältniß der Juden und Heiden zu Christo redet, da stellt er es auch ganz als dasselbige dar,[2] Christum als denselbigen für beide, und beide als gleich sehr von Gott entfernt, und also Christi bedürftig. Verhält es sich nun gleich zum Judenthum wie zum Heidenthum: so kann es auch nicht mehr eine Fortsezung des Judenthums sein als es eine des Heidenthums ist; sondern komme einer her von dem einen oder von dem andern, so wird er was seine Frömmigkeit betrifft ein neuer Mensch. Die Verheißung an Abraham aber, sofern sie in Christo erfüllt worden ist, wird doch nur so dargestellt, als habe sie ihre Beziehung auf Christum gehabt lediglich in dem göttlichen Rathschluß, nicht in dem frommen Selbstbewußtsein des Abraham und der Seinigen. Und da wir die Selbigkeit einer frommen Gemeinschaft nur da anerkennen können, wo dieses Bewußtsein gleichmäßig gestaltet ist: so können wir auch eben so wenig eine Identität anerkennen zwischen dem Christenthum und dem abrahamitischen Judenthum als dem späteren oder dem Heidenthum. Und weder kann man sagen jenes reinere ursprüngliche Judenthum habe die Keime des Christenthums so in sich getragen, daß sie sich durch natürliches Fortschreiten ohne Dazwischentreten eines Neuen aus demselben würden entwikkelt haben, noch auch daß Christus selbst so in dieser Fortschreitung liege, daß ein neues gemeinsames Leben und Dasein mit ihm nicht beginnen könne.

3. Die weit verbreitete Annahme einer einzigen Kirche Gottes von Anbeginn des Menschengeschlechtes bis zum Ende desselben widerspricht unserm Saz mehr scheinbar als in der That. Denn wenn in diesen Einen Zusammenhang göttlicher Heilsordnung auch das mosaische Gesez gehört: so muß man nach bewährten christlichen Lehrern die hellenische Weltweisheit, zumal die nach dem Monotheismus strebende, ebenfalls

[1] Gal. 3, 9. 14. 23—25.
[2] Röm. 2, 11. 12. 3, 21—24. 2. Kor. 5. 16. 17. Eph. 2, 13—18.

dahin rechnen;[1] und doch kann man nicht ohne die Eigenthümlichkeit des Christenthums ganz aufzuheben behaupten, daß die Lehre desselben mit der heidnischen Weltweisheit Ein Ganzes bilde. Wenn auf der andern Seite diese Lehre von der Einen Kirche vorzüglich darauf ausgeht die unbeschränkte auch auf die vergangene Zeit wirksame Beziehung Christi auf alles menschliche auszusprechen: so ist dies eine Abzwekkung, über welche hier noch nicht geurtheilt werden kann, mit der aber unser Saz sehr wol zusammen besteht. Und so wird auch schon in der Prophetie dem neuen Bund ein von dem alten verschiedener Charakter beigelegt,[2] wie denn dieser gerade Gegensaz die innere Trennung auf das bestimmteste ausspricht. Daher ist die Regel aufzustellen, daß für den christlichen Gebrauch fast alles übrige im alten Testament nur Hülle dieser Weissagung ist, und dasjenige den wenigsten Werth hat, was am bestimmtesten jüdisch ist. So daß wir nur diejenigen unserer frommen Erregungen mit einiger Genauigkeit in alttestamentischen Stellen können wiedergegeben finden, welche mehr allgemeiner Natur sind und nicht sehr eigenthümlich christlich ausgebildet; die es aber sind, für die werden alttestamentische Sprüche kein geeigneter Ausdrukk sein, wenn wir nicht einiges daraus hinweg denken und anderes hineinlegen. Und dies in Rechnung gebracht, werden wir gewiß eben so nahe und zusammenstimmende Anklänge auch in den Aeußerungen des edleren und reineren Heidenthums antreffen. Wie denn auch die älteren Apologeten sich nicht minder gern auf messianische Weissagungen beriefen, die sie für heidnisch hielten, und also auch dort ein Hinstreben der menschlichen Natur nach dem Christenthum anerkannten.

§. 13. Die Erscheinung des Erlösers in der Geschichte ist als göttliche Offenbarung weder etwas schlechthin übernatürliches noch etwas schlechthin übervernünftiges.

1. Was Offenbarung anlangt, so ist bereits oben[3] zugestanden, daß kein Anfangspunkt eines eigenthümlich gestalteten

[1] Εἰκότως οὖν Ἰουδαίοις μὲν νόμος Ἕλλησι δὲ φιλοσοφία μέχρι τῆς παρουσίας· ἐντεῦθεν δὲ ἡ κλῆσις ἡ καθολικὴ εἰς περιούσιον δικαιοσύνης λαόν. *Clem. Strom. VI p. 823 P.*

[2] Jerem. 31, 31—34

[3] §. 10. Zusaz.

Daseins und noch mehr einer Gemeinschaft zumal einer frommen aus dem Zustande des Kreises zu erklären ist, in welchem er hervortritt und fortwirkt, indem er sonst kein Anfangspunkt wäre, sondern selbst Erzeugniß eines geistigen Umlaufs. Wiewol nun aber sein Dasein über die Natur jenes Kreises hinausgeht, hindert doch nichts anzunehmen, das Hervortreten eines solchen Lebens sei eine Wirkung der unserer Natur als Gattung einwohnenden Entwikklungskraft, welche nach wenn auch uns verborgenen doch göttlichen geordneten Gesezen sich in einzelnen Menschen an einzelnen Punkten äußert, um durch sie die übrigen weiter zu fördern. Wie denn ohne eine solche Annahme an keine Fortschreitung weder theilweise noch im Ganzen des menschlichen Geschlechtes zu denken wäre. Jede ausgezeichnete Begabung eines Einzelnen, durch welchen sich in einem bestimmten Kreise irgend eine geistige Verrichtung neu gestaltet, ist ein solcher Anfangspunkt; und nur je mehr Aeußerungen dieser Art in ihren Wirkungen beschränkt sind nach Zeit und Raum, um desto mehr erscheinen sie auch, wenngleich nicht aus dem vorhandenen erklärbar, doch durch dasselbe bedingt. Wenn man daher alle diese, Jeden in seinem Gebiet, als Heroen bezeichnet, und ihnen eine höhere Begeisterung zuschreibt: so ist dadurch eben dieses angedeutet, daß sie zum Besten des bestimmten Kreises in dem sie erscheinen aus dem allgemeinen Lebensquell befruchtet sind; und daß solche von Zeit zu Zeit erscheinen, müssen wir als etwas gesezmäßiges ansehen, wenn wir überhaupt die menschliche Natur in ihrer höheren Bedeutung festhalten wollen. Alle solche Einzelne sind daher in der Analogie mit dem Begriff der Offenbarung, welcher indeß vorzugsweise nur auf das Gebiet des höheren Selbstbewußtseins angewendet wird. In allen Religionsstiftern auch untergeordneter Stufen, nur daß die von ihnen ausgehende Lehre und Gemeinschaft etwas eigenthümliches und ursprüngliches sein muß, eine solche Begabung anzunehmen wird sich wol niemand weigern. Soll aber dieses in demselben Sinn auf Christum angewendet werden, so würde man zunächst sagen müssen, daß im Vergleich mit ihm alles, was sonst für Offenbarung gehalten werden kann, diesen Charakter wieder verliert, weil alles andere auf bestimmte Zeiten und Räume beschränkt, und alles von solchen Punkten ausgehende doch schon im voraus bestimmt ist in ihm wieder unterzugehn, in Bezug auf ihn also auch kein Sein ist sondern ein Nichtsein, und nur Er dazu gesezt, allmählig das ganze menschliche Geschlecht höher zu

beleben. Denn wer Christum nicht in dieser Allgemeinheit als göttliche Offenbarung annimmt, der kann auch das Christenthum nicht als eine bleibende Erscheinung wollen. Demohnerachtet aber müßte doch behauptet werden, daß auch die strengste Ansicht von dem Unterschiede zwischen ihm und allen andern Menschen nicht hindere zu sagen, daß seine Erscheinung auch als Menschwerden des Sohnes Gottes etwas natürliches sei. Denn zuerst muß doch, so gewiß Christus ein Mensch war, auch in der menschlichen Natur die Möglichkeit liegen, das göttliche, wie es eben in Christo gewesen ist, in sich aufzunehmen. So daß die Vorstellung, die göttliche Offenbarung in Christo müsse auch in dieser Hinsicht etwas schlechthin übernatürliches sein, gar nicht Probe hält; vielmehr erklärt sich selbst das Protevangelium, indem es ja die Vorhersagung Christi unmittelbar an den Fall anknüpft, ganz dagegen, als ob die menschliche Natur irgend unfähig sei, das wiederherstellende göttliche in sich aufzunehmen, und das Vermögen hiezu erst müsse in sie hineingeschaffen werden. Wenngleich aber in der menschlichen Natur nur die Möglichkeit hiezu liegt, mithin das wirkliche Einpflanzen dieses göttlichen in dieselbe nur ein göttlicher also ewiger Akt sein muß: so muß doch zweitens auch das zeitliche Hervortreten dieses Aktes in einer bestimmten einzelnen Person zugleich als eine in der ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur begründete, und durch alles frühere vorbereitete That derselben, somit als die höchste Entwikklung ihrer geistigen Kraft angesehen werden, gesezt auch wir könnten niemals so tief in diese innersten Geheimnisse des allgemeinen geistigen Lebens eindringen, daß wir uns diese allgemeine Ueberzeugung zu einer bestimmten Anschauung entwikkeln könnten. Denn sonst würde es immer nur als göttliche Willkühr zu erklären sein, daß gerade in Jesu und keinem Andern das wiederherstellende göttliche zur Erscheinung gekommen ist; göttliche Willkühr im einzelnen anzunehmen ist aber immer eine anthropopathische Ansicht, für welche auch die Schrift sich nicht erklärt, vielmehr selbst auf die hier aufgestellte Bedingtheit zu deuten scheint.[1]

2. Was nun aber das übervernünftige betrifft, so könnte Christus auf keine Weise der Gesammtheit der Menschen als Erlöser gegenüberstehen, wenn diejenigen seiner Lebensmomente, durch welche er die Erlösung vollbringt, aus der allen Andern gleichmäßig einwohnenden Vernunft zu erklären

[1] Gal. 4, 4

wären, weil dann diese Zustände auch in den Andern müßten vorkommen, und also auch sie die Erlösung bewirken können. Wenn nun eben so auch in den Erlösten Gemüthszustände gesezt sind als nur durch seine Mittheilung oder Einwirkung bedingt, und ohne dieses könnte man nicht sagen, daß eine Erlösung an ihnen vollbracht sei: so sind mithin auch diese nicht aus der ihnen von ihrer Geburt her einwohnenden Vernunft allein zu erklären, wenngleich diese dazu unumgänglich nothwendig gehört, da an einer vernunftlosen Seele solche Zustände niemals sein können. Sonach ist allerdings übervernünftiges in dem Erlöser und den Erlösten, mithin in dem ganzen Umfange des Christenthums gesezt: und wer dies auf keine Weise erkennen wollte, der könnte auch die Erlösung nicht im eigentlichen Sinne verstehen und das Christenthum nur für eine bis auf besseres bestehende Anstalt zur Ueberlieferung der Einflüsse einer besonders in der Form des Selbstbewußtseins vorzüglich erregten menschlichen Vernunft gelten lassen. Diese Uebervernünftigkeit wird auch fast ohne Ausnahme in den Aeußerungen derer die sich zu Christo bekennen anerkannt und unter verschiedenen Formen ausgedrükkt als eine ursprüngliche oder später eingetretene beharrliche oder auf einen Moment eingeschränkte Einwohnung Gottes oder des λόγος in Christo und als ein Bewegtsein der Erlösten von dem heiligen Geist. Sezen wir aber auch die höchste Differenz zwischen diesem übervernünftigen und der gemeinen menschlichen Vernunft: so kann doch niemals dies übervernünftige, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen, als ein schlechthin solches aufgestellt werden. Denn das höchste Ziel, welches gesezt wird von diesen Wirkungen der Erlösung, ist doch immer ein solcher Zustand des Menschen, welcher nicht nur die vollkommenste Anerkennung auch der gemeinen menschlichen Vernunft erhielte, sondern in welchem auch was der göttliche Geist wirkt, und was die menschliche Vernunft selbst in demselben Individuum überall nicht kann unterschieden werden. Indem also alsdann die Vernunft gänzlich eins mit dem göttlichen Geist ist, so kann der göttliche Geist selbst als die höchste Steigerung der menschlichen Vernunft gedacht werden, und die Differenz zwischen beiden als aufgehoben. Eben so aber ist auch schon im ersten Anfang alles was den Bewegungen des göttlichen Geistes widerspricht, auch das was der menschlichen Vernunft widerstreitet, indem auch sonst nicht könnte ein Bewußtsein von Erlösungsbedürftigkeit in dem Menschen sein, ehe jene

Wirkungen eintreten, und zwar ein solches welches durch dieselben befriediget wird. Ist also in der menschlichen Vernunft selbst schon auf gewisse Weise das gesezt, was durch den göttlichen Geist hervorgebracht wird: so geht er wenigstens in dieser Beziehung nicht über dieselbe hinaus. Was nun von den Erlösten gilt, das ist eben so auch von dem Erlöser zu sagen, indem auch diejenigen, die keine Art von göttlicher Einwohnung in ihm annehmen, doch dieselben Thätigkeiten Vorstellungen und Lebensregeln, die Andere aus jener erklären, ihrerseits als das höchste vernünftige preisen, und also mit ihrer menschlichen Vernunft billigend auffassen, welche Auffassung wiederum jene nicht tadeln oder verwerfen, sondern ebenfalls billigend anerkennen.

Zusaz. Zufolge der hier zum Grunde gelegten Ansicht von der Frömmigkeit ist das eigenthümliche Sein des Erlösers und der Erlösten in ihrem Zusammenhange mit ihm der ursprüngliche Siz jener Frage von dem übernatürlichen und unvernünftigen im Christenthum; so daß irgend etwas übernatürliches oder übervernünftiges zuzulassen, was nicht mit der Erscheinung des Erlösers zusammenhinge, sondern ein anderes ursprüngliches für sich wäre, gar kein Grund vorhanden ist. Gewöhnlich wird sie behandelt theils in Beziehung auf die einzelnen Thatsachen, für welche das übernatürliche besonders in Anspruch genommen wird, von welchen hier noch nicht die Rede sein kann, theils in Beziehung auf die christlichen Lehren, welche für uns nichts anderes sind als die Aussagen über jenes Selbstbewußtsein und dessen Zusammenhang. Wenn aber das übervernünftige in dem christlichen Selbstbewußtsein darin besteht, daß es, so wie es ist, nicht durch die Thätigkeit der Vernunft kann hervorgebracht werden: so folgt daraus noch gar nicht, daß die Aussagen über dieses Selbstbewußtsein auch müßten übervernünftig sein. Denn in demselben Sinn wie das christliche Selbstbewußtsein ist auch die ganze Natur übervernünftig, und doch nennen wir unsere Aussagen über dieselbe keineswegs eben so, sondern rein vernünftig. Das ganze Verfahren, die Aussagen über unser frommes Selbstbewußtsein aufzunehmen, ist aber eben so ein rein vernünftiges wie jenes, und der Unterschied nur der, daß dieses objektive Bewußtsein nur dem ursprünglich gegeben ist, welcher von der Natur afficirt ist, jenes Selbstbewußtsein aber nur dem, welcher von dem Erlöser auf die seinen Bekennern eigenthümliche Art afficirt ist. Hieraus nun geht von selbst hervor, was von der herrschenden Ansicht zu halten ist,

als ob die christliche Lehre zum Theil aus vernünftigen, und zum Theil aus übervernünftigen Säzen bestehe. Das zwar leuchtet schon von selbst ein, daß dies nur eine Nebeneinanderstellung sein könne, keineswegs aber beiderlei Säze ein Ganzes bilden; denn zwischen vernünftigem und übervernünftigem kann kein Zusammenhang statt haben. Auch sieht man dies ziemlich deutlich an allen Behandlungen der christlichen Lehre, welche sich in eine natürliche, nicht nur innerhalb sondern auch außerhalb des Christenthums als rein vernünftig gültige und in eine positive nur innerhalb desselbigen gültige übervernünftige Theologie theilen; denn beide sind und bleiben dann von einander gesondert. Der Schein aber, als ob eine solche Vereinigung thunlich wäre, entsteht daher, daß es allerdings christliche Säze giebt, in denen das eigenthümlich christliche bedeutend zurükktritt, so daß sie auch in der Beziehung für rein vernünftig können gehalten werden, in welcher die andern für übervernünftig gelten. Wäre indeß jenes eigenthümliche gar nicht in ihnen: so wären sie freilich auch keine christlichen Säze. Das Wahre von der Sache ist daher dieses, daß alle christlichen Säze in einer Beziehung übervernünftig sind, in einer andern aber auch alle vernünftig; übervernünftig aber sind sie in derselben Beziehung, in der auch alles erfahrungsmäßige übervernünftig ist, wie es denn auch eine innere Erfahrung ist, auf welche sie alle zurükkgehn, nämlich daß sie auf einem Gegebenen beruhen, und ohne dieses nicht hätten können durch Ableitung oder Zusammensezung aus allgemein anerkannten und mittheilbaren Säzen entstehen. Sonst müßte man ja auch jeden Menschen, ohne daß ihm irgend etwas begegnet sei, zum Christen unterrichten und demonstriren können. Daher gehört zu dieser Uebervernünftigkeit auch, daß eine wahre Aneignung der christlichen Säze nicht auf wissenschaftliche Weise erfolgen kann, also ebenfalls außer der Vernunft liegt; sondern sie erfolgt nur, sofern Jeder selbst hat wollen die Erfahrung machen, wie ja alles einzelne und eigenthümliche nur kann durch die anschauenwollende Liebe aufgefaßt werden. In diesem Sinne also ist die ganze christliche Lehre übervernünftig. Wird aber danach gefragt, ob die Säze, welche die christlichen Gemüthszustände und deren Zusammenhang ausdrükken, nicht denselben Gesezen der Begriffsbildung und Verknüpfung unterworfen sind, wie alles gesprochene, so daß je vollkommner in einer solchen Darstellung diesen Gesezen genügt ist, um desto mehr auch Jeder genöthigt werde richtig aufzufassen was gedacht und gemeint ist, wenn-

gleich er sich von der Wahrheit der Sache, weil es ihm an der inneren Grunderfahrung fehlt, nicht überzeugen kann: so muß in diesem Sinne alles in der christlichen Lehre durchaus vernunftmäßig sein. Sonach ist die Uebervernünftigkeit aller einzelnen christlichen Lehrsäze der Maaßstab, wonach man beurtheilen kann, ob sie auch das eigenthümlich christliche mit aussprechen, und wiederum die Vernunftmäßigkeit derselben die Probe, inwiefern das Unternehmen die innern Gemüthserregungen in Gedanken zu übertragen gelungen ist oder nicht; die Behauptung aber, es könne nicht verlangt werden, dasjenige vernunftmäßig darzustellen, was über die Vernunft hinausgehe, erscheint nur als eine Ausflucht, wodurch die etwanige Unvollkommenheit des Verfahrens soll bemäntelt werden, so wie die entgegengesezte es müsse in christlicher Lehre alles in jedem Sinn aus der Vernunft zu begründen sein, nur den Mangel an der eignen Grunderfahrung zu bedekken gemeint ist.

Die gewöhnliche Formel, daß das übervernünftige im Christenthum nicht dürfe widervernünftig sein, scheint dasselbe besagen zu sollen wie unser Saz. Denn es liegt darin auf der einen Seite das Anerkenntniß des übervernünftigen, auf der andern die Aufgabe das nicht widervernünftige darin nachzuweisen, was nur durch die Vernunftmäßigkeit der Darstellung erreicht werden kann.

§. 14. Es giebt keine andere Art an der christlichen Gemeinschaft Antheil zu erhalten, als durch den Glauben an Jesum als den Erlöser.

1. An der christlichen Gemeinschaft Antheil haben heißt in der Stiftung Christi die Annäherung suchen an den oben[1] beschriebenen Zustand schlechthiniger Leichtigkeit und Stätigkeit frommer Erregungen. Denn aus einem anderen als diesem Grund kann niemand in der christlichen Kirche sein wollen. Da nun aber jeder nur vermittelst eines eigenen freien Entschlusses hineintreten kann; so muß diesem die Gewißheit vorangehn, daß durch die Einwirkung Christi der Zustand der Erlösungsbedürftigkeit aufgehoben und jener herbeigeführt werde, und diese Gewißheit ist eben der Glaube an Christum. Dieser Ausdrukk nämlich bezeichnet überall, auf unserm Ge-

[1] §. 5, 4.

biete nur die einen Zustand des höheren Selbstbewußtseins begleitende Gewißheit, die mithin eine andere, eben deshalb aber auch keine geringere ist, als diejenige, welche das objective Bewußtsein begleitet. In demselben Sinn war schon oben[1] die Rede von dem Glauben an Gott, der nichts anders war, als die Gewißheit über das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als solches, d. h. als durch ein außer uns gesetztes Wesen bedingt und unser Verhältniß zu demselben ausdrükkend. Der in Rede stehende Glaube aber ist eine rein thatsächliche Gewißheit, aber die einer vollkommen innerlichen Thatsache. Sie kann nämlich nicht eher in einem Einzelnen sein, bis in ihm durch einen Eindrukk, den er von Christo empfängt, ein Anfang wenn auch nur ein unendlich kleiner eine reale Ahnung gesezt ist von der Aufhebung des Zustandes der Erlösungsbedürftigkeit. Der Ausdrukk Glaube an Christum ist hier aber so wie dort Glaube an Gott die Beziehung des Zustandes als Wirkung auf Christum als Ursache. So beschreibt ihn auch Johannes. So haben sich von Anfang an nur diejenigen an Christum zu seiner neuen Gemeinschaft angeschlossen, deren frommes Selbstbewußtsein als Erlösungsbedürftigkeit ausgeprägt war, und welche nun der erlösenden Kraft Christi bei sich gewiß wurden.[2] So daß je stärker Beides in Jemandem hervortrat, desto mehr auch er selbst helfen konnte durch Darlegung der Thatsache, wozu die Schilderung Christi und seiner Wirksamkeit mit gehörte, dieselbe innere Erfahrung in Anderen hervorzurufen. In welchen dies nun geschah, die wurden gläubig, die Andern nicht[3]. Hierin hat nun auch seitdem immer das Wesen aller unmittelbaren christlichen Verkündigung bestanden, die sich immer nur als Zeugniß gestalten kann; Zeugniß von der eigenen Erfahrung, welches die Lust in Andern erregen sollte, dieselbe Erfahrung auch zu machen. Der Eindrukk aber, den Alle späteren auf diesem Wege bekamen von dem durch Christum bewirkten, nämlich von dem durch ihn mitgetheilten gemeinsamen Geiste und von der ganzen Gemeinschaft der Christen, unterstüzt durch die geschichtliche Darstellung seines Lebens und Wesens, war eben derselbe Eindrukk, den die Zeitgenossen unmittelbar von ihm empfingen. Daher auch die, welche ungläubig blieben, nicht deshalb getadelt wurden, weil sie sich etwa durch Gründe nicht hätten bewegen

[1] §. 4, 4.
[2] Joh. 1, 45. 46. 6, 68. 69. Matt. 16, 15—18.
[3] Ap. Gesch. 2, 37. 41.

lassen, sondern nur wegen des Mangels an Selbsterkenntniß, welcher zum Grunde liegen muß, wo sich eine Unfähigkeit zeigt den wahr und richtig dargestellten Erlöser als solchen anzuerkennen. Diesen Mangel an Selbsterkenntniß, d. h. an Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit, stellte aber schon Christus selbst dar als die Grenze seiner Wirksamkeit. Und so ist der Grund des Unglaubens zu allen Zeiten derselbe, wie auch der Grund des Glaubens derselbe ist.

2. Es ist wol für sich klar, und nicht nöthig sich deshalb auf die vielen immer vergeblich angestellten Versuche zu berufen, daß es nicht möglich ist, die Nothwendigkeit der Erlösung jemanden anzudemonstriren; sondern wer sich durch sich selbst beruhigen kann, der wird auch immer ein Mittel finden auszuweichen. Und eben so wenig kann, wenn das Selbstbewußtsein hiefür gewekkt ist, demonstrirt werden, daß Christus der Einzige ist, der die Erlösung bewirken kann. Sondern wie zu seinen Zeiten Viele zwar an eine bevorstehende Erlösung glaubten, ihn aber doch nicht aufnahmen: so läßt sich auch bei einer richtigeren Vorstellung von dem, was anzustreben ist, nicht einsehn, wie nun bewiesen werden könnte, daß ein Einzelner im Stande ist die gewünschte Wirkung hervorzubringen, da es hiebei auf die Größe der geistigen Kraft ankommt, für die es keine Rechnungsart giebt, und, auch wenn es eine gäbe, doch noch etwas müßte gegeben sein um die Rechnung anzulegen. Ja auch nicht einmal im Allgemeinen, daß eine solche Erlösung kommen müsse, kann bewiesen werden, wenn auch eine gemeinsame Erkenntniß davon wie die Menschen sind nicht nur sondern auch wie Gott ist gegeben wäre; sondern jede Sophistik hätte den freiesten Spielraum entgegengesezes zu folgern aus denselben Angaben, je nachdem die Absicht Gottes mit den Menschen so gedacht wird oder so. — Muß es nun aber bei der eben beschriebenen Art der Gewißheit bleiben, und ist der Glaube nichts anders als die anfangende Erfahrung von der Stillung jenes geistigen Bedürfnisses durch Christum: so kann es noch sehr verschiedene Arten geben, wie Bedürfniß und Hülfe erfahren wird, und sie werden doch alle Glaube sein. Und auch das Bewußtsein des Bedürfnisses kann schon lange vorher vorhanden sein, oft kann es auch erst durch den Gegensaz, den die Vollkommenheit Christi zu dem eignen Zustande bildet, vollständig gewekkt werden, und also beides zugleich entstanden sein das höchste Bewußtsein des Bedürfnisses und der Anfang der Befriedigung.

3. Wenn nun doch in der Schrift selbst öfter Beweisführungen erwähnt werden, deren sich die Zeugen des Evangeliums bedient haben:[1] so wird doch nie behauptet, daß der Glaube aus der Beweisführung entstanden sei, sondern aus der Verkündigung. Jene Beweise wurden immer nur bei den Juden angewendet in Bezug auf die unter ihnen vorhandenen Vorstellungen von dem verheißenen Messias, um den hieraus enstandenen Widerspruch gegen das Zeugniß abzuweisen oder einem solchen zuvorzukommen. Für Zeugen Christi aus den Juden und vor den Juden war dies eine unerläßliche Vertheidigung. Mochten sie nun behaupten, daß sie selbst schon immer keine andere Erlösung als eine solche erwartet hatten, oder daß ihre Erwartungen durch die Erscheinung und die Einwirkung Christi umgebildet worden seien: so mußten sie entweder dem ganzen Judenthum absagen, wozu sie keine Anweisung hatten, oder nachweisen, daß die prophetischen Darstellungen auf diesen Jesum als Erlöser anwendbar seien. Wollen wir es anders ansehen: so würde der Glaube der Heidenchristen nicht derselbe gewesen sein, wie der der Judenchristen; und so wäre auch nicht aus Zweien wahrhaft Eins geworden, sondern die Heiden hätten erst müssen Juden werden, um dann durch die Autorität der Propheten zum Christenthum gebracht zu werden.

Zusaz. Unser Saz, indem er von keiner Vermittlung weiter etwas aussagt zwischen dem Glauben und dem Antheil haben an der christlichen Gemeinschaft, will sonach auch dafür angesehen sein beides unmittelbar zu verbinden, so daß mit dem Glauben jener Antheil auch von selbst gegeben ist, nicht nur soweit dies von der Selbstthätigkeit des gläubig gewordenen, sondern auch so weit es von der der Gemeinschaft abhängt, als von welcher ja das Zeugniß um den Glauben zu erwekken ausgegangen war. Indem er aber den ganzen Verlauf zwischen diesen beiden Gliedern dem Zeugniß und der Wirkung desselben abschließt: so will er zugleich alles abschließen, was man unter der Form der Demonstration dem eigentlichen Zeugniß zu Hülfe zu geben, oder wodurch man es gar zu ersezen zu wollen pflegt. Dies ist nun vornehmlich, daß man die Anerkennung Christi herbeiführen will durch die Wunder welche er verrichtet, oder durch die Weissagungen welche ihn vorher verkündigt haben, oder durch die besondere Eigenschaft der ursprünglich über ihn abgelegten

[1] Ap. Gesch. 6, 9 u. 10. und 9, 20—22., auch 18, 27. 28

Zeugnisse, daß sie ein Werk der göttlichen Eingebung seien. Hiebei scheint aber überall mehr oder weniger die Täuschung obzuwalten, daß die Wirksamkeit dieser Umstände irgendwie immer den Glauben schon voraussezt und ihn also nicht hervorbringen kann. — Was nun zuerst die Wunder betrifft, wenn wir das Wort im engeren Sinne nehmen, so daß Weissagung und Eingebung nicht mit dazu gehören, also Erscheinungen im Gebiete der leiblichen Natur, welche aber nicht auf natürliche Weise sollen bewirkt worden sein, mag man nun bei denen stehen bleiben, welche Jesus selbst verrichtet hat, oder auch die hinzunehmen, die in Beziehung auf ihn geschehen sind: so können diese eine solche Anerkennung gar nicht herbeiführen. Denn eines Theils kennen wir diese Wunder nur aus denselben heiligen Schriften — indem die in unreineren Quellen erzählten nie mit aufgeführt werden — welche auch ähnliche Wunder erzählen von solchen, die dem Christenthum gar nicht angehörten, sondern eher zu dessen Gegnern zu zählen sind, ohne daß die Schrift eben Kennzeichen angäbe, um beweisende Wunder von nichtbeweisenden zu unterscheiden. Dann aber bezeugt die Schrift selbst, theils daß der Glaube bewirkt worden ist ohne Wunder, theils aber daß die Wunder ihn nicht bewirkt haben, woraus denn geschlossen werden kann, daß, wo auch in Verbindung mit Wundern, er doch nicht durch die Wunder sondern auf jene ursprüngliche Weise bewirkt worden sei. Hätten also die Wunder den Zwekk gehabt, den Glauben zu bewirken, so hätte Gott die Ordnung der Natur auf eine unwirksame Weise unterbrochen. Daher auch Viele den Zwekk der Wunder nur suchen in der durch sie auf Christum zu lenkenden Aufmerksamkeit, womit aber wiederum das öfter wiederholte Verbot Christi die Wunder nicht weiter bekannt zu machen wenigstens in so weit in Widerspruch steht, daß man ihre Wirksamkeit auf die unmittelbaren Augenzeugen beschränken müßte, so daß auch diese doch jezt nicht mehr statt fände. Endlich aber kann man der Frage nicht entgehen, worauf sich denn der Unterschied gründet, daß wenn uns außer allem Zusammenhang mit einem solchen Glaubensgebiet immerfort so vieles begegnet, was wir nicht natürlich zu erklären vermögen, wir da keineswegs an Wunder denken, sondern nur die Erklärung als ausgesezt ansehen bis zu einer genaueren Kenntniß sowol von der fraglichen Thatsache als auch von den Gesezen der Natur; wo aber im Zusammenhange mit einem aufzustellenden Glaubensgebiet dergleichen

vorkommt, zwar gleich an Wunder gedacht wird, doch aber Jeder nur für sein Glaubensgebiet das Wunder wirklich in Anspruch nimmt, die andern aber für falsch erklärt? Diese Frage nun läßt schwerlich eine andere Antwort zu als diese, daß wir im Allgemeinen einen Zusammenhang zwischen Wundern und der Bildung eines neuen Glaubensgebietes vielleicht sogar so ausschließend annehmen, daß wir nur für diesen Fall Wunder zugeben, daß aber der Glaubenszustand eines Jeden sein Urtheil über das als Wunder angekündigte bestimmt, und also nicht das Wunder den Glauben hervorbringt. Mit jenem allgemeinen Zusammenhang aber scheint es die Bewandniß zu haben, daß wo ein neuer Entwikklungspunkt des geistigen Lebens und zwar ursprünglich des Selbstbewußtseins angenommen wird, auch neue durch die sich kund gebende geistige Kraft vermittelte Erscheinungen in der leiblichen Natur gleichsam erwartet werden, weil nämlich sowol die betrachtenden, als auch die nach außen wirksamen geistigen Zustände immer vom Selbstbewußtsein ausgehen, und durch dessen Erregungen bestimmt werden. Ist also Christus einmal als Erlöser anerkannt, mithin als der Anfang der höchsten Entwikklung der menschlichen Natur auf dem Gebiet des Selbstbewußtseins: so ist es eine natürliche Voraussezung, daß eben weil da, wo ein solches Dasein sich am stärksten mittheilt, auch Geisteszustände vorkommen, die aus dem früheren Sein nicht zu erklären sind, derselbe, der eine so eigenthümliche Wirksamkeit auf die übrige menschliche Natur ausübt, vermöge des allgemeinen Zusammenhanges auch eine eigenthümliche Kraft beweisen werde auf die leibliche Seite der menschlichen Natur und auf die äußere Natur zu wirken. Das heißt, es ist natürlich von demjenigen, der die höchste göttliche Offenbarung ist, auch Wunder zu erwarten: welche Wunder jedoch immer auch nur beziehungsweise so heißen können, da unsere Vorstellungen sowol von der Empfänglichkeit der leiblichen Natur für die Einwirkung des Geistes als auch von der Ursächlichkeit des Willens auf die leibliche Natur eben so wenig abgeschlossen, und eben so einer beständigen Erweiterung durch neue Erfahrungen fähig sind, als unsere Vorstellungen von den leiblichen Naturkräften selbst. Da sich nun im Zusammenhang mit der göttlichen Offenbarung in Christo Erscheinungen zeigten, welche unter diesen Begriff gebracht werden konnten: so war es natürlich, daß sie unter diesen Gesichtspunkt auch wirklich gestellt, und als Bestätigung dafür, daß hier ein neuer Entwikklungspunkt gegeben sei, an-

geführt wurden. Diese Bestätigung wird aber auch nur in sofern wirksam sein, als ein Anfang des Glaubens bereits da ist, sonst würde das Wunder entweder für falsch erklärt werden oder das Verstehen auf eine künftige natürliche Erklärung hinausgesezt. Noch viel weniger aber könnte aus den begleitenden Wundern erwiesen werden, daß das Christenthum die höchste Offenbarung sei, indem ähnliches aus demselben Grunde auch bei untergeordneten Glaubensweisen zu erwarten ist, die Wunder selbst aber sich als solche nicht in höhere und niedere theilen lassen. Ja es bleibt unbenommen, daß ähnliche Erscheinungen auch ohne Zusammenhang mit dem religiösen Gebiet, sei es Entwikklungen anderer Art begleitend oder tiefere Regungen in der leiblichen Natur selbst ankündigend, vorkommen können. So wie auf der andern Seite sich von selbst zu verstehen scheint, daß solche die Offenbarung begleitende übernatürliche Erscheinungen sich in demselben Maaß wieder zurükkziehn, als die neue Entwikklung selbst, von ihrem Anfangspunkt in der äußeren Erscheinung gelöset, sich organisirt hat und so Natur geworden ist. — Nicht anders ist es mit den Weissagungen, wenn man ihnen eine größere Kraft beilegen will als die oben schon zugestandene. Denn bleiben wir bei den Weissagungen der jüdischen Propheten von Christo stehen, wie man denn in späterer Zeit die heidnischen allgemein bei Seite gesezt hat, und von den Weissagungen Christi selbst und der Apostel hier zunächst nicht die Rede sein kann, und wir wollten von diesen prophetischen Aussagen einen stärkeren Gebrauch machen bei Juden selbst: so läßt sich sehr wohl denken daß ein Jude um deswillen könnte Christ werden, weil er zu der Einsicht gelangt, daß sie auf Jesum zu beziehen sind, und daß er dennoch nicht den eigentlichen Glauben hätte noch mithin den wahren Antheil an der christlichen Gemeinschaft, wenn er sich etwa ganz etwas anders dächte dabei, indem er nämlich ein Bedürfniß nach Erlösung noch gar nicht empfände. Sollten aber diese Weissagungen allgemein den Ungläubigen vorgehalten werden, um den Willen in die Gemeinschaft mit Christo zu treten in ihnen zu bewirken: so möchte immer schon vorher ausgemacht sein, daß jene Weissagungen alle als zusammengehörig anzusehn sind, und alle ein einzelnes und zwar ein und dasselbe Subject im Auge haben, denn sonst wäre die Erfüllung ihrer aller in einer und derselben Person eigentlich eine Nichterfüllung, ferner daß sie alle an Christo in Erfüllung gegangen und zwar jede wie sie gemeint war, nicht etwa die sinnbildlich gemeinte

buchstäblich und die buchstäblich gemeinte in einem symbolischen Sinn, denn dies wäre auch keine Erfüllung; die Sache kommt immer darauf hinaus, es soll angenommen werden Jesus sei der Erlöser, weil der Erlöser unter solchen Bestimmungen die sich an ihm finden vorhergesagt worden. Hierbei aber wird ja ein Glaube an die Weissagenden als solche schon vorausgesezt, und es läßt sich nicht absehn, wie ein Ungläubiger außerhalb des Judenthums zu einem solchen kommen sollte; ausgenommen sofern die Eingebung derselben ihm bewiesen würde, wovon unten noch die Rede sein wird. Ohne einen solchen Glauben wäre die Zusammenstellung der Weissagungen und ihrer Erfüllung eine bloße Notiz, die nur für denjenigen einen Antrieb enthalten könnte die Gemeinschaft mit Christo zu suchen, in welchem schon ein Erlösungsbedürfniß vorhanden ist, und zwar nur in so fern das in den Weissagungen sich aussprechende dem seinigen analog ist, zugleich aber das geweissagte in anschaulicher Verbindung damit steht,[1] das heißt in so fern jeder auch selbst hätte aus seinem eignen Bedürfniß heraus dasselbe weissagen können. Der Antrieb könnte aber doch nur darauf gehen die Erfahrung selbst zu machen,[2] und das Gelingen dieses Versuchs würde dann erst der Glaube sein. Und dieser Antrieb kann doch gewiß jezt, wo die That so laut redet, weit stärker und sicherer anderswie gegeben werden, als durch die Weissagungen. Zumal wenn wir bedenken, wie es eigentlich um die oben aufgestellten Voraussezungen steht, daß sich nämlich niemals wird nachweisen lassen, daß jene Propheten Christum, wie er wirklich gewesen ist, und noch weniger das Messianische Reich, so wie es sich wirklich als Christenthum entwikkelt hat, vorhergesehen haben: so muß wol zugegeben werden, daß ein Erweis Christi als Erlösers aus den Weissagungen unmöglich ist, und besonders muß der Eifer zu diesem Zwekk Weissagungen oder Vorbilder aufzufinden, welche sich auf zufällige Nebenumstände in der Geschichte Christi beziehen, nur als ein Mißgriff erscheinen. Man muß daher sehr wohl unterscheiden den apologetischen Gebrauch, welchen die Apostel von den Weissagungen machten in ihrem Verhältniß zu den Juden, und einen allgemeinen Gebrauch den man von ihnen als Beweismittel machen wollte. Wogegen, wenn der Glaube an den Erlöser bereits vorhanden

[1] In diesem Sinne wäre vielleicht das Matth. 12, 19. 20. angeführte die prägnanteste Weissagung.

[2] Joh. 1, 41. 46.

ist, wir mit großem Wohlgefallen auf allen Aeußerungen einer durch frühere an sich unzureichende Offenbarungen geweckten Sehnsucht nach Erlösung verweilen können. Und dies ist die eigentliche allerdings auch stärkende und bestätigende Bedeutung der messianischen Weissagungen, wo auch und in wie dunkle Ahnung verhüllt sie vorkommen, daß sie uns ein Hinstreben der menschlichen Natur nach dem Christenthum entdekken, und daß sie zugleich als das Bekenntniß der Besten und Begeistertsten aus den frühern frommen Gemeinschaften aussprechen, daß diese nur als vorläufige und vorübergehende Anstalten anzusehen sind. Soll nun auch von den Weissagungen im Christenthum die Rede sein: so ist freilich natürlich daß am Anfang der Entwikklung eines neuen Daseins der Blikk noch sehr auf die Zukunft nämlich die Vollendung desselben gerichtet ist, und so begreifen sich die Fragen der Jünger, denen die Antwort, auf deren Grund sie hernach weiter fortgeweissagt haben, nicht ganz versagt werden konnte. Allein die Weissagungen Christi können doch schon deswegen, weil doch anerkannt Andere neben ihm auch geweissagt haben, nicht zum Beweise seiner ganz eigenthümlichen Würde und seiner ausschließlichen Bestimmung als Erlöser dienen. Eben so natürlich ist, daß je mehr sich die neue Heilsordnung als geschichtliche Erscheinung befestigte, um desto mehr auch das Interesse an der Zukunft abnahm, und die Weissagung sich zurükkzog. — Aus alle diesem nun folgt, daß Wunder sowol als Weissagungen, wenn der Glaube an die Offenbarung Gottes in Christo und an die Erlösung durch ihn nicht schon auf dem ursprünglichen Wege durch die Erfahrung als den Beweis des Geistes und der Kraft entstanden ist, ihn nicht hervorbringen können, ja daß dieser Glaube eben so unerschütterlich sein würde, wenn auch das Christenthum weder Weissagungen noch Wunder aufzuweisen hätte. Denn dieser Mangel könnte niemals jenen Beweis widerlegen, und die Erfahrung von dem in der Gemeinschaft mit Christo gestillten Bedürfniß der Täuschung zeihen. Vielmehr würde nichts daraus folgen, als daß jene natürlichen Voraussezungen sich nicht immer bethätigten, sondern grade der Ursprung der vollkommensten Gestaltung des frommen Selbstbewußtseins plözlicher erschienen sei, und strenger abgeschlossen in seinem unmittelbaren Gebiet gewirkt habe. — Was endlich die Eingebung betrifft, so hat dieser Begriff im Christenthum eine durchaus untergeordnete Bedeutung. Denn eine Beziehung desselben auf Christum findet gar nicht statt, indem die göttliche Offenbarung durch

ihn immer, wie sie auch gedacht werde, mit seiner ganzen Existenz identisch gedacht wird, und nicht als fragmentarisch in zerstreuten Augenblikken erscheinend; was aber den Aposteln der Geist gegeben, das führt Christus selbst ganz auf seinen Unterricht zurükk, und diejenigen die durch ihr Zeugniß gläubig wurden, wurden es nicht deshalb, weil dieses durch Eingebung entstanden war, denn davon wußten sie nichts. Der Begriff bezieht sich daher nur theils auf die Propheten des alten Bundes theils auf die Abfassung der neutestamentischen heiligen Schrift, und es ist also hier nur davon zu handeln, in so fern man durch die heilige Schrift, wenn sie erst als eingegeben angenommen wird, den Glauben demonstrativisch erzwingen will. Allein was das alte Testament betrifft, so ist die Prophetie allein ohne Gesez und Geschichte nicht zu verstehen, dies ganze zusammen aber so durchaus theokratisch daß wir zwar darin zwei Pole unterscheiden können, von denen der eine das neue Testament anzieht der andere es abstößt, daß aber abgesehen von dem neuen Testament, wenn es gelänge, was aber doch kaum anders bewerkstelligt werden könnte, als auf ihr eignes Zeugniß hin daß das Wort Gottes zu ihnen geschehen sei, jemanden die prophetische Inspiration glaublich zu machen, daraus doch kein Glaube an Christum als das Ende des Gesezes entwikkelt werden könnte. Vielmehr werden wir die ganze Wahrheit wieder nur aussprechen, wenn wir sagen, wir glauben an die prophetische Eingebung nur um des Gebrauches willen den Christus und die Apostel von den prophetischen Aussprüchen machen. Was aber das neue Testament anlangt, so ist der Glaube an zweihundert Jahre lang mitgetheilt worden, ehe dasselbe in seiner eigenthümlichen Gültigkeit übereinstimmend aufgestellt war, und zwar nicht etwa so daß er in der Zwischenzeit überall durch den Glauben an das alte Testament wäre vermittelt worden, welches bei der großen Menge von Heiden, welche zum Christenthum übergingen ohne vorher judaisirt zu haben, keineswegs der Fall war. Aber auch jezt und vorausgesezt, die Eingebung der neutestamentischen Schriften ließe sich aus ihnen beweisen: so würde dies doch ein möglichst vollkommnes Verständniß dieser Schriften voraussezen, so daß wir doch, theils weil dies nur Wenigen möglich ist, noch einer andern Entstehungsweise des Glaubens bedürften, und also einen zwiefachen Glauben hätten, theils auch immer noch nicht einzusehen ist, wie eine solche objective Ueberzeugung einen Impuls auf das Selbstbewußtsein ausüben könne, so daß nur aus der Erkenntniß,

diejenigen seien inspirirt, welche behaupteten die Menschen seien erlösungsbedürftig und Christus sei ihr Erlöser, diese Behauptung sogleich eine innere Wahrheit für Jeden erhielt. Vielmehr wird diese Ueberzeugung ebenfalls nur einen Antrieb geben zur Erwekkung eines vollständigeren Selbstbewußtseins und zur Erwerbung eines Totaleindrukks von Christo, und erst aus diesen wird dann der Glauben hervorgehn.

IV. Vom Verhältniß der Dogmatik zur christlichen Frömmigkeit.

§. 15. Christliche Glaubenssäze sind Auffassungen der christlich frommen Gemüthszustände in der Rede dargestellt.

Anm. Vergl. §. 3, 5.

1. Alle frommen Erregungen, welcher Art und Stufe der Frömmigkeit sie auch angehören, haben dieses mit allen andern Modificationen des bewegten Selbstbewußtseins gemein, daß sie sich, so wie sie einen gewissen Grad und eine gewisse Bestimmtheit erreicht haben, auch äußerlich kund geben am unmittelbarsten und ursprünglichsten mimisch durch Gesichtszüge und Bewegungen sowol Töne als Gebehrden welche wir als den Ausdrukk derselben betrachten, und auch so schon den Ausdrukk der Andacht von dem einer sinnlichen Fröhlichkeit oder Traurigkeit, nach der Analogie mit dem was Jeder an sich selbst kennt, bestimmt unterscheiden. Ja wir können uns auch denken, daß um die Gemüthszustände selbst festzuhalten und ihnen eine wiederholbare Verbreitung zu geben, zumal wenn sie Mehreren gemeinsam gewesen sind, die Elemente jenes natürlichen Ausdrukks zusammengestellt werden zu heiligen Zeichen und symbolischen Handlungen, ohne daß eben so wahrnehmbar der Gedanke dazwischen getreten wäre. Allein wir können uns kaum einen so niedrigen Entwikklungspunkt des menschlichen Geistes und eine so mangelhafte Ausbildung und einen so sparsamen Gebrauch der Sprache denken, daß nicht zugleich auch schon Jeder, nach der Stufe der Besinnung auf welcher er steht, sich in seinen verschiedenen Zuständen selbst Gegenstand werden sollte, um sie in der Vorstellung aufzufassen und in der Form des Gedankens festzuhalten. Dieses Bestreben nun hat sich von jeher schon auch besonders auf die frommen Gemüthserregungen gerichtet, und dieses in seiner Innerlichkeit an und für sich betrachtet versteht der Saz unter

der Auffassung der frommen Gemüthszustände. Allein wenngleich das Denken auch innerlich nicht ohne den Gebrauch der Sprache von statten geht: so giebt es doch, so lange es bloß innerlich bleibt, schwankende Zustände dieses Verfahrens, welche zwar einigermaßen den Gegenstand bezeichnen, nur so jedoch, daß weder Begriffsgestaltung noch Begriffsverknüpfung, das Wort Begriff auch im weitesten Sinne genommen, fest genug ist um sich mittheilen zu lassen. Erst eine so weit fortgesezte Ausbildung dieses Verfahrens, daß es sich äußerlich in bestimmter Rede darstellen kann, bringt einen wirklichen Glaubenssaz hervor, wodurch die Aeußerungen jenes Bewußtseins sicherer und in größerem Umfang in Umlauf kommen, als durch den unmittelbaren Ausdrukk möglich ist; gleichviel aber, ob der Ausdrukk eigentlich ist oder bildlich, unmittelbar oder nur durch Vergleichung und Begrenzung seinen Gegensaz bezeichnend, immer ist er ein Glaubenssaz.

2. Diese Entwikklungsstufe des Bewußtseins nun sezt das Christenthum überall voraus; die ganze Wirksamkeit des Erlösers selbst war mitbedingt durch die Mittheilbarkeit seines Selbstbewußtseins vermöge der Rede, und auf dieselbe Weise hat sich immer und überall das Christenthum ausgebreitet allein durch die Verkündigung. Jeder Saz, der ein Element der christlichen Verkündigung (κήρυγμα) sein kann, ist auch ein Glaubenssaz, weil er die Bestimmtheit des frommen Selbstbewußtseins als die innere Gewißheit bezeugt. Und jeder christliche Glaubenssaz ist auch ein Theil der christlichen Verkündigung, weil jeder auch die durch die Stiftung Christi zu bewirkende Annäherung an den Zustand der Seligkeit[1] als Gewißheit aussagt. Sehr bald aber zerspaltete sich diese Verkündigung in drei verschiedene Sprachgebiete, die eben soviel verschiedene Formationen von Glaubenssäzen darbieten, das dichterische, das rednerische, welches sich theils mehr bestreitend und empfehlend nach außen, theils mehr asketisch und auffordernd nach innen wendet, endlich das darstellend belehrende. Aber wie schon das Verhältniß der Mittheilung durch die Rede zu der durch symbolische Handlung ein sehr verschiedenes ist nach Zeit und Ort, die erste immer zurükkgetreten ist in der morgenländischen Kirche, denn auch ein fest und unveränderlich gewordener Buchstabe nähert sich in seiner Wirkungsart weit mehr der symbolischen Handlung als der

[1] S. §. 5, 4.

freien Rede, und immer mehr hervorgetreten in der abendländischen Kirche: so ist es auch auf dem Gebiete der Rede selbst mit jenen verschiedenen Mittheilungsweisen. In welchem Verhältniß sie gegen einander stehen, und wie reichlich überhaupt und in wie lebendigem Verkehr sie sich entfalten, wie sie sich von einander nähren und mannigfaltig in einander übergehen, das legt nicht sowol ein Zeugniß ab von dem Grade der Frömmigkeit, sondern vielmehr von dem Charakter einer Gesellschaft und von ihrem Gereiftsein zur Besinnung und Betrachtung. Diese Mittheilung ist also auf der einen Seite schon etwas anderes als die Frömmigkeit selbst, wiewol diese eben so wenig als irgend anderes menschliche ganz getrennt von aller Mittheilung gedacht werden kann; auf der andern Seite aber haben die Glaubenssäze aller Form ihren lezten Grund so ausschließend in den Erregungen des frommen Selbstbewußtseins, daß, wo diese nicht sind, auch jene nicht entstehen können.

§. 16. Dogmatische Säze sind Glaubenssäze von der darstellend belehrenden Art, bei welchen der höchst mögliche Grad der Bestimmtheit bezwekkt wird.

Anm. Vgl. §. 3, 4. 5. und §. 13, 1. 2.

1. Der dichterische Ausdrukk ruht ursprünglich immer auf einem rein von innen heraus erhöhten Lebensmoment einem Moment der Begeisterung; der redneriſche auf einem von außen erhöhten, einem Moment des bewegten Interesse, welches auf einen bestimmten einzelnen Erfolg ausgeht. Jener ist rein darstellend, und stellt in allgemeinen Umrissen Bilder und Gestalten auf, die jeder Hörer sich auf seine eigenthümliche Weise ergänzt Der redneriſche ist rein bewegend, und hat es seiner Natur nach am meisten mit solchen Sprachelementen zu thun, welche das mehr und minder aufnehmend in größerem und geringerem Umfang können aufgefaßt werden, zufrieden wenn sie nur im entscheidenden Augenblikk das höchste leisten, gesezt auch daß sie hierin sich selbst erschöpfend in der Folge geringer erschienen. Beiden eignet also eine andere Vollkommenheit als die in unserm Saz beschriebene logische oder dialektische. Wir können uns aber dennoch beide als ursprünglich denken in jeder religiösen Gemeinschaft, und so auch in der christlichen Kirche, sofern wir jedem darin einen Antheil beilegen an dem Beruf der Verkündigung. Denn wie sich Einer in einem Zustand unge-

wöhnlich erhöhten frommen Selbstbewußtseins befindet, wird er sich berufen fühlen zur dichterischen Darstellung, als welche am unmittelbarsten aus diesem Zustand hervorgeht. Und wie hingegen Einer durch drängende oder begünstigende äußere Umstände sich vorzüglich aufgefordert findet einen Akt der Verkündigung zu versuchen, wird ihm der rednerische Ausdrukk der natürlichste sein, um von den gegebenen Umständen den möglichst größten Vortheil zu ziehen. Denken wir uns aber das Auffassen und Aneignen des in diesen beiden Gestalten ursprünglich gegebenen auch an die Sprache gebunden und durch dieselbe mittheilbar: so wird dieses nicht wieder die dichterische Form haben können, noch auch die rednerische, sondern unabhängig von dem was in jenen beiden das momentane war und ein sich gleich bleibendes Bewußtsein ausdrükkend wird es, weniger Verkündigung als Bekenntniß (ὁμολογία) eben jenes dritte das didaktische, darstellend belehrende von jenen beiden zurükkbleibend und aus ihnen zusammengesezt als ein abgeleitetes und zweites.

2. Beschränken wir uns aber ausschließlich auf das Christenthum und denken an dessen eigentlichen Anfang, nämlich die Selbstverkündigung Christi, welcher als Subject der göttlichen Offenbarung einen Unterschied stärkerer und schwächerer Erregung nicht in sich tragen, sondern an demselben nur vermöge des gemeinsamen Lebens mit Andern theilnehmen konnte: so werden wir auch weder den dichterischen noch den rednerischen Ausdrukk als die überwiegende oder gar als die eigentlich ursprüngliche Form seiner Selbstverkündigung sezen können; sondern nur untergeordnet kommen diese vor in parabolischen und prophetischen Reden. Das wesentliche seiner Selbstverkündigung aber war, daß er von seinem sich selbst immer gleichen Selbstbewußtsein aus dieser Ruhe heraus, mithin nicht in dichterischer sondern in streng besonnener Form, Zeugniß abzulegen hatte, also sich darzustellen, indem er dabei zugleich sein allein richtiges objectives Bewußtsein von dem Zustand und der Beschaffenheit der Menschen im allgemeinen mittheilte, also in der Darstellung belehrte, und zwar so, daß bald die Belehrung der Darstellung untergeordnet war, bald umgekehrt. Allein diesen darstellend belehrenden Ausdrukk Christi schließt unser Saz nicht mit ein; auch werden solche Aeußerungen des Erlösers nicht leicht irgendwo als dogmatische Sätze aufgestellt werden, sondern nur gleichsam den Text dazu geben sie her. Wie denn auch in solchen wesentlichen Bestandtheilen der Selbstverkün-

digung Christi die Bestimmtheit schlechthinig war, und nur die Vollkommenheit der wiedergebenden Auffassung und Aneignung kann durch Bestreben nach möglichster Bestimmtheit bezeichnet werden. Untergeordnet indeß kommen auch eigentlich dogmatische Säze in den Reden Christi vor, da nämlich wo er an die vorhandenen theils irrigen theils verworrenen Vorstellungen seiner Zeitgenossen anknüpfen mußte.

3. Von dem dichterischen und rednerischen Ausdrukk ergiebt sich schon aus dem oben gesagten, daß sie sowol jeder in sich selbst als auch beide mit einander in scheinbaren Widerspruch gerathen können, selbst dann, wenn das durch verschiedene Ausdrükke bezeichnete Selbstbewußtsein seinem Inhalte nach dasselbige ist; und eine Ausgleichung wird nur möglich sein, theils sofern man sich über die scheinbar widersprechenden Säze an den ursprünglichen Aeußerungen Christi orientiren kann, welches aber in den wenigsten Fällen auf unmittelbare Weise statt findet, theils sofern der aus den drei ursprünglichen Formen zusammengewachsene darstellend belehrende Ausdrukk von jenen scheinbaren Widersprüchen ganz oder größtentheils frei ist. Dieses wird aber nicht zu leisten sein, so lange der darstellend belehrende Ausdrukk noch selbst zwischen dem erregenden oder didaktischen schwankend, wie er den Katechumenen oder der Gemeine dargeboten wird, immer noch bald dem rednerischen, bald dem bildlichen verwandt ist, sondern nur in dem Maaß, als der weiteren Ausbildung desselben und seiner bestimmteren Sonderung von dem rednerischen und dichterischen, welches beides mit dem Bedürfniß zu Streit zu vermitteln wesentlich zusammenhängt, das in dem Saz angegebene Bestreben zum Grunde liegt. Allerdings ist nun dieses, daß der bildliche Ausdrukk entweder mit einem eigentlichen vertauscht oder durch Erklärung in einen solchen verwandelt werde, und daß das angemessene der rednerischen Ausdrükke sein bestimmtes Maaß erhalte, unverkennbar das Interesse des Wissens an der Sprachbildung, und auf religiöse Sprachbildung kommt es doch hier vorzüglich an. Daher auch dogmatische Säze nur in solchen religiösen Gemeinschaften sich bedeutend entwikkeln und geltend werden, welche einem Kulturgebiet angehören, in dem die Wissenschaft sich als ein von der Kunst sowohl als dem Geschäft gesondertes organisirt, und nur in dem Maaß als in der frommen Gemeinschaft selbst Freunde des Wissens vorhanden sind und Einfluß haben, so daß die dialektische Function sich auf die Aeußerungen des frommen Selbst-

bewußtseins richtet, und diese Ausprägung derselben leitet. Eine solche Verbindung mit organisirtem Wissen hat nun im Christenthum schon seit den ersten Zeiten der Kirche Plaz gefunden, und darum hat sich auch in keiner andern frommen Gemeinschaft die Form des dogmatischen Sazes in so strenger Sonderung von den übrigen ausgebildet und in solcher Fülle entfaltet.

Zusaz. Diese Darstellung von dem Entstehen der dogmatischen Säze, und daß sie nur aus der logisch geordneten Reflexion auf die unmittelbaren Aussagen des frommen Selbstbewußtseins entsprungen sind, findet ihre Bestätigung in der ganzen Geschichte. Die ersten uns aufbehaltenen Verkündigungen in den neutestamentischen Schriften enthalten schon solche, und an allen erkennt man bei genauerer Betrachtung theils ihre Abstammung von der ursprünglichen Selbstverkündigung Christi, theils ihre Verwandtschaft mit bildlichen und rednerischen Elementen welche für den fortwährenden Umlauf der Strenge der Formel sollten näher gebracht werden. Eben so ist in der Folgezeit klar, daß die ihrer Natur nach doch immer dichterische Bildersprache von dem entschiedensten Einfluß auf die dogmatische Sprache gewesen und deren Entwikklung immer vorangegangen ist, so wie daß die meisten dogmatischen Bestimmungen hervorgerufen worden sind durch den Widerspruch, den rednerische Ausdrükke hervorriefen. — Wenn aber die Umbildung der ursprünglichen Ausdrükke zu dogmatischen Säzen dem logischen oder dialektischen Interesse zugeschrieben wird; so ist dieses nur von der Form zu verstehen. Denn ein Saz, welcher etwa von der speculativen Thätigkeit ursprünglich ausgegangen wäre, er möchte seinem Inhalt nach den unsrigen noch so verwandt sein, wäre doch kein dogmatischer mehr. Da das reinwissenschaftliche Bestreben, welches die Anschauung des Seins zur Aufgabe hat, wenn es nicht in Nichts zerrinnen soll, ebenfalls mit dem höchsten Wesen entweder anfangen oder enden muß: so kann es Formen des Philosophirens geben, in denen Säze, die etwas vom höchsten Wesen speculativ aussagen, wenn man sie einzeln betrachtet, ohnerachtet sie aus der reinen Wissenschaftlichkeit entsprungen sind, sich schwer unterscheiden lassen von den ihnen correspondirenden Säzen, welche nur aus der Reflexion auf die frommen Gemüthserregungen entstanden, aber dialektisch ausgebildet sind; allein in ihrem Zusammenhange betrachtet gehen gewiß beide immer auf das bestimmteste auseinander. Denn dogmatische Säze kommen ursprünglich

nie anders vor als in Gedankenreihen, zu denen fromme Sinnesart den Impuls gegeben hat; wogegen speculative Säze über das höchste Wesen nicht nur am meisten in rein logischen oder in naturwissenschaftlichen Reihen erscheinen, sondern auch wo sie als ethische sei es Grundlagen oder Corollarien vorkommen, wird eine Hinneigung zu einer von jenen beiden Richtungen unverkennbar sein. Auch ist in der dogmatischen Formation der ersten Jahrhunderte, wenn man die ganz unkirchlichen gnostischen Schulen abrechnet, der Einfluß der Speculation auf den Inhalt dogmatischer Säze für nichts zu rechnen. Späterhin freilich als nach Zertrümmerung der klassischen Organisation des Wissens innerhalb der christlichen Kirche die Conglomerat-Philosophie des Mittelalters sich bildete, und zugleich auch ihren formalen Einfluß auf die dogmatische Sprachbildung ausüben sollte, war eine Verwechselung des speculativen mit dem dogmatischen, und mithin auch eine Vermischung beider fast unvermeidlich. Allein dies war auch ein unvollkommner Zustand für beide, aus welchem die Weltweisheit sich durch das allmählig immer lauter werdende Bekenntniß, daß sie damals unter der Vormundschaft des Kirchenglaubens, mithin unter einem fremden Gesez gestanden habe, frei gemacht hat. Da sie aber seitdem in ihrer eigenthümlichen Entwikklung so oft von vorne angefangen hat, konnte sie sich des mühsamen Geschäfts überheben, genau nachzufragen, was für speculative Säze damals für dogmatische und umgekehrt gehalten worden sind. Für die christliche Kirche aber, welche nicht in dem Fall ist, die Entwikklung ihrer Lehre immer wieder von vorne anfangen zu können, ist diese Sonderung von der größten Wichtigkeit, damit ihr nicht fortwährend speculatives, woran sich weder der dichterische und rednerische noch der volksmäßige Ausdrukk des frommen Selbstbewußtseins orientiren kann, für dogmatisches dargeboten werde. Die evangelische Kirche insbesondre trägt das einmüthige Bewußtsein in sich, daß die ihr eigenthümliche Gestaltung der dogmatischen Säze nicht von irgend einer philosophischen Form oder Schule abhängt oder überhaupt von einem speculativen Interesse ausgegangen ist, sondern nur von dem der Befriedigung des unmittelbaren Selbstbewußtseins allein mittelst der ächten und unverfälschten Stiftung Christi; sie kann also auch folgerechterweise nur solche Säze, welche dieselbe Abstammung aufzeigen können, als ihr angehörige dogmatische Säze aufnehmen. Unsere dogmatische Theologie wird aber nicht eher auf eigenem

Grund und Boden eben so sicher stehen, als die Weltweisheit schon lange auf dem ihrigen, bis die Sonderung beider Arten von Sätzen so vollständig sein wird, daß zum Beispiel eine so wunderliche Frage wie die, ob derselbe Satz in der Philosophie wahr sein könne und in der christlichen Theologie falsch und umgekehrt, deswegen nicht mehr vorkommt, weil ein Satz, so wie er in der einen ist, in der andern keinen Platz finden kann, sondern wie ähnlich er auch klinge, die Verschiedenheit doch immer vorausgesezt werden muß. Von diesem Ziel aber sind wir noch sehr weit entfernt, so lange man sich noch für dogmatische Sätze Mühe giebt um eine Begründung oder Ableitung nach Art der speculativen, oder gar darauf ausgeht die Erzeugnisse der speculativen Thätigkeit und die Ergebnisse der Betrachtung frommer Gemüthszustände in Ein Ganzes zu verarbeiten.

§. 17. Dogmatische Sätze haben einen zwiefachen Werth, einen kirchlichen und einen wissenschaftlichen; und durch beide und das Verhältniß beider zu einander wird ihre Vollkommenheit bestimmt.

1. Der kirchliche Werth eines dogmatischen Satzes besteht in der Beziehung desselben auf die frommen Gemüthserregungen selbst. Jede solche in ihrer Einzelheit ist freilich für die Beschreibung ein unendliches, und alle dogmatische Begriffe müßten dazu verwendet werden, so wie auch alle Begriffe der Seelenkunde, um Einen Lebensmoment zu beschreiben. Aber so wie in einem solchen die fromme Gemüthsstimmung das vorherrschende sein kann, so auch wieder in jeder solchen ragt irgend ein Verhältniß des höheren Selbstbewußtseins bestimmend hervor, und auf diese gleichmäßig für alle analogen Momente frommer Erregung beziehen sich die dogmatischen Sätze. In allen vollständig ausgedrükkten dogmatischen Sätzen muß also auch die Beziehung auf Christum als Erlöser in dem Maaß mit erscheinen, wie sie in dem frommen Bewußtsein selbst hervortritt. Dieses aber ist natürlicherweise nicht in allen religiösen Momenten gleich stark der Fall, so wenig als in irgend einem Staatsleben das unterscheidende der Verfassung in allen Momenten gleich stark hervortreten kann. Je schwächer nun dem gemäß in einem dogmatischen Satz die Beziehung auf Christum ausgedrükkt ist, wie z. E. gewöhnlich in den durch unser Verhältniß zur Außenwelt vermittelten frommen Erregungen; um desto eher kann er

einem Lehrsaz einer andern frommen Gemeinschaft gleichen, wenn auch in diesem das eigenthümliche jener Gemeinschaft am meisten zurüktritt. Dasselbe findet nun auch innerhalb der christlichen Kirche selbst statt in Bezug auf die in größeren und kleineren Gruppen sich sondernden eigenthümlichen Modificationen des christlichen Bewußtseins. Ist nun ein dogmatischer Saz so gestaltet, daß er diesem allen gleichmäßig genügt, so ist er in einem größeren Umfange wirklich gültig, aber er ist nicht geeignet, die Differenzen bemerklich zu machen, welche also dadurch indirect als unbedeutend oder im Verschwinden begriffen bezeichnet werden; bezieht er sich hingegen nur auf eine von diesen verschiedenen Modificationen so ist er auch nur in diesem geringeren Umfange gültig. Bisweilen kann jenes als indifferentistisch erscheinen und lezteres das richtige sein, bisweilen kann lezteres partheigängerisch sein oder sectirisch und jenes das richtige. Solche Differenzen aber in dogmatischen denselben Gegenstand behandelnden Sazen, welche gar keine Differenzen in dem unmittelbaren frommen Selbstbewußtsein repräsentiren, bestimmen auch gar nichts über den kirchlichen Werth derselben.

2. Der wissenschaftliche Werth eines dogmatischen Sazes beruht einestheils auf der Bestimmtheit der darin vorkommenden Begriffe und ihrer Verknüpfung. Denn um desto mehr tritt er aus dem unbestimmten Gebiet des dichterischen und rednerischen heraus, und um desto größer wird auch die Sicherheit sein, daß er nicht mit andern derselben Formation des religiösen Bewußtseins angehörigen dogmatischen Sazen in scheinbaren Widerspruch treten kann. Es ist aber der dogmatischen Begriffsbildung nicht gelungen, ja man dürfte wol sagen, es kann ihr auch des Gegenstandes wegen nicht gelingen, den eigentlichen Ausdrukk überall an die Stelle des bildlichen zu sezen; und der wissenschaftliche Werth dogmatischer Säze beruht also von dieser Seite größtentheils nur auf der möglichst genauen und bestimmten Erklärung der vorkommenden bildlichen Ausdrükke. Hiebei kann es auch um so eher sein Bewenden haben, als doch, wenn auch der eigentliche Ausdrukk an die Stelle des bildlichen durchweg gesezt werden könnte, da der lezte der ursprüngliche ist, die Selbigkeit beider müßte nachgewiesen werden, was denn auf das nämliche herauskommen würde. Anderntheils besteht der wissenschaftliche Werth eines dogmatischen Sazes in der Fruchtbarkeit desselben, nämlich wie vielseitig er auf andere verwandte hinweist, und zwar nicht sowol in heuristischer

Hinsicht, indem kein dogmatischer Saz in einem andern seinen Grund hat, vielmehr jeder nur aus der Betrachtung des christlichen Selbstbewußtseins gefunden werden kann, sondern in kritischer Hinsicht, weil nämlich um desto leichter die Probe gemacht werden kann, wie gut der eine dogmatische Ausdrukk mit andern zusammenstimmt. Denn unläugbar wird unter mehreren dogmatischen Ausdrükken, welche sich auf dieselbige Thatsache des christlichen Bewußtseins beziehen sollen, derjenige den Vorzug verdienen, der den größten Kreis von andern, welche sich auf verwandte Thatsachen beziehen, aufschließt und sich damit verbindet. Und wo wir ein genau verbundenes und in sich abgeschlossenes dogmatisches Sprachgebiet finden, da ist auch eine die Präsumtion der Richtigkeit für sich habende Auffassung der Thatsachen des christlichen Bewußtseins. — Ein Saz, welchem die erste Eigenschaft fehlt, so daß er noch ganz dem dichterischen oder rednerischen Sprachgebiet angehört, ist noch kein dogmatischer. Ein Saz, der was die zweite Eigenschaft anlangt, über das hier aufgestellte hinausgeht, und irgend etwas objectiv begründen will ohne auf das höhere Selbstbewußtsein zurükkzugehn, wäre kein Glaubenssaz mehr, und würde gar nicht in unser Gebiet gehören.

3. Da nun jeder Glaubenssaz schon als solcher einen kirchlichen Werth hat, und Glaubenssäze dogmatische werden, indem sie einen wissenschaftlichen Werth bekommen: so sind dogmatische Säze desto vollkommner, je mehr die Wissenschaftlichkeit ihnen einen ausgezeichneten kirchlichen Werth giebt, und je mehr auch der wissenschaftliche Gehalt die Spuren davon trägt aus dem kirchlichen Interesse hervorgegangen zu sein.

§. 18. Die Zusammenstellung dogmatischer Säze um sie mit einander zu verknüpfen und auf einander zu beziehen geht von dem nämlichen Bedürfniß aus wie die dogmatische Sazbildung selbst, und ist nur eine natürliche Folge von dieser.

1. Wir unterscheiden die Verkündigung Christi selbst, von der alles ausging, deshalb vornehmlich vom dogmatischen, weil, wo er belehrend ins Einzelne ging, er auch an das dichterische und rednerische streifte, wo er aber unbildlich und eigentlich sich selbst verkündigt, die Darstellung seiner Existenz

und seines Geschäftes ganz summarisch blieb.[1] Jede fromme Erregung aber, welche die unmittelbare Wirkung davon war, wurde in dem jedesmal gegebenen Zusammenhang des Lebens eine einzelne, und die Auffassung derselben in Gedanken eben deshalb als Aneignung jener ursprünglichen Selbstverkündigung nur eine theilweise für sich unvollständige; so daß die Gesammtmasse der so entstandenen auch zur möglichsten Bestimmtheit ausgebildeten also dogmatischen Glaubenssäze, nur zusammengenommen die sich immer mehr vervollständigende Entwikklung jener ursprünglichen Verkündigung ist. Mit jedem einzelnen so entstandenen Saze muß daher auch ein Verlangen nach den übrigen, also ein Bestreben jeden mit Anderen zu verknüpfen gesezt sein; und jeder, je bestimmter er ein einzelner ist, erhält seine Stelle nur in der Voraussezung, daß er andere mehr oder minder verwandte neben und um sich hat.

2. Fangen wir an von der selbst schon ins einzelne gehenden rednerischen und dichterischen Verkündigung sowol Christi selbst als auch seiner Zeugen: so entsteht von hier aus der didaktische Ausdrukk größtentheils freilich aus der Aufgabe den scheinbaren Conflict zwischen einzelnen Bildern und Figuren aufzulösen, theils aber auch schon aus dem Bedürfniß den Ausdrukk von der Vieldeutigkeit und Unsicherheit, die ihm außer dem gegebenen Zusammenhange anhängt, zu befreien und ihn selbständiger als denselben für Alle hinzustellen. Nun aber liegt in jedem scheinbaren Widerspruch jener Art die Besorgniß von mehreren andern; weil durch jeden das ganze Sprachgebiet dessen verdächtig wird, daß es Widersprüche verbergen könne. Wird also in einem gegebenen Fall ein eigentlicher und lehrhafter Ausdrukk aufgestellt, um sich dadurch über das scheinbar entgegengesezte zu orientiren: so liegt doch die Sicherheit nur darin, daß nicht das ausgleichende unter sich aufs neue in scheinbarem Widerspruch steht, sondern dies ganze Sprachgebiet solcher Gefahr nicht ausgesezt ist. Dieses aber läßt sich nur durch Beziehung mehrerer solcher Ausdrükke auf einander und durch immer wiederholte Versuche sie mit einander zu verknüpfen zur Gewißheit bringen. Ist nun der didaktische Ausdrukk zugleich bestimmter und für sich auffaßbarer: so ist er doch immer Verknüpfung allgemeiner Vorstellungen, welche nur zusammengedacht mit den höheren über und den niederen unter ihnen

[1] Vgl. Joh. 3, 17. 8, 12. 10, 30. 12, 45.

vollkommen bestimmt sind; so wie jede solche Vorstellung als Subject doch nur vollständig angeschaut ist in der Totalität ihrer Prädicate und als Prädicat nur in dem ganzen Umfang ihrer Anwendbarkeit. So daß jeder solche Saz auf andere hinweiset, worin theils die verwandten Vorstellungen theils dieselben in anderen Verknüpfungen vorkommen.

3. Es läßt sich also nicht denken daß das fromme Selbstbewußtsein lebendig genug sei um sich zu äußern und mitzutheilen ohne daß auch der didaktische Ausdrukk sich bilde, sei es nun in der loseren Form der Volksmäßigkeit oder auch in der strengeren der Schule. Und eben so wenig lassen sich in irgend einer frommen Gemeinschaft von diesem die einzelnen Elemente denken, ohne daß sie sich sollten zu einer Fülle von Gedankenreihen gestalten, welche theils nach dem ursprünglichen Zwekk hinsehen, die frommen Gemüthserregungen selbst in einer wirklichen Folge oder in ihrem natürlichen Zusammenhange zu beschreiben, theils auch zur Absicht haben den didaktischen Ausdrukk für sich zur möglichsten Klarheit zu vollenden. — Wenn wir nun durch den Ausdrukk christliche Verkündigung vorzüglich die unmittelbar erregende Aeußerung und Darstellung bezeichnen: so verstehen wir unter christlicher Lehre mehr diejenige Mittheilung, welche sich des didaktischen Ausdrukks bedient, sei es nun um vermittelst der zum Bewußtsein gebrachten klaren Vorstellung auch zu erregen, wie es in dem homiletischen Gebrauch geschieht, oder um mittelst der Klarheit der Vorstellung das unmittelbare fromme Selbstbewußtsein bestimmter auszuscheiden und dessen Selbständigkeit zuverlässig zu begründen, welches das Geschäft der dogmatischen Schule ist. Diese aber findet ihre Befriedigung offenbar nur in der Vollständigkeit des Lehrgebäudes, worin für kein wesentliches Moment des christlichen frommen Bewußtseins der ausgebildete dogmatische Ausdrukk fehlt, und worin alle dogmatischen Säze unter sich in Beziehung gebracht sind. Es ist daher nicht zu loben, wenn vielleicht die Sache selbst mit ihrem Verderbniß verwechselnd angesehene Theologen es zum Verfall der christlichen Gemeinschaft rechnen oder als eine Folge desselben ansehen, wenn die Lehre schulmäßig betrieben wird. Vielmehr ist es auf der einen Seite für das Amt der Verkündigung selbst, je mehr in der Mannigfaltigkeit der Sprachen die Darstellungsweisen sich vervielfältigen, um so nothwendiger, daß es ein mit dialektischer Schärfe bearbeitetes Lehrgebäude gebe, und auf der andern natürlich daß, je mehr die christliche Gemeinschaft sich aus sich

selbst ergänzt und erneuert, um desto mehr auch die Verkündigung selbst die Form der volksmäßigen Lehre annimmt, und diese, die aber selbst wieder der schulmäßigen Lehre als Norm und Schranke bedarf, das bedeutendste Mittel wird um den lebendigen Umlauf des religiösen Bewußtseins zu befördern.

Zusaz. Uebersehen wir nun von hieraus das gesammte Verfahren mit dogmatischen Säzen, welches nun eben der Gegenstand der dogmatischen Theologie ist: so ergiebt sich, daß es auf jedem Punkt anfangen kann, je nachdem es hier oder dort am meisten durch das Bedürfniß hervorgerufen wird. Die Verknüpfungen sind dann theils solche vorzugsweise gelegentliche, welche unmittelbar im Dienst der ursprünglichen Mittheilung des frommen Bewußtseins stehen, und wobei nur der kirchliche Werth der Säze in Anspruch genommen wird, Lehre die dem Gebiet der Verkündigung und der Erbauung angehört, theils solche wobei es mehr auf den wissenschaftlichen Werth ankommt und welche sich ganz innerhalb des Gebietes der dogmatischen Theologie selbst halten, seien es nun Monographien, d. h. Entwikklungen eines einzelnen Sazes in seinen verschiedenen Beziehungen wie sie von ihm selbst aus übersehen werden können, oder Zusammenstellungen von solchen das heißt loci theologici, welche allerdings vollständig sein können, so daß sie die Gesammtheit aller mit einander verknüpfbaren Säze in sich schließen, bei denen dies aber nur zufällig erscheint, indem die Vollständigkeit nicht durch die Form bedingt ist, oder endlich ein vollständiges Lehrgebäude, wie es so eben schon beschrieben worden ist. Ein solches kann wiederum rein thetisch sein, und dann entweder bloß aphoristisch oder mit einem Apparat von Erläuterungen versehen; es kann aber auch zugleich polemisch sein, indem es auf andere Modificationen des christlichen frommen Bewußtseins oder auf andere Aussagen über dieselbige Modification Rükksicht nimmt. Es kann endlich zugleich geschichtlich sein, indem es über die Entwikklung der dogmatischen Sazbildung und über die Veränderungen in dem dogmatischen Sprachgebiet Rechenschaft giebt.

§. 19. Dogmatische Theologie ist die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre.

Anm. S. Kurze Darstellung S. 56. §. 3; vgl. S. 24. §. 3. S. 28. §. 15. 18. S. 29. §. 19. u. S. 61. §. 26. 27.

1. Die Erklärung scheint die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß jemand könnte dogmatische Theologie inne haben also auch mittheilen ohne eignen Glauben an das, was er vorträgt, wie man ja auch Wissenschaft hat von dem Zusammenhang der Säze in philosophischen Systemen, die man selbst nicht annimmt. Wie aber das dogmatische Verfahren sich ganz auf die Verkündigung bezieht und nur um ihretwillen besteht: so müssen wir auch bei Allen, welche sich damit beschäftigen, wenn sie ersprießliches darreichen sollen, denselbigen Glauben voraussezen, weil sonst was sich auf einander beziehen soll, doch nicht zusammen gehören würde. Indeß läßt sich die Sache auch nur denken unter der Voraussetzung, wenn der Vortragende sich gar keiner auch nicht anders modificirter religiöser Erregungen bewußt wäre. Denn sonst würde doch keiner ohne sich selbst Gewalt anzuthun den Widerspruch zwischen dem, was er als in sich zusammenhängend und aus dem Wesen des christlichen Bewußtseins abgeleitet vorträgt, und dem was er selbst annimmt, verbergen können; und so wird sich eine dogmatische Darstellung, die ohne selbst Parthei zu nehmen bloß geschichtlich ist, von einer zugleich apologetischen, welche hier allein gemein ist, immer hinreichend unterscheiden. Wie denn auch schwer zu läugnen ist, daß es den auch in unserer Kirche vielleicht nicht seltenen dogmatischen Darstellungen, die sich ohne feste eigne Ueberzeugung an das kirchlich geltende genau halten, entweder an der Strenge des Zusammenhanges und der innern Uebereinstimmung fehlt, oder sie verrathen doch unwillkürlich die abweichende Ueberzeugung.

2. Die Beschränkung auf die Lehre einer bestimmten Kirchengesellschaft ist nicht ein allgemein gültiges Merkmal, weil nicht immer die Christenheit in mehrere durch Verschiedenheit der Lehre bestimmt gesonderte Gemeinschaften getheilt gewesen ist. Für die gegenwärtige Zeit aber ist dies Merkmal unentbehrlich, indem um nur bei der abendländischen Kirche stehen zu bleiben eine dem Protestantismus angehörige Darstellung unmöglich auch für den Katholiken dasselbe sein kann, indem kein Zusammenhang stattfindet zwischen den Lehren des Einen und denen des Andern. Einer dogmatischen Darstellung, welche sich die Aufgabe stellen wollte von keinem von beiden Theilen Widerspruch zu erfahren, würde es an dem kirchlichen Werth für beide fast in allen einzelnen Säzen fehlen. — Daß aber jede Darstellung sich nur auf die Lehre, die zu einer gewissen Zeit vorhanden ist, beschränkt, wird zwar selten ausdrüklich zugestanden, scheint sich aber doch

von selbst zu verstehen, und die große Menge auf einander folgender dogmatischer Darstellungen größtentheils nur hieraus erklärt werden zu können. Es ist wol offenbar, daß die Lehrbücher aus dem siebzehnten Jahrhundert jezt nicht mehr demselben Zwekk dienen können als damals, sondern daß vieles nur noch der geschichtlichen Darstellung angehört, und daß nur andere dogmatische Darstellungen jezt denselben kirchlichen Werth haben können, den diese damals hatten; und eben so wird eine solche Zeit kommen für die gegenwärtigen. Nur daß allerdings größere Veränderungen in der Lehre nur von allgemeineren Entwikklungsknoten ausgehen, die beständig vor sich gehenden Veränderungen aber so wenig austragen, daß sie sich erst nach geraumer Zeit bemerklich machen können.

3. Wenn nun gleich unter der geltenden Lehre keinesweges bloß das symbolische verstanden werden soll, sondern alle Lehrsäze welche ein dogmatischer Ausdrukk sind für das was in den öffentlichen Verhandlungen der Kirche wenn auch nur in einzelnen Gegenden derselben als Darstellung der gemeinsamen Frömmigkeit gehört wird ohne Zwiespalt und Trennung zu veranlassen, mithin dieses Merkmal schon eine bedeutende Mannigfaltigkeit in den dogmatischen Darstellungen zuläßt: so könnte man dennoch dieses Merkmals wegen die Erklärung für zu eng halten, theils weil es scheint, als könne gar keine Veränderung in dogmatischen Darstellungen jemals eintreten, wenn nicht irgendwann etwas noch nicht geltendes aufgenommen würde, theils weil auf diese Weise auch alles eigenthümliche ausgeschlossen zu sein scheint. Allein zuerst wird wol Jeder zugeben, daß ein Gebäude, wenn auch noch so zusammenhängend, von lauter ganz eigenthümlichen Meinungen und Ansichten, welche, wenn auch wirklich christlich, an die Ausdrükke, welche in den kirchlichen Mittheilungen der Frömmigkeit gebraucht werden, gar nicht anknüpften, immer nur für ein Privatbekenntniß nicht für eine dogmatische Darstellung würde gehalten werden, bis sich an eine solche eine gleichgesinnte Gesellschaft anschlösse, und also eine öffentliche Verkündigung und Mittheilung entstände, welche in jener Lehre ihre Norm fände. Mithin wird man auch im allgemeinen sagen können, je weniger öffentlich angenommenes in einer solchen Darstellung sei, um desto weniger entspreche sie dem Begriff einer Dogmatik. Welches jedoch nicht hindert, daß nicht auch die Eigenthümlichkeit des Darstellenden Einfluß habe auf die Form und Behandlungsweise, und auch im Einzelnen hervortrete als beabsichtigte Berichtigung des ge-

wöhnlichen. Schon deswegen also schließt unsere Erklärung keineswegs Verbesserungen und neue Entwikklungen der christlichen Lehre aus; noch deutlicher aber wird dies, wenn wir dazu nehmen, daß dergleichen fast nie aus den dogmatischen Verhandlungen selbst unmittelbar hervorgehn, sondern die Veranlassung dazu größtentheils auf eine oder die andere Weise in den öffentlich gottesdienstlichen Verhandlungen oder in der volksmäßigen schriftstellerischen religiösen Mittheilung gegeben wird.

4. Die Richtigkeit der gegebenen Erklärung erhellt auch daraus, daß wenn einer Darstellung christlicher Lehre eines von den obigen Merkmalen fehlt, sie auch nicht mehr in das eigentliche Gebiet der Dogmatik fällt; so wie daraus, daß die wesentlichsten Verirrungen auf dem dogmatischen Gebiet ihren Grund darin haben, wenn eine einzelne von jenen Forderungen aus ihrem natürlichen Zusammenhang herausgerissen zur alleinigen Richtschnur bei der Behandlung genommen wird. Die volksmäßige zum gemeinsamen kirchlichen Unterricht bestimmte Darstellung der Lehre in Katechismen und ähnlichen Werken bedarf zwar der Vollständigkeit und des Zusammenhanges, macht aber auf Gelehrsamkeit und systematische Einrichtung und Beziehung keinen Anspruch, deshalb sondern wir auch dieses Gebiet von dem eigentlich dogmatischen. Viele theils mystische Tiefe theils verständige Klarheit anstrebende religiöse Schriften sind auch mehr darstellerisch belehrend als unmittelbar erregend, und behandeln auch die Lehre mit einer gewissen Vollständigkeit, aber es fehlt die geschichtliche Haltung und die Bezugnahme auf die öffentliche kirchliche Verständigung, so daß sie nur das Individuum, mithin nur einen losgerissenen Moment des Ganzen zur Kenntniß bringen, und wir nennen sie daher nicht dogmatisch, wie genau auch alles in ihnen zusammenhänge. Denken wir endlich an die in das dogmatische Verkehr von Zeit zu Zeit eingetretenen kanonischen und symbolischen Lehrbestimmungen: so sollten diese allerdings immer die Wissenschaft von dem vollständigen Zusammenhange der Lehre voraussezen, und gehören in sofern allerdings der dogmatischen Theologie an; allein sie bringen diesen Zusammenhang selbst nicht zur vollständigen Darstellung, sondern haben es nur mit einzelnen Lehrstükken zu thun. — Eben so erklären sich die wesentlichsten Verirrungen auf dem dogmatischen Gebiete selbst aus den einseitigen Richtungen auf ein einzelnes von den aufgestellten Merkmalen. Wenn von Zeit zu Zeit die dogmatischen Darstellungen überwiegend nur als stehend

gewordene Tradition erscheinen: so geschieht dies, wenn man allein das schon öffentlich geltende aufstellen will, und dieses also als ein schlechthin gegebenes ansieht. Fehlt es im Gegentheil auch nicht an dogmatischen Darstellungen, welche zu ihrer Zeit sich einer ausgebreiteten Geltung erfreuten, aber aus einiger Entfernung angesehen und mit früheren und späteren verglichen völlig willkührlich erscheinen: so sind das solche, die aus einer vorübergehenden verworrenen Bewegung auf dem kirchlichen Gebiet entsprungen nur diese einseitig auffaßten, also ganz am Moment hängen blieben, wobei denn gar leicht auch Willkührlichkeit und Sophistik an die Stelle der wissenschaftlichen Strenge treten. Giebt es endlich Darstellungen, welche allerdings die christliche Lehre behandeln, und für dogmatische wollen gehalten sein aber auf die frommen Gemüthszustände gar nicht zurükkgehn: so sind dies solche, welche die Forderung des wissenschaftlichen Zusammenhanges allein lösen wollen, als ob dieser zugleich das bewirken könnte, was eine wahrhaft dogmatische Darstellung voraussezen muß nämlich den Glauben; so daß entweder, auch das eigenthümlichst christliche aus der allgemeinen Vernunft unmittelbar soll hergeleitet und erwiesen werden, oder es soll als ein unvollkommenes in eine rein vernünftige allgemeingültige Religionslehre verschwinden.

Zusaz. Viele Theologen sind nun mit der hier aufgestellten Erklärung der dogmatischen Theologie vollkommen einverstanden, sezen aber diese eigentliche Dogmatik, als die es nur mit Darlegung der kirchlichen Meinungen zu thun habe, ziemlich tief herab und behaupten, es müsse über ihr noch eine andere höhere Theologie stehen, welche sogar mit Hintansezung jener kirchlichen Meinungen die eigentlichen Religionswahrheiten ermittle und einleuchtend mache.[1] Allein die christliche Gottseligkeitswissenschaft kann einen solchen Unterschied zwischen kirchlichen Lehren und eigentlichen Religionswahrheiten, die doch auch christlich sein sollen, denn sonst kann in dieser Verbindung gar nicht die Rede von ihnen sein, unmöglich anerkennen, weder als ob diese Religionswahrheiten eine andere Quelle hätten, noch als ob ihr Inhalt von anderer Art wäre. Denn es giebt nur Eine Quelle, aus welcher alle christliche Lehre abgeleitet wird, nämlich die Selbstverkündigung Christi, und nur Eine Art wie die Lehre, vollkommner

[1] S. u. a. Bretschneiders Entwikklung §. 25 und Handb. der Dogm. §. 5, wo man am Ende zweifelhaft wird ob überhaupt die Dogmatik zur christlichen Theologie gehöre.

oder unvollkommner, aus dem frommen Bewußtsein selbst und dem unmittelbaren Ausdrukk desselben entsteht. Will man daher die kirchliche Lehre irgend einer Zeit und eines Orts nur Meinung nennen, weil sie nämlich nicht immer sich selbst gleich bleibt und nicht unvermischt ist mit unrichtigem: so steht doch auf dem Erkenntnißgebiet des Christenthums nichts anderes über ihr, als nur die reiner und vollkommner gefaßte kirchliche Lehre einer andern Zeit und in andern Darstellungen. Diese Reinigung und Vervollkommnung der Lehre ist aber eben das Werk und die Aufgabe der dogmatischen Theologie. — Denken wir uns aber auch diese Aufgabe gänzlich gelöset und also die dogmatische Theologie in ihrer Vollendung: so könnten wir doch auch so nicht mit jenen anderen Theologen zusammenstimmen, welche die Dogmatik für die ganze christliche Theologie erklären, so daß sie alle andern theoretischen theologischen Disciplinen, die Schriftauslegung und die Kirchengeschichte beide im weitesten Umfang und mit allen ihren Zubehörungen gedacht, nur als Hülfswissenschaften von jener ansehen. Denn wenngleich beide für die dogmatische Theologie nothwendig sind: so besteht doch nicht ihr ganzer Werth in dem Dienst den sie dieser leisten, sondern jede von ihnen hat auch ihren eigenthümlichen Werth unmittelbar für die Förderung und Leitung der Kirche, welche der lezte Zwekk aller christlichen Theologie mithin auch der dogmatischen ist. Vielmehr möchten wir sagen, daß wenngleich auch Schriftauslegung und Kirchengeschichte jede in ihrem eigenthümlichen Geschäft zugleich abhängig sind von dem Studium der Dogmatik, und leiden, wenn dieses vernachlässigt wird, so daß diese verschiedenen Zweige insgesammt nur durch gegenseitigen Einfluß auf einander sich der Vollendung nähern können, es dennoch sehr bedenklich wäre, wenn grade die Dogmatik bei dieser Fortschreitung vorzüglich den Ton angäbe, weil nämlich diese mehr als die andern, wenngleich nur der Form nach, von der Weltweisheit abhängt. Denn da diese oft von vorne anfängt, und die meisten dieser Umwälzungen auch neue Verbindungsweisen und neue Ausdrükke für das Gebiet erzeugen, aus welchem die Dogmatik sich mit ihrem Sprachgebrauch versieht: so entstehen in dieser theologischen Disciplin am leichtesten Mannigfaltigkeiten, welche Streit erregen, der nicht zur Sache gehört, und Umbildungen welche nicht grade Fortschritte sind, sondern die theoretische Entwikklung eher hemmen als fördern.

Zweites Kapitel.

Von der Methode der Dogmatik.

§. 20. Da jedes System der Glaubenslehre als Darstellung der dogmatischen Theologie ein in sich abgeschlossenes und genau verbundenes Ganze von dogmatischen Sätzen ist: so ist in Bezug auf die vorhandene Masse von solchen Sätzen zuerst eine Regel aufzustellen, wonach die einen aufgenommen werden und die andern ausgeschlossen; dann aber auch ein Prinzip ihrer Anordnung und Verbindung.

1. Hiebei wird vorausgesezt, daß die einzelnen Säze das ursprüngliche sind, ja früher vorhanden als die systematische Richtung selbst, und dies ist auch der bisherigen Erörterung vollkommen angemessen. Keineswegs also daß zuerst ein Prinzip entweder äußerlich irgendwie gegeben wäre oder von Jedem besonders erfunden würde, und erst aus dessen Entwikklung die einzelnen Säze hervorgingen; welches sich auf dem speculativen Gebiet zwar denken läßt, aber nicht hier. Denn das christliche Selbstbewußtsein muß schon in der Gemeinschaft entwikkelt sein, ehe sich eigentlich dogmatische Elemente bilden, und erst durch das fragmentarische vielleicht chaotische Vorhandensein von diesen entsteht die Aufgabe einer geordneten Verknüpfung. Diese aber erfüllt ihren Zwekk nur in einer solchen Vollständigkeit der Zusammenstellung, durch welche man gewiß werden kann, alle gemeinen Oerter des christlichen Bewußtseins in der Lehre verzeichnet zu haben. Solche Vollständigkeit ist daher die Aufgabe eines jeden Lehrgebäudes: denn ohne diese wäre auch nicht einmal dafür Gewißheit, daß der dogmatische Ausdrukk für das eigenthümlichste des Christenthums richtig wäre, indem ja gerade der übergangene Ort den Beweis des Gegentheils liefern könnte. Diese Ueberzeugung kann aber nur aus dem Grundriß des Ganzen hervorgehen, wenn darin eine umfassende und erschöpfende Eintheilung zu Tage liegt.

2. Da die unläugbar große Verschiedenheit der Lehrgebäude auch zu derselben Zeit und in derselben Kirchengemeinschaft zum Theil wenigstens ihren Grund in dem verschiedenen Verfahren bei der Aufnahme und der Verknüpfung

hat: so können allgemeine Regeln für beides nur in sehr unbestimmten Formeln aufgestellt werden. Jedes einzelne Lehrgebäude charakterisirt aber sich selbst am besten, wenn es innerhalb dieser seine eigenthümlichen Gesichtspunkte mit der möglichsten Bestimmtheit nachweiset.

Eine zwiefache Methode ergiebt sich hiebei von selbst. Man kann von der allgemeinen Auffassung des christlichen Bewußtseins aus einen Grundriß entwerfen, auf wie vielerlei Arten es sich nach der Natur der menschlichen Seele und des menschlichen Lebens äußern kann, und diesen aus dem vorhandenen Lehrmaterial auszufüllen suchen, wobei es denn nur darauf ankäme gewiß zu sein, daß man nur zusammenstimmendes aufgenommen hat. Man kann aber auch, was sich in einer bestimmten Region des Christenthumes nach einem und demselben Typus als Aussage über die frommen Erregungen gestaltet hat, zusammentragen, und es bleibt dann nur übrig, dies auf die bequemste und übersichtlichste Weise zu ordnen. Schon aus der Zusammenstellung ergiebt sich, daß man beide Methoden verbinden muß, weil jede nur in der andern die Gewährleistung findet, für das was ihr selbst fehlt.

I. Von der Aussonderung des dogmatischen Stoffs.

§. 21. Um ein Gebäude der Glaubenslehre zu Stande zu bringen, muß man aus der Gesammtheit des dogmatischen Stoffes zunächst alles kezerische ausscheiden, und nur das kirchliche zurükbehalten.

1. Betrachten wir die christliche Kirche aus dem Gesichtspunkt, daß sie ist, was wir eine moralische Person nennen, d. h. ein freilich aus vielen Persönlichkeiten zusammengesezтes aber doch wahrhaftes Einzelleben: so ist schon im voraus zuzugestehen, daß es in jedem solchen eben so wie in dem Einzelleben im engeren Sinn einen Gegensaz gesunder und krankhafter Zustände giebt. Die lezteren sind aber immer solche, welche aus dem innern Grunde des Lebens und in dem reinen Verlauf desselben nicht entstehen, sondern nur aus fremden Einwirkungen zu erklären sind. So wenn sich in einem Volke Individuen hervorthun, welche einen ganz fremden physiologischen Typus darstellen, so daß sie sich auch mit der Mehrzahl und deren Lebensweise weniger befreunden,

und wenn in einem republikanischen Staat Bürger aufstehn mit monarchischen Gesinnungen und umgekehrt: so sehen wir dies als eine Krankheit des Ganzen an, und sezen auch voraus, daß es nur aus fremden Einflüssen zu erklären sei. Wenn nun auch das lezte Merkmal nicht gleich von Jedem zugestanden werden möchte, so wird doch jeder nur das häretisch nennen in dem Gebiet der christlichen Lehre, was er aus seiner Vorstellung von dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums nicht erklären, und nicht als zusammenstimmend damit denken kann, sofern es nämlich sich selbst dennoch für christlich ausgiebt, und auch von Andern dafür will gehalten sein. Nun ist es thatsächlich, daß während des Zeitraumes der eigentlichen Entwiklung der christlichen Lehre eine Menge solcher Elemente zum Vorschein gekommen sind, welche die Mehrzahl beharrlich als fremdartig von sich gewiesen, während sie die übrigen als sich selbst gleich und ein zusammenhängendes Continuum bildend unter dem Namen des katholischen oder gemeinkirchlichen anerkannte. Hiermit kann es nun freilich bisweilen die Bewandniß haben, daß die frommen Gemüthserregungen selbst, welche in der Lehre dargestellt werden, mit dem wahren Wesen der christlichen Frömmigkeit im Widerspruch stehn; bisweilen auch entsteht der Widerspruch erst bei der Ausbildung der Lehre, so daß die frommen Gemüthszustände selbst nicht krankhaft sind, und nur Mißverstand oder falsche Methode einen Schein des häretischen hervorruft. Wenn nun allerdings diese beiden Fälle selten gehörig unterschieden worden sind, und man daher manches sehr übereilter Weise für kezerisch erklärt hat: so fehlt es doch auch an dem eigentlich häretischen nicht; und bei diesem wird man auch gern die fremden Einflüsse zugestehen, wenn man bedenkt, wie die christliche Kirche ursprünglich nur aus Solchen entstanden ist, welche früher anderen Glaubensweisen angehörten, so daß leicht fremdartiges sich unbewußt einschleichen konnte.

2. Unläugbar erscheint hiernach die Bestimmung, was häretisch sei, und also aus dem Lehrgebäude ausgeschlossen bleiben solle, als etwas sehr unsicheres; und Jeder wird sie anders stellen, der von einer andern Grundformel für das eigentliche Wesen des Christenthums ausgeht. Das kann aber auch nicht anders sein, und der ganze Hergang in der christlichen Kirche bewährt es so; denn neues kezerisches entsteht nicht mehr, indem die Kirche sich aus sich selbst ergänzt, und die Einwirkung fremder Glaubensweisen selbst an den Grenzen und in dem Missionsgebiet der Kirche, was die Ausbildung

der Lehre betrifft, für nichts gerechnet werden muß, wenngleich in der Frömmigkeit der Neubekehrten lange Zeit Vieles sein mag, was aus ihren früheren frommen Zuständen eingeschlichen, wenn es zum klaren Bewußtsein käme und als Lehre ausgesprochen würde, für kezerisch würde erkannt werden. Dagegen giebt es über die früheren Häresien die verschiedensten Urtheile, so wie die Art und Weise das Wesen des Christenthums aufzufassen verschieden ist. Jeder der ein Lehrgebäude aufstellen will, kann daher die Regel unseres Sazes auch nur so befolgen, daß er nichts aufnehmen will, was nach dem von ihm aufgestellten Grundtypus christlicher Lehre nur auf einen fremden Ursprung kann zurükgeführt werden. Soll aber hiebei nicht aufs Gerathewohl verfahren werden, sondern mit der gehörigen Sicherheit: so darf man sich nicht an den Gegensaz des katholischen und häretischen, wie er sich bis zu einem gewissen Zeitpunkt geschichtlich gestellt hat, halten, um so weniger, als späterhin doch wieder Vertheidigungen des einen oder des andern solchen gehört werden: sondern man muß suchen, aus dem Wesen des Christenthums das häretische in seinen mannigfaltigen Gestalten zu construiren, indem man fragt, auf wie vielerlei Weise dem Wesen des Christenthums kann widersprochen werden, so daß doch der Schein des christlichen bleibt. So geführt dient die Untersuchung über das häretische der über das Wesen des Christenthums zur Ergänzung, und beide bestätigen sich gegenseitig. Je mehr das so problematisch als häretisch aufgestellte sich auch geschichtlich gegeben findet, um desto mehr Grund hat man die Formel, auf welcher die Construction beruht, als einen richtigen Ausdrukk für das Wesen des Christenthums anzusehen. Je natürlicher sich aus derselben Formel die Lehrgestaltung entwikkelt, zu welcher sich die Christenheit stetig bekannt hat, desto mehr Grund hat man, das auch wirklich für krankhaft und verwerflich zu halten, was mit jener Formel von irgend einer Seite in Widerspruch steht.

§. 22. Die natürlichen Kezereien am Christenthum sind doketische und nazoräische, die manichäische und pelagianische.

1. Wenn man bei diesen Ausdrükken nur an die gleichnamigen geschichtlichen Erscheinungen denkt: so kann die Auswahl derselben um durch sie das Ganze der Häresie zu bezeichnen sehr willkührlich erscheinen und sehr ungleichmäßig,

indem die lezten beiden zwar sehr verbreitet gewesen sind und öfter wiedergekehrt, die ersten aber sehr vorübergehend und von geringem Umfang; wogegen andere Namen viel gewichtiger sind und weit mehr in Aller Munde. Allein diese Namen sollen hier nur allgemeine Formen bezeichnen, die eben hier zu entwikkeln sind, und die Erklärungen, an welche sie erinnern sollen, gehen aus dem Sachverhältniß hervor, möge dann auch immer Pelagius z. B. kein Pelagianer sein in unserm Sinn. Das Sachverhältniß ist aber zunächst dieses, auf wie vielerlei Weise dem eigenthümlichen Grundtypus christlicher Lehre so kann widersprochen werden, daß doch der Schein des christlichen bleibt. Die Frage, aus was für fremdartigen Einflüssen nun diese Abweichungen entstanden sein mögen, ist eine rein geschichtliche Untersuchung, welche eigentlich nicht mehr hieher gehört; wiewol allerdings die Ueberzeugung, daß alles fremdartige, wenn es anders noch auf den Namen des christlichen Anspruch machen will, sich in eine von diesen Formen fügen müsse, erst die vollständige Bürgschaft für die Wahrheit unserer Darstellung wäre.

2. Wenn nun das eigenthümliche Wesen des Christenthums darin besteht, daß alle frommen Erregungen auf die durch Jesum von Nazareth geschehene Erlösung bezogen werden: so wird häretisches entstehen können auf eine zwiefache Weise, wenn nämlich diese Grundformel im allgemeinen zwar festgehalten wird, da ja sonst der Widerspruch ein offenbarer wäre und ein totaler, so daß ein Antheil an christlicher Gemeinschaft nicht einmal gewollt werden könnte, es wird aber entweder die menschliche Natur so bestimmt, daß genau genommen eine Erlösung nicht vollzogen werden kann, oder der Erlöser auf eine solche Weise, daß er die Erlösung nicht vollziehen kann. Jeder von diesen beiden Fällen aber kann wieder auf eine zwiefache Weise eintreten. Nämlich was das erste betrifft, wenn die Menschen sollen erlöst werden, so müssen sie eben sowol der Erlösung bedürftig sein, als auch fähig sie anzunehmen. Wird nun das eine zwar offenbar gesezt, das andere aber auf eine verstekkte Weise geläugnet: so trifft dieser Widerspruch zugleich die Grundformel selbst, nur liegt dies nicht gleich zu Tage. Wenn nun zuerst die Erlösungsbedürftigkeit der menschlichen Natur, d. h. die Unfähigkeit derselben das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl allen menschlichen Zuständen einzubilden, auf eine solche Weise schlechthinig gesezt wird, daß dabei die Fähigkeit, erlösende Einwirkungen aufzunehmen, in der That verschwindet, so daß

sie nicht zugleich erlösungsbedürftig ist und auch fähig Erlösung aufzunehmen, sondern lezteres erst nach einer gänzlichen Umschaffung: so ist dadurch zugleich die Grundformel aufgehoben. Nun folgt aber dieses ohnfehlbar, wenn man ein an sich Böses als ursprünglich und Gott entgegengesezt annimmt, und die menschliche Natur in jener Unfähigkeit denkt kraft einer Botmäßigkeit, welche dieses Urböse über sie ausübt, und deshalb nennen wir diese Abweichung die manichäische. Aber eben so, wenn auf der andern Seite die Fähigkeit Erlösung aufzunehmen so schlechthinig angenommen wird, mithin jede Hemmung in dem Eintreten des Gottesbewußtseins so durchaus unendlich klein, daß sie in jedem einzelnen Moment in Jedem durch ein unendlich kleines Uebergewicht zur Befriedigung ausgeglichen werden kann: so ist alsdann die Erlösungsbedürftigkeit wenigstens insofern Null, als sie nicht mehr das Bedürfniß eines einzelnen Erlösers ist, sondern nur für Jeden in einem schwachen Moment das Bedürfniß eines anderen, wenn auch nur in diesem Moment, was die Hervorrufung des Gottesbewußtseins betrifft, stärkeren Individuums, und als mithin die Erlösung nicht das Werk eines einzelnen zu sein braucht, sondern ein gemeinsames Werk Aller an Allen, woran nur höchstens Einige vor Andern immer in einem höheren Grade Theil haben; und diese Abweichung können wir wol in obiger Weise mit Recht die pelagianische nennen. — Was nun das andere betrifft, so ist, wenn Christus der Erlöser sein soll, d. h. der eigentliche Anfangspunkt stetiger und lebendiger also ungehemmter Hervorrufung des Gottesbewußtseins, so daß der Antheil aller Anderen hieran nur durch ihn vermittelt ist, auf der einen Seite nothwendig, daß er sich eines ausschließenden und eigenthümlichen Vorzuges vor allen Anderen erfreue, auf der andern Seite aber muß auch eine wesentliche Gleichheit zwischen ihm und Allen statt finden, weil sonst was er mittheilen kann nicht dasselbe sein könnte, als was sie bedürfen. Daher kann auch von hier aus der allgemeinen Formel auf zwiefache Art widersprochen werden, weil jedes von beiden so unbeschränkt gedacht werden kann, daß das andere dabei nicht mehr mitgesezt bleibt, sondern verschwindet. Und zwar, wird der Unterschied Christi von den Erlösungsbedürftigen so unumschränkt gesezt, daß eine wesentliche Gleichheit damit unvereinbar ist: so verschwindet auch sein Antheil an der menschlichen Natur in einen bloßen Schein, mithin kann auch unser Gottesbewußtsein als etwas wesentlich verschiedenes

nicht von dem seinigen abgeleitet sein, und die Erlösung ist auch nur ein Schein. Wiewol nun die eigentlich sogenannten Doketen unmittelbar nur die Realität des Leibes Christi geläugnet haben: so schließt doch diese wegen der Unzertrennlichkeit, unter welcher allein uns Leib und Seele gegeben sind, die Realität der menschlichen Natur überhaupt in seiner Person ebenfalls aus, und wir dürfen daher diese Abweichung füglich die doketische nennen. Wird endlich im Gegentheil die Gleichheit des Erlösers mit den zu erlösenden so unbeschränkt gesezt, daß ein eigenthümlicher sein Dasein mit constituirender Vorzug desselben dabei nicht weiter bestehen kann, sondern dasselbe ganz unter derselben Formel wie das aller andern Menschen begriffen werden soll: so muß dann, und wäre es auch als schlechthin kleinstes, auch in ihm zulezt Erlösungsbedürftigkeit mitgesezt sein, und das Grundverhältniß ist seinem Wesen nach gleichfalls aufgehoben. Diese Abweichung nun nennen wir nach dem Namen derer, welche zuerst Jesum ganz als einen gewöhnlichen Menschen sollen angesehen haben, die nazoräische oder ebionitische. — Anderes häretische aber, als was unter einer von diesen vier Formen befaßt sein kann, läßt sich nicht denken, wenn der Begriff der christlichen Frömmigkeit derselbe bleiben soll. Denn mehrere Punkte, an denen er indirect angegriffen werden könnte, giebt es nicht; wird aber der Begriff der Erlösung geradezu geläugnet oder auch ein anderer Erlöser aufgestellt, also geradezu behauptet, entweder daß die Menschen nicht erlösungsbedürftig seien, oder daß sich in Jesu keine erlösende Kraft finde, so ist die Behauptung nicht mehr häretisch, sondern antichristlich.

3. Diese Begriffe der natürlichen Häresien stehen von unserer Ansicht aus zugleich für die Construction jeder christlichen Glaubenslehre als Grenzpunkte da, welche man nicht berühren darf, wenn nicht im einzelnen die Uebereinstimmung mit dem übrigen verlezt werden soll. Womit denn aber auch dieses zusammenhängt, daß jede Formel, in welchem Lehrstükk es auch sei, welche die beiden entgegengesezten Abweichungen vermeidet, wie sehr auch übrigens das eine Glied hinter dem andern zurükkstehe, wenn es nur nicht ganz verschwindet, auch nicht darf für häretisch angesehen werden, sondern jede solche ist noch kirchgemäß oder katholisch; hingegen muß jede Formel verdächtig sein, welche sich mit irgend einer von jenen Abweichungen identificiren läßt. Nur daß Jeder sich hier vor den Täuschungen hüte, welche die der

Ferne natürliche Verkürzung so leicht erzeugt. Denn je näher Einer selbst der pelagianischen Linie steht, um desto leichter wird er den, der noch fast in der Mitte sich hält, schon auf der manichäischen Seite zu sehen glauben, und so auch bei den andern. Daher ist es, wenn die Verwirrung nicht immer noch zunehmen soll, so höchst wichtig, daß man mit der größten Vorsicht zu Werke gehe, wenn es darauf ankommt, etwas für häretisch zu erklären. — Uebrigens stehen je zwei von diesen Häresien noch in besonderer Verbindung mit einander. In dem Verhältniß nämlich zu dem Wesen des Christenthums gehört manichäisches mit doketischem zusammen, und so auch wieder pelagianisches mit ebionitischem. Denn ist die menschliche Natur mit dem positiven Urbösen wesentlich behaftet, so kann auch der Erlöser keinen wahrhaften Antheil an ihr haben; und wird in Christo das höhere Selbstbewußtsein auf dieselbe Weise durch das niedere gehemmt, wie in allen Andern, so kann sich auch sein Beitrag zur Erlösung zu dem eines jeden Andern nur verhalten, wie etwas mehr zu etwas weniger. Sieht man hingegen darauf, daß was nicht aus dem Wesen des Christenthums kann begriffen werden, durch fremdartige Einflüsse muß entstanden sein, und daß in jeder Periode der ursprünglichen Lehrentwikklung das Christenthum fast nur mit jüdischem und hellenisch heidnischem in Berührung kam: so scheint eher manichäisches und nazoräisches zusammenzugehören als judaisirend, das eine reiner, das andere selbst schon mehr von orientalischem durchdrungen; doketisches aber und pelagianisches scheint zu hellenisiren, indem die Mythologie zum ersten führte, die ethische Richtung der Mysterien aber zum lezten.

Zusaz Weit entfernt den jezt so stark gespannten Gegensaz zwischen Supernaturalismus und Rationalismus hierher ziehen zu wollen, wird doch zu bemerken sein, daß da wir zufolge des obigen auch innerhalb des kirchlichen mancherlei Annäherungen an diese häretischen Extreme zugeben müssen, diese sich auch zwischen jene beiden Behandlungsweisen theilen; und daß in den supernaturalistischen Darstellungen nicht nur den eigentlich dogmatischen sondern auch den volksmäßigen eben soviel Anklang vom doketischen und manichäischen zu finden ist, als den rationalistischen nicht mit Unrecht Annäherung an ebionitisches und pelagianisches vorgeworfen wird. Und auch dieses, daß jede Behandlung der Lehre, die sich nicht von aller Einseitigkeit frei hält, nothwendig nach einer von diesen beiden

Seiten hinneigt, scheint für die Richtigkeit dieser Auffassung des häretischen zu zeugen.

§. 23. Eine zu jeziger Zeit innerhalb der abendländischen Kirche aufzustellende Glaubenslehre kann sich zu dem Gegensaz zwischen dem römischkatholischen und dem protestantischen nicht gleichgültig verhalten, sondern muß einem von beiden Gliedern angehören.

1. Es scheint einer Vertheidigung zu bedürfen, daß der Gegensaz zwischen abendländischer und morgenländischer Kirche hier höher gestellt ist als der ausgesprochene, und daß er dann doch übergangen wird. Gegen das erste scheint zu sein, daß die morgenländische Kirche als antipapistische auf der Seite des Protestantismus zu stehen scheint. Würde aber zugegeben jener Gegensaz sei höher: so erscheint ihn zu übergehen als folgewidrig; und es müßte erst der gemeinsame Charakter des abendländischen angegeben sein, um innerhalb desselben das Princip für den untergeordneten Gegensaz zwischen Romanismus und Protestantismus aufzufinden. Hiegegen ist zu bemerken, daß hier gar nicht der Ort sein kann, diese Gegensäze in ihrer Abstufung vollständig zu construiren, sondern nur in Beziehung auf die Glaubenslehre. Wie wenig nun in dieser Hinsicht das antipapistische der morgenländischen Kirche bedeutet, geht schon aus der Leichtigkeit hervor, mit der einzelne Fragmente derselben den römischen Primat anerkennen ohne doch ihren morgenländischen Typus aufzugeben oder namentlich in der Lehre irgend etwas bedeutendes zu ändern. Der Gegensaz ist aber grade in unserer Beziehung in sofern ein höherer, als beiden abendländischen Kirchen auch nach ihrer Trennung eine rege Thätigkeit auf dem Gebiet der Glaubenslehre gemein geblieben ist, wogegen die morgenländische auf diesem Gebiet seit ihrer Losreißung immer mehr erstarrt, und in ihr die Verbindung des Wissens um die Frömmigkeit mit einer eigentlich wissenschaftlichen Organisation fast ganz aufgehoben ist. Eben wegen dieses rein negativen Charakters aber war auch hier um so weniger etwas über sie zu sagen, als auch nicht bestimmt werden kann, ob sie, mehr in den Zusammenhang des geistigen Weltverkehrs zurücktretend, die Kraft haben wird einen dem abendländischen analogen Gegensaz in sich hervorzurufen und zu gestalten.

2. Da dieser Gegensaz nicht die ganze Glaubenslehre ergriffen hat, sondern es neben denjenigen Lehren, über welche

beide Kirchen anerkannt im Streit sind, andere giebt, worüber sie dieselben Formeln aufstellen, und noch andere über welche in beiden Kirchen analoge Verschiedenheiten stattfinden; der Gegensaz selbst aber, wie jeder ähnliche innerhalb der christlichen Gemeinschaft als irgendwenn und irgendwie zum Verschwinden bestimmt angesehen werden muß: so läßt sich freilich ein sehr verschiedenes Verfahren bei Construction der Glaubenslehre denken, je nachdem man glaubt, der Gegensaz habe seinen Culminationspunkt noch nicht erreicht, oder er habe ihn schon überschritten. Denn im lezteren Falle würde es ein wahrer Fortschritt sein, wenn man in den streitigen Lehren vermittelnde Formeln aufsuchte oder vorbereitete um von allen Punkten aus die bevorstehende Aufhebung des Gegensazes zu erleichtern und einzuleiten; und ebenso wäre es dann in der Ordnung in den nicht streitigen Lehren das gemeinsame auf das kräftigste festzustellen, um wohlmeinenden aber den Totalzustand der Kirche verkennenden Eiferern möglichst zu erschweren, daß sie nicht durch Aufregung neuer unnüzer Streitigkeiten die Vereinigung beider Theile noch weiter als nöthig hinausschieben könnten. Wogegen in dem andern Falle als wahrscheinlich vorauszusezen ist, daß wenn die Spannung überhaupt noch zunehmen soll, dies auch auf dem Gebiet der Lehre der Fall sein werde. Dann aber müßte in demselben Geist, nämlich um den ganzen Prozeß in einem stetigen Verlauf möglichst zu beschleunigen, das entgegengesezte geschehen. Eine protestantische Glaubenslehre hat sich dann das Ziel vorzustekken, daß sie den Gegensaz auch in denjenigen Lehrstükken nachweise, worin er bisher noch nicht erschienen ist; denn, erst wenn er in allen herausgebildet wäre, könnte man völlig sicher sein, daß er auch in der Lehre seinen Culminationspunkt erreicht habe. Da nun der Verlauf eines solchen Gegensazes selten ganz rein ist, sondern die Hauptrichtung von Zeit zu Zeit durch Reactionen nach der entgegengesezten Seite unterbrochen wird: so kann leicht in der ersten Hälfte ein Schein entstehen, als befinde man sich in der zweiten und umgekehrt. Daher finden sich auch gewöhnlich beide Behandlungsweisen gleichzeitig nebeneinander, aber auch in beiden bald mehr bald weniger Bewußtsein darüber, auf welchen Punkt sie sich stellen.

3. Der aufgestellte Saz schließt daher auch keine von beiden aus. Denn auch wer die Spannung als schon abnehmend ansieht und Ausgleichungsmittel vorbereitet, kann doch, wenn er innerhalb des Gebiets der Dogmatik stehen bleibt, nicht

anders als die Differenz noch als geltend aufstellen, und sich zu der Seite bekennen die seiner übrigen Darstellung der christlichen Lehre entspricht. Neutralisiren könnte sich in den streitigen Punkten eine Glaubenslehre nur, wenn sie auf ältere Formeln zurükkginge, das heißt aber allemal auf unbestimmtere aus denen sich das bestimmtere erst im Streit entwikkelt hat. Es ist aber nicht möglich in einem wissenschaftlichen Vortrag beim unbestimmten stehen zu bleiben, wenn das bestimmte schon gegeben ist. — Wir aber können nicht die Spannung des Gegensazes schon als im Abnehmen betrachten. Denn wo sich in der evangelischen Kirche eine Mannigfaltigkeit von Ansichten über irgend ein Lehrstükk aufthut, ist nirgend eine größere Annäherung an römische Formeln das Ergebniß davon; und eben so scheinen auch in der römischen Kirche diejenigen Bewegungen, welche eine antiprotestantische Richtung nehmen, die erfolgreicheren zu sein. Es ist daher eher zu vermuthen, daß auch unter den gleich klingenden Lehren noch Differenzen verborgen sind, als daß da, wo die Formeln bedeutend auseinander gehn, der Unterschied der frommen Gemüthszustände selbst doch nur unbedeutend sei.

§. 24. Sofern die Reform nicht nur Reinigung und Rükkehr von eingeschlichenen Mißbräuchen war, sondern eine eigenthümliche Gestaltung der christlichen Gemeinschaft aus ihr hervorgegangen ist, kann man den Gegensaz zwischen Protestantismus und Katholizismus vorläufig so fassen, daß ersterer das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältniß zu Christo, der leztere aber umgekehrt das Verhältniß des Einzelnen zu Christo abhängig von seinem Verhältniß zur Kirche.

1. Hält man sich freilich nur an das Entstehen des Protestantismus: so ist nicht zu läugnen, daß die Reformatoren und ihre ersten Anhänger sich nur eines reinigenden Bestrebens bewußt waren; die Bildung einer eignen Kirchengemeinschaft aber war keineswegs von ihnen beabsichtigt, sondern sie wurden nur dazu gedrängt. Halten wir uns hingegen an die jezige Zeit und bedenken, daß die evangelische Kirche nirgends eine organisirte Missionsthätigkeit auf die katholische Kirche ausübt, ja daß sie nirgends als zu ihrem Wesen gehörig den Wunsch ausspricht, die ganze katholische Kirche in die evangelische hinüberzuziehen; und bedenken wir,

wie dies doch nothwendig der Fall sein müßte, wenn wir alle uns fremden und dem römischen Katholizismus eigenthümlichen Elemente, seien es nun Lehren oder Einrichtungen und Gebräuche, nur als Verderbniß des Christenthums ansähen; so folgt hieraus, daß, indem wir nicht aufhören gegen das, was wir wirklich zu den Verderbnissen rechnen, durch Wort und That zu polemisiren, wir doch zugleich voraussezen, daß anderes dort einheimische und uns eben so fremde doch von der Art ist, daß wir es neben dem unsrigen glauben bestehen lassen zu dürfen, also anders als das unsrige gestaltet, aber eben so christlich. Eben so anschaulich wird auch wol dieses sein, daß, gesezt auch die katholische Kirche neigte sich in allen streitig gewordenen Lehren zu unseren Bestimmungen herüber, hieraus doch noch keine Wiedervereinigung hervorgehen würde; und dies ließe sich doch nur erklären aus einem dem unsrigen fremden Geist, der uns abstieße. Offenbar aber folgt beides zugleich, daß wir, so wie der katholischen Kirche so auch unserer, eine solche Eigenthümlichkeit des Charakters zuschreiben. Hiezu kommt noch, daß wenn wir allein bei dem Begriff der Reinigung stehen bleiben wollten, theils schon im allgemeinen das früher dagewesene niemals in späterer Zeit ganz als dasselbe, wiederkehrt, theils auch daß sich überall nicht Ein bestimmter Zeitpunkt angeben läßt, auf welchen die Kirche durch die Reformation habe zurükkgeführt werden sollen. Denn das apostolische Zeitalter ist nicht zurükkzuführen, theils weil wir die dogmatische Schärfe der Vorstellungen nicht aufopfern, theils weil wir das Verhältniß zum Judenthum und Heidenthum eben so wenig herstellen können, als die politische Passivität. Weiset nun in der evangelischen Kirche einiges auf frühere, anderes auf spätere Zeiträume hin: so ist auch ihre sich reproducirende Einheit eine solche, die vorher nicht da gewesen ist, wenngleich die Frömmigkeit Einzelner ihr schon kann analog gewesen sein.

2. Hieraus entsteht nun für den evangelischen Dogmatiker ganz natürlich die Aufgabe, den eigenthümlichen Charakter des Protestantismus im Gegensaz zum Katholizismus zu einem deutlichen Bewußtsein zu bringen, und also wo möglich den Gegensaz selbst in einer Formel festzustellen. Er wird sonst sein Geschäft eben so wenig mit einiger Sicherheit und Vollständigkeit verrichten können, wie der christliche Dogmatiker im allgemeinen, wenn er sich nicht eben so das eigenthümliche Wesen des Christenthums fixirt. Daß nun aus dem Streite beider Partheien selbst eine solche Formel nicht hervorgehen

konnte, ist wohl sehr natürlich; leider aber sind auch wir Protestanten unter uns über eine solche noch keineswegs einverstanden, sondern gewöhnlich wird der Gegensaz auf irgend einen hervorragenden Punkt zurükgeführt, aus welchem sich doch nicht alles erklärt und so daß eine von beiden Partheien nur negativ bestimmt erscheint, oder er wird als ein ziemlich zufälliges Aggregat von einzelnen Differenzen behandelt. Vielleicht haben Einige geglaubt, eine solche Formel komme für die evangelische Dogmatik schon leider zu spät, weil nämlich die Lehre unserer Kirche in unsern Symbolen gänzlich abgeschlossen, und also für dieselbe nichts mehr zu gewinnen sei; Andere aber, es sei noch nicht Zeit dazu, weil sich der Geist des Protestantismus in der Lehre noch nicht vollständig nach allen Seiten entwikkelt habe. Allein theils liegt das Verhältniß beider Kirchen jezt so, daß es nun möglich aber auch schon nothwendig ist, sich darüber vollkommen zu orientiren, theils haben wir uns wohl vorzusehen, daß nicht auch in unsere eigene weitere Entwikklung sich aus Unbewußtsein unprotestantisches einschleiche. Da indeß für die Aufgabe noch so wenig geschehen ist, so kann auch der Versuch, welcher hier gemacht wird, sich nur für einen vorläufigen ausgeben.

3. So wenig als das eigenthümliche Wesen des Christenthums aus dem bloßen Begriff der Frömmigkeit und der frommen Gemeinschaft gefunden werden konnte; eben so wenig auch das eigenthümliche Wesen des Protestantismus aus dem allgemeinen Ausdrukk, den wir für das Christenthum aufgestellt haben. Und so wenig jenes bloß empirisch gefunden werden konnte, eben so schwierig würde es sein, auf diesem Wege zu dem Princip der innern Einheit der evangelischen Kirche zu gelangen. Ja die Schwierigkeit wäre hier noch größer, da auf der einen Seite beim Entstehen des Protestantismus das reinigende Bestreben allein entschieden hervortrat, und der eigenthümliche Geist, der sich zu entwikkeln begann, sich hinter jenem bewußtlos verbarg, auf der andern Seite sogar die äußere Einheit der neuen Kirche weit schwerer ist zu bestimmen, da es an der Einheit des Anfangspunktes fehlte, und doch auch nicht soviel neue Gemeinschaften entstanden, als es Anfangspunkte gab. Daher nun bei der großen Menge sehr verschiedener und unabhängig von einander ausgebildeter persönlicher Eigenthümlichkeiten fast unmöglich sein mußte zu bestimmen, wodurch sie außer jenem reinigenden Bestreben vereinigt wurden, und wie weit sie zusammengehörten. Da nun die Anschauung des Gegensazes am klarsten

aus dem jezigen consolidirten Nebeneinanderbestehen beider Kirchen zu nehmen ist: so schien es auch am besten, die Lösung der Aufgabe durch die Betrachtung zu versuchen, was für Eigenschaften der einen Gemeinschaft in dem Gemeingefühl der andern am stärksten das Bewußtsein des Gegensazes aufregen. Nun aber ist es die allgemeinste Beschuldigung der römischen Kirche gegen den Protestantismus, daß er die alte Kirche soviel an ihm zerstört habe, und doch vermöge seiner Grundsäze nicht im Stande sei eine feste und haltbare Gemeinschaft wieder zu erbauen, sondern alles schwankend sei und aufgelöst und jeder Einzelne für sich stehe. Wir hingegen machen es dem Katholizismus am meisten zum Vorwurf, daß indem der Kirche alles beigelegt und auf sie zurükgeführt wird, Christo die gebührende Ehre entzogen, und er in den Hintergrund gestellt, ja gewissermaßen selbst der Kirche untergeordnet werde. Nehmen wir nun hinzu, daß in lezter Hinsicht dem kirchlichen Protestantismus eben so wenig kann zur Last gelegt werden, als dem Katholizismus in jener ersten, und bedenken, daß jeder Theil doch vorzüglich am andern dasjenige bezeichnen will, wodurch dieser sich am leichtesten könnte aus dem gemeinsamen Gebiet des Christenthums verirren: so ist die Meinung der Katholischen offenbar die, daß wir wiewol wir die Beziehung auf Christum festhielten, doch in Gefahr wären, durch Auflösung der Gemeinschaft das christliche Princip aufzugeben, so wie unsere Meinung von der römischen Kirche die ist, daß wie sehr sie auch dieselbe Gemeinschaft festhalte, sie doch in Gefahr sei unchristlich zu werden durch Vernachlässigung der Beziehung auf Christum. Nehmen wir nun noch dazu, daß der in beiden waltende Geist des Christenthums doch nicht zuläßt, daß einer von beiden Theilen jenes äußerste jemals erreiche: so geht daraus die aufgestellte Formel hervor. An den streitigen Lehren selbst kann nun diese sich — wenn nicht ein großer Theil der Glaubenslehre fragmentarisch soll vorweggenommen werden — nur in der weiteren Ausführung allmählig bewähren. Hier läßt sich nur vorläufig einiges zu Gunsten derselben sagen, und einiges für die Behandlung der evangelischen Dogmatik daraus folgern.

4. Zu Gunsten unserer Formel läßt sich sagen, daß sie, ohnerachtet wir hievon nicht ausgehen konnten, doch beiden Theilen solche entgegengesezte Charaktere beilegt, welche das Wesen des Christenthums auf entgegengesezte Weise modificiren. Denn da die christliche Frömmigkeit in keinem Einzelnen un-

abhängig für sich entsteht, sondern nur aus der Gemeinschaft und in ihr: so giebt es also auch ein Festhalten an Christo nur in Verbindung mit einem Festhalten an der Gemeinschaft. Die Möglichkeit, daß beides einander auf entgegengesezte Weise untergeordnet werden kann, beruht nur darauf, daß dasselbe Factum, welches wir als die Institution der Kirche zum Behuf der Wirksamkeit Christi ansehn, von jenen als eine Abtretung der Wirksamkeit Christi an die Kirche angesehen wird. So spricht auch dieses für unsere Formel, daß hier wo wir den Gegensaz zunächst für die theoretische Seite der Lehre zu bestimmen suchen, die Formel sich vorzüglich an den Begriff der Kirche heftet; denn daraus wird wahrscheinlich, auch das, was in der Sitte beider Kirchen und in ihren Verfassungsgrundsäzen das entgegengesezte ist, werde sich aus derselben Formel entwickeln lassen. — Was aber für die Behandlung der evangelischen Dogmatik daraus folgt ist dieses, daß sie in solchen Lehrstükken, auf welche die Formel am unmittelbarsten angewendet werden kann, auch am meisten besorgt sein muß, den Gegensaz nicht zu übertreiben, um nicht in unchristliches zu verfallen. Und so auf der andern Seite, daß sie in solchen Lehren, worin dieser Gegensaz am meisten zurüktritt, sich auch vorzüglich hüten müsse, nicht Formeln aufzustellen, welche den entgegengesezten Charakter noch nicht abgelegt oder vielleicht gar etwas davon aufs neue angezogen haben. Auf diese Weise wird sich dann auch am besten ermitteln lassen, in wiefern der eigenthümliche evangelische Geist schon überall in der Lehre entwikkelt sei oder nicht. Natürlich scheint es zugleich, daß diejenige Kirche, welche die Gemeinschaft über die Beziehung auf Christum stellt, auch am leichtesten aus den früheren frommen Gemeinschaften etwas mit hinübernimmt, daß mithin alles, was einen gewissen Beischmakk des jüdischen oder des heidnischen hat, eher der römischen Kirche angemessen ist, so wie jede auch frühere Opposition hiegegen schon etwas dem Protestantismus verwandtes in sich schloß.

Zusaz. Was von der Unbestimmtheit der äußern Einheit der evangelischen Kirche gesagt ist, das bezieht sich besonders auch auf die verschiedenen Zweige derselben und namentlich auf die Trennung zwischen der reformirten und der lutherischen Kirchengemeinschaft. Denn das ursprüngliche Verhältniß war ein solches, daß ohnerachtet der Verschiedenheit der Anfangspunkte sie eben so gut hätten zu einer äußeren Einheit zusammenwachsen können als eine Trennung zwischen ihnen

erfolgte. Indem nun diese Darstellung sich schon in ihrer Ueberschrift nur zur protestantischen Kirche im allgemeinen bekennt, ohne eine von jenen beiden besonders zu nennen, geht sie von der Voraussezung aus, daß die Trennung beider nicht hinreichend begründet gewesen ist, indem die Lehrverschiedenheiten keineswegs auf eine Verschiedenheit der frommen Gemüthszustände selbst zurükkgehn, und beide weder in Sitten und Sittenlehre noch auch in der Verfassung auf eine mit jenen Lehrverschiedenheiten selbst irgendwie zusammenhängende Weise von einander abweichen. Daher wir denn auch diese Verschiedenheiten nicht anders behandeln können, als so wie man sonst auch abweichende Darstellungen verschiedener Lehrer berükksichtigt, kurz lediglich als eine Sache der Schule.

§. 25. Jeder evangelischen Dogmatik gebührt es eigenthümliches zu enthalten, nur daß es in der einen mehr als in der andern, und bald in diesen bald in jenen Lehrstükken stärker hervortritt.

Anm. Vgl. Kurze Darst. S. 56 flgd.

1. Wie wir überhaupt einer Darstellung von lauter eigenthümlichen Glaubenssäzen den Namen einer Dogmatik nicht zugestehen konnten, und auch die ersten zusammenhangenden Darstellungen des evangelischen Glaubens jenen Namen nur führen konnten, sofern sie an früheres anknüpften und das Meiste mit dem kirchlich gegebenen gemein hatten: so würde auch ein Inbegriff von Glaubenssäzen, der den Zusammenhang mit dem, was sich in der Epoche der Kirchenverbesserung theils gestaltet hat theils auch für die evangelische Kirche aufs neue anerkannt worden ist, gar nicht anspräche, und wenn alles darin noch so sehr dem römischen entgegengesezt wäre, keineswegs für eine evangelische Glaubenslehre gelten können. Und wenn wir nichts als dergleichen aufzuweisen hätten, so würde in der That die Einheit und Selbigkeit unserer Kirche in der Lehre gar nicht erscheinen, und es würde von dieser Seite gar keine Gewährleistung geben für die Zusammengehörigkeit derer die sich Protestanten nennen. Wäre auf der andern Seite unser Lehrbegriff so vollkommen und genau bestimmt, daß keine Abweichung stattfinden könnte, wenn sich nicht einer zugleich aus der Gemeinschaft der Kirche ausschließen wollte: so wären neue Darstellungen der Glaubenslehre innerhalb unserer Kirche etwas völlig überflüssiges und leeres. Sollen Wiederholungen eines festen Buchstaben etwas sein,

so müssen doch wenigstens Ausdrükke und Wendungen andere sein oder die Anordnung der Säze eine andere. Beides aber wiese doch immer auf eigenthümliche Abänderungen hin, da es ganz gleich bedeutende Ausdrükke einmal nicht giebt, und jeder Saz eine etwas andere Bedeutung gewinnt, wenn er in einen andern Zusammenhang gestellt wird. Und so würde es immer schon, wo auch nur ein leiser Anflug von Verschiedenheit wäre in mehreren Darstellungen, auch abweichende und eigenthümliche Lehren geben. Nun aber ist unser Lehrbegriff von einer solchen durchgängigen Bestimmtheit sehr weit entfernt, da selbst in den verschiedenen Bekenntnißschriften nicht immer dasselbe in denselben Buchstaben gefaßt ist, und diese einzigen amtlichen und vielleicht allgemein anerkannten Darstellungen doch immer nur einzelne Theile des Lehrbegriffs zum Gegenstand haben. Und wie auch damals schon dieses gemeinsame nur aus der freien Uebereinstimmung der Einzelnen entstand: so giebt es auch, seitdem die protestantische Kirche sich befestigt hat, keine andere Art wie etwas gemeinsam und geltend werden kann als durch das freie Zusammentreffen der Resultate von den Beschäftigungen Einzelner mit demselben Gegenstand. Daß es demohnerachtet offenbar an gemeinsamer Lehre nicht fehlt, beweist hinreichend daß eine gemeinsame Eigenthümlichkeit die Einzelnen verbindet; und mehr haben wir was Einheit der Lehre betrifft in der evangelischen Kirche weder zu erwarten, noch sind wir eines mehreren bedürftig.

2. Gehen wir also davon aus, daß der Lehrbegriff unserer Kirche überall nicht etwas durchaus feststehendes ist, sondern im Werden, und daß wol behauptet werden kann das eigenthümliche derselben sei in der Lehre noch nicht vollständig zur Erscheinung gekommen: so werden wir auch nichts anders voraussezen können, als daß auch in Zukunft in der Fortentwikklung des Lehrbegriffs überall gemeinsames, was sich als reiner und allgemein anerkennbarer Ausdrukk des eigenthümlichen protestantischen Geistes geltend macht, und eigenthümliches, was nämlich die persönliche Ansicht der Darsteller ausdrükkt, mit einander und durch einander hervortreten wird. Und jede einzelne Darstellung des Inbegriffs der Lehre, welche auf einen kirchlichen Charakter Anspruch macht, wird desto vollkommener sein, je inniger darin das gemeinsame und das eigenthümliche mit einander verbunden sind und sich auf einander beziehen. Das gemeinsame geht natürlich aus von den und tritt am stärksten hervor in denjenigen Lehrstükken, welche

den ursprünglichen Bestrebungen den Glauben zu reinigen am meisten verwandt sind. Hat nun dieses Bestreben in der Epoche der Reformation selbst nicht den ganzen Lehrbegriff umgestaltet, sondern ist vieles damals nur aus früheren Bestimmungen unverändert herüber genommen worden: so wird natürlich dieses Gebiet ein streitiges werden, und manches von dem was bisher als gemeinsam gegolten hat allmählig veralten. Das eigenthümliche hat seinen ursprünglichsten Siz in der Anordnung der einzelnen Lehren, wofür es so gut als nichts giebt und auch nicht geben kann, was als nothwendig gemeinsam anerkannt wäre. Nächstdem aber sind alle Lehrstükke auch innerhalb des allgemein anerkannten Ausdrukks noch auf mancherlei Weise näher bestimmbar; und Jeder leistet etwas, der diese Modificabilität zur Anerkenntniß bringt, und sich seines Rechtes darin auf seine eigene Weise bedient. Endlich ergreift die Eigenthümlichkeit der Darstellung auch jenes allmählig antiquirte Gebiet, um einzelne Lehren dem protestantischen Geist entsprechender umzubilden. Aber auch die lebendigste Eigenthümlichkeit kann doch nach nichts höherem streben als die gemeinsame Lehre in das hellste Licht zu stellen; so wie es wiederum für das gemeinsame keinen höheren Zwekk giebt, als durch die bestimmteste Feststellung des protestantischen Charakters die eigenthümliche Entwikklung der Lehre ohne Störung der Gemeinschaft zu begünstigen. Je mehr sich so beide Elemente durchdringen, um desto kirchlicher und zugleich fördernder ist die Darstellung; je mehr sie sich von einander lösen, und wie unzusammengehörig nur neben einander stehn, um desto mehr erscheint das an das geschichtliche anknüpfende und als gemeingeltend aufgestellte nur paläologisch und das eigenthümlich ausgeführte nur neoterisch.

Zusaz. Die Ausdrükke orthodox und heterodox, die auch etymologisch keinen richtigen Gegensaz bilden, sind zu schwankend, als daß ich mich ihrer gern hätte bedienen mögen. Bedenkt man aber, wie vieles in unserer Kirche anfänglich als heterodox verschrieen worden ist, was man späterhin doch als orthodox gelten ließ, immer aber nur insofern als zugleich früher orthodoxes schon veraltet war: so sieht man wol, wie dieser Gegensaz lediglich auf dasjenige geht, was gemeinsam sein will. Orthodox wird dann genannt, was dem in den Bekenntnißschriften festgestellten unverkennbar conform ist, was aber nicht, das ist heterodox. Wenn aber nun heterodoxes sich dafür geltend zu machen weiß, daß es mit dem Geist der evangelischen Kirche besser zusammenstimmt als der

Buchstabe der Bekenntnißschriften: so wird dieser dann antiquirt, und jenes wird orthodox. Da nun solche Umänderungen in unserer Kirche nie können durch einen besondern Akt als allgemeingeltend ausgesprochen werden: so ist der Gebrauch beider Ausdrükke für das, worüber noch verhandelt wird, immer mißlich. Die Veranlassung dazu wird um deswillen nicht leicht jemals aufhören weil das in den Bekenntnißschriften festgestellte zugleich Schriftauslegungen enthält, und also die fortschreitende Auslegungskunst auch das symbolische in diesem Stükk wankend machen kann. So wie auf der andern Seite das heterodoxe, auch wenn es sich dem Inhalt und Ausdrukk nach von häretischen der älteren Zeit nicht bestimmt unterscheiden ließe, doch nicht als häretisch darf angesehen werden, wenn es nur im Zusammenhang mit den gemeinsamen Elementen des Lehrbegriffs unserer Kirche sich geltend machen will. Denn wir dürfen bei denen, welche sich von dem Lehrbegriff unserer Kirche nicht trennen wollen, auch in solchen Abweichungen nur Mißverständnisse voraussezen, welche sich durch das wissenschaftliche Verkehr innerhalb der Kirche selbst auch wieder auflösen müssen; zumal an einen verborgenen Einfluß von Principien, die andern religiösen Gemeinschaften eigen sind, nicht zu denken ist.

§. 26. Wie schon seit langer Zeit in der evangelischen Kirche christliche Glaubenslehre und christliche Sittenlehre geschieden sind: so scheiden auch wir für unsere Darstellung aus der Gesammtheit des dogmatischen Stoffes diejenigen Glaubenssäze ab, welche Elemente der christlichen Sittenlehre sind.

Anm. Vgl. Kurze Darst. S. 62 §. 31 flgd.

1. Auch die Säze der christlichen Sittenlehre sind in dem obigen Sinn Glaubenssäze; denn die Handlungsweisen, welche sie unter der Form von Lehrsäzen oder Vorschriften — denn beides läuft auf dasselbe hinaus — beschreiben, sind ebenfalls Aussagen über christlich fromme Gemüthszustände. Nämlich jede fromme Erregung ist wesentlich eine Modification des menschlichen Daseins, und wird sie so als ruhender Zustand aufgefaßt, so entsteht ein Saz, der in die christliche Glaubenslehre gehört. Aber jede solche Erregung geht auch, wenn sie nicht entweder in ihrem natürlichen Verlauf unterbrochen wird, oder von Anfang an zu schwach ist, welches beides hier nicht berükksichtigt werden kann, eben so wesentlich in Thätig-

keit aus; und werden die verschiedenen Modificationen des christlich frommen Bewußtseins so als nach Maaßgabe der jedesmaligen Aufforderung, wodurch sie bestimmt wurden, verschiedentlich werdende Thätigkeiten aufgefaßt, so entstehen Säze, welche der christlichen Sittenlehre angehören. Lebensregeln aber und Formeln zu Handlungsweisen, welche nicht so geartet wären, würden auch nicht der christlichen Sittenlehre, sondern entweder der rein rationalen Sittenlehre, oder irgend einer besondern technischen oder praktischen Disciplin angehören.

2. Daß nun nur beide zusammengenommen die ganze Wirklichkeit des christlichen Lebens darstellen, ist für sich klar. Denn kein Mensch kann gedacht werden überall und immer in seinem Selbstbewußtsein auf die Art erregt, deren Ausdrükke die christlichen Glaubenslehren sind, der nicht auch überall und immer nur so handeln würde, wie die christlichen Sittenlehren es darstellen. Eben so leicht begreift sich, wie lange Zeit hindurch beide in der Darstellung haben vereinigt sein können, so daß sie nur Eine Disciplin bildeten. Denn die Ausgänge der frommen Erregungen in Thätigkeit ließen sich immer an schikklichen Punkten zusammengefaßt auch in der Glaubenslehre Zusazweise beschreiben als natürliche Folgen der beschriebenen Zustände selbst, wie z. B. was man Pflichten gegen Gott nennt hinter der Lehre von den göttlichen Eigenschaften. Eben so giebt es Lehren, welche schon von selbst gleichsam beiden angehören, und also in der Glaubenslehre einen Ort darbieten, wo mit Leichtigkeit einzelne Theile der Sittenlehre oder auch sie selbst ganz konnte eingeschaltet werden; dergleichen sind die Lehrstükke von der Heiligung und von der Kirche. Eben so gut aber könnte auch der Natur der Sache nach die Glaubenslehre eingeschaltet worden sein in der Sittenlehre, und zwar auf dieselbe zwiefache Weise. indem die frommen Gemüthszustände beschrieben jeder als etwas den werdenden Thätigkeiten gemeinsam vorangehendes aber auch in denselben noch mitgesezтes und gleichsam nachhallendes; dann aber auch an besonderen Orten. Denn wenn doch die Aeußerung des Selbstbewußtseins auch eine sittliche Thätigkeit ist: so könnte, wo von dieser gehandelt wird, die ganze Glaubenslehre als Entwikklung des zu äußernden eingeschaltet werden. Allein das Verhältniß war immer nur ein einseitiges, so daß die Sittenlehre mit in der Glaubenslehre abgehandelt wurde. Die Glaubenslehre wurde auf diese Weise durch ungleichmäßig vertheilte Zusäze un-

förmlich, und dem Bedürfniß, die in der christlichen Kirche geltenden Handlungsweisen im Zusammenhang anzuschauen, geschah kein Genüge; weshalb denn früher oder später das ethische Interesse die Trennung beider Disciplinen bewirken mußte.

II. Von der Gestaltung der Dogmatik.

§. 27. Alle Säze, welche auf einen Ort in einem Inbegriff evangelischer Lehre Anspruch machen, müssen sich bewähren theils durch Berufung auf evangelische Bekenntnißschriften und in Ermangelung deren auf die Neutestamentischen Schriften, theils durch Darlegung ihrer Zusammengehörigkeit mit andern schon anerkannten Lehrsäzen.

1. Es kann befremdlich erscheinen, daß hier den gesammten Bekenntnißschriften der evangelischen Kirche ihre Stellung angewiesen wird gleichsam vor den Neutestamentischen Schriften selbst. Allein dies kann keineswegs einen Vorrang derselben begründen, welches ja ihnen selbst widersprechen würde, da sie sich überall auf die Schrift berufen. In der Berufung auf sie liegt also vielmehr immer schon mittelbar die Berufung auf die Schrift. Durch die Schrift unmittelbar kann aber immer nur nachgewiesen werden, daß ein aufgestellter Lehrsaz christlich sei, wogegen der eigenthümlich protestantische Gehalt desselben dahin gestellt bleibt, ausgenommen in den wenigen Fällen, wo sich nachweisen ließe, daß die Katholische Kirche einen entgegengesezten Gebrauch derselben Schriftstellen sanctionirt habe. Für diesen Gehalt also blieben nur die beiden andern Beweisarten übrig, und unter diesen sichert die für die Dogmatik überhaupt aufgestellte Forderung, daß sie in der Kirche geltende Lehre darzustellen habe, dem Beweis aus den Bekenntnißschriften die erste Stelle. Denn diese Schriften sind offenbar das erste gemeinsam protestantische; und wie alle protestantischen Gemeinden zunächst durch Anschließung an sie zur Kirche zusammengewachsen sind, so muß auch jedes Lehrgebäude, welches sich als protestantisch bekunden will, an diese Geschichte anzuschließen streben. Ja dies gilt für ihre eigenthümlichen Elemente nicht minder als für ihre gemeinsamen, nur daß für die ersten natürlich eine indirecte Nachweisung, daß solche Säze mit den symbolischen zusammen sein können, genügt. Die unmittelbare Berufung auf die Schrift ist also nur dann nöthig, wenn entweder der Gebrauch, den die Bekenntnißschriften von den neutestamentischen Büchern

machen, nicht zu billigen ist — und man muß wenigstens die Möglichkeit zugeben, daß in einzelnen Fällen alle beigebrachten Zeugnisse, wenn auch nicht falsch angewendet doch unbefriedigend sein können, da denn nothwendig andere Schriftstellen als Beweismittel angewendet werden müssen, — oder wenn Säze der Bekenntnißschriften selbst nicht schriftmäßig oder protestantisch genug erscheinen, und diese also antiquirt und andere Ausdrükke substituirt werden sollen, welche dann gewiß um so mehr Eingang finden werden, als nachgewiesen wird, daß die Schrift sie überwiegend begünstigt oder vielleicht gar postulirt. Diese Methode überall zunächst auf die Bekenntnißschriften zurükkzugehen gewährt daher zugleich den Vorzug, daß das kirchliche Verhältniß eines jeden Sazes dadurch sogleich klar wird, mithin auch die Bedeutsamkeit der ganzen Darstellung für die Fortentwikklung des Lehrbegriffs weit leichter zu erkennen ist. — Hieraus folgt schon, daß wenn man auf das Einzelne sieht, die Bewährung eines Sazes durch Darlegung seines Verhältnisses zu andern schon auf andere Weise bewährten nur etwas untergeordnetes ist, und auch nur für Säze des zweiten Ranges angemessen, welche weder in den Symbolen unmittelbar vorkommen, noch in der Schrift irgend wie bestimmt repräsentirt werden. Wogegen auf der andern Seite diese Bezugnahme, wenn sie auf jedem Punkt zu jener ursprünglichen Bewährung hinzukommt, erst die Angemessenheit der Anordnung eines Lehrgebäudes sowol als des Bezeichnungssystems, welches darin herrscht, in das rechte Licht sezt.

2. Indem wir nun hier alle Bekenntnißschriften der evangelischen Kirche in ihren beiden Hauptzweigen als gleich berechtigt zusammenfassen, giebt es für uns keine einzige, die von der ganzen Kirche ausgegangen ja auch nur anerkannt wäre; und damit verschwindet der Unterschied zwischen dem größeren und allgemeineren Ansehen einiger und dem zweifelhafteren und geringeren anderer als ganz bedeutungslos. Ja da wenigstens von den Bekenntnißschriften der zweiten Formation reformirte gegen lutherische Darstellungsweisen gerichtet sind und umgekehrt, so muß gleich von vorn herein zugegeben werden, daß nur dasjenige in diesen Bekenntnißschriften dem Protestantismus wirklich wesentlich sein kann, worin sie sämmtlich zusammenstimmen; ja daß für die Gesammtheit der evangelischen Kirche durch diesen Widerspruch einzelner partieller Bekenntnißschriften gegen andere das Recht differenter Vorstellungen in allen nicht wesentlichen Punkten schon selbst gleichsam symbolisch geworden ist. Ferner

ist nicht zu verkennen, daß in gewissem Sinn alle unsere Symbole, einige aber noch mehr als andere, nur Gelegenheitsschriften sind, daß daher manches nur in Beziehung auf Zeit und Ort gerade so und nicht anders gesagt ist, und man nicht Ursache hat anzunehmen, daß die Urheber selbst den gewählten Ausdrukk für den einzigen vollkommen richtigen haben ausgeben wollen. Damit ist dann auch verwandt, daß die Verfasser sich — gewiß ihrer damaligen Ueberzeugung ganz gemäß, aber da sie immer noch im Forschen begriffen waren, doch für den Charakter einer Bekenntnißschrift zu übereilt — von damals für kezerisch gehaltenen Meinungen losgesagt, und in allen noch nicht gerade streitig gewordenen Punkten ihre Uebereinstimmung mit der damals herrschenden Lehre bezeugt haben. Denn jenes Verdammungsurtheil kann manche Abweichung betroffen haben, die aus demselben Geist wie die Kirchenverbesserung selbst hervorgegangen war, und daß dieser sich noch nicht sogleich selbst wieder erkennen konnte. Und eben so konnte manche ältere Lehrmeinung mit herüber genommen werden, von der man nur noch nicht gleich merkte, wie auch sie mit dem Wesen des Protestantismus im Widerspruch stehe. Woraus denn folgt, daß bei dem Zurükkgehn auf die Symbole, wenn es der gesunden Fortentwikklung der Lehre nicht hinderlich werden soll, theils mehr auf den Geist geachtet werden muß, als am Buchstaben festgehalten, theils auch, daß der Buchstabe selbst ebenfalls der Anwendung der Auslegungskunst bedarf, um richtig gebraucht zu werden.

3. Wenn hier nur die neutestamentischen Schriften genannt werden, nicht die Bibel überhaupt: so ist dies theils schon bevorwortet in dem oben[1] über das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum gesagten, theils muß doch auch Jeder zugeben, daß wenn ein Lehrsaz weder mittelbar noch unmittelbar Bewährung fände im neuen Testament sondern nur im alten, niemand rechten Muth haben könnte ihn für einen wahrhaft christlichen zu halten; wogegen wenn ein Saz durch das neue Testament bewährt ist, niemand eine Einwendung daher nehmen wird, daß sich im alten gar nichts darüber findet. Mithin erscheint das alte Testament doch für die Dogmatik nur als eine überflüssige Autorität. Wenn nun freilich auch durch neutestamentische Stellen zunächst nur die Christlichkeit eines Sazes dargethan wird: so

[1] S. §. 12, 2. 3.

ist doch schon die Form eine durchaus protestantische bei jedem Glaubenssaz auf die Schrift selbst zurükkzugehn, und auf menschliche Ansprüche nur sofern sie sich durch die Schrift bewähren, für diese aber Jedem die freie Anwendung der Auslegungskunst, wie sie in der Sprachwissenschaft gegründet ist, zu gestatten. Der Schriftgebrauch selbst aber ist natürlich sehr verschieden nach der verschiedenen Beschaffenheit der Säze. Wo die ursprüngliche Tendenz auf Reinigung der Kirche vorherrscht, da muß die Uebereinstimmung so genau sein, daß die Schrift auch polemisch gegen die Aufstellungen der römischen Kirche gebraucht werden kann; wo es sich mehr um den eigenthümlichen Charakter des Protestantismus handelt, da genügt es nachzuweisen, daß diese bestimmtere Gestaltung der Lehre unter dem, was die Schrift aussagt, mitbegriffen ist, ohne daß man zu zeigen brauchte, diese Bestimmung sei die einzige schriftmäßige. Eben so was als eigenthümlich aufgestellt wird, darf nur mit Sicherheit behaupten können, daß nichts schriftwidriges darin nachzuweisen sei, das gemeinsame aber muß bestimmt an die Schrift anknüpfen. — Keinesweges aber ist dies so zu verstehen, als ob der biblische Sprachgebrauch selbst in das Lehrgebäude sollte aufgenommen werden. Denn da das neue Testament nur theilweise eine didaktische Form hat, nirgend aber eigentlich systematisch ist: so würde ein Ausdrukk, der dort vollkommen angemessen ist, doch in den meisten Fällen den Forderungen, die an ein Lehrgebäude gemacht werden, nur sehr unvollkommen entsprechen. Dazu sind die didaktischen Theile der Schrift meist gelegentliche Reden und Schriften, und deshalb mit besonderen Beziehungen durchdrungen, welche ebenfalls in der dogmatischen Darstellung nur Verwirrung hervorrufen müssen. Daher wird nun unserer Aufgabe durch das Anführen einiger Schriftstellen unter jedem Saz nur sehr unvollkommen entsprochen, vielmehr ist dies Verfahren auf mannigfaltige Weise auf der einen Seite der Dogmatik, auf der andern der Schriftauslegung nachtheilig geworden. Die Beziehung einzelner Schriftstellen auf einzelne dogmatische Säze kann daher immer nur eine mittelbare sein, so daß gezeigt wird, es liege bei jenen dieselbe fromme Erregung zum Grunde, welche auch diese darstellen, und daß die Ausdrükke nur so differiren, wie der verschiedene Zulammenhang, in dem sie vorkommen, es mit sich bringt. Da aber dieses nur durch Erläuterung dieses Zusammenhanges geschehen kann, so sollte sich in unserer Disciplin immer mehr ein ins Große gehender

Schriftgebrauch entwikkeln, wobei man es nicht auf einzelne aus dem Zusammenhang gerissene Stellen anlegt, sondern nur auf größere besonders fruchtbare Abschnitte Rükksicht nimmt, um so in dem Gedankengang der heiligen Schriftsteller dieselben Combinationen nachzuweisen, auf denen auch die dogmatischen Resultate beruhen. Eine solche Anwendung kann indeß in dem Lehrgebäude selbst immer nur angedeutet werden, und der Erfolg beruht ganz auf Uebereinstimmung in hermeneutischen Grundsäzen und Methoden. Daher die Dogmatik von dieser Seite sich erst mit der Theorie der Schriftauslegung zugleich vollenden kann.

4. Auch von dieser Seite ist also Raum für eine große Mannigfaltigkeit, so daß protestantische Lehrgebäude ein sehr verschiedenes Gepräge haben können, ohne an ihrem kirchlichen Charakter zu verlieren. Wenn nämlich in einer Dogmatik die Berufung auf die Bekenntnißschriften und auf die Analogie sehr zurükktritt, die Beziehung auf die Schrift hingegen überall vorherrscht, so ist dies, was ich am meisten eine schriftmäßige Dogmatik nennen möchte. In einer solchen wird auf die Anordnung am wenigsten ankommen, aber sie wird eine vollkommen kirchliche sein, wenn nur nicht etwa das anerkannt gemeinsam protestantische dem was in der Schrift nur lokal und temporär ist, oder gar einer abweichenden Schriftauslegung aufgeopfert wird; oder wenn sie nicht etwa die dialektische Ausbildung der Vorstellungen verlassend auf den oft unbestimmten und vieldeutigen biblischen Sprachgebrauch zurükkgeht. Umgekehrt würde ich diejenige am meisten eine wissenschaftliche Dogmatik nennen, in welcher von einigen anerkannten Hauptpunkten ausgehend alles durch die Consequenz der Anordnung den Parallelismus der Glieder und die Zusammengehörigkeit der einzelnen Säze ins Licht gestellt würde, wobei denn natürlich die Belegung aus der Schrift und die Anwendung der Symbole von selbst zurükktritt. Nur dürfen natürlich jene Hauptpunkte nichts anders sein, als die in protestantischem Geist aufgefaßten Grundthatsachen des frommen Selbstbewußtseins. Denn wären dieses Speculationen: so könnte das Lehrgebäude zwar sehr wissenschaftlich sein, aber es wäre keine christliche Glaubenslehre. Wenn endlich eine Dogmatik vornämlich nur an die Bekenntnißschriften anknüpft und sich begnügt aus diesen alles nachzuweisen und alles von ihnen abhängig zu machen ohne weder im Einzelnen auf die Schrift zurükkzuführen noch alles auf eine genauere Weise durch strenge Ordnung

zu binden: so ist in einer solchen symbolischen Dogmatik allerdings eine gewisse Annäherung an das römisch katholische nicht zu verkennen da sie allen Werth darauf legt, daß alles einzelne von der Kirche anerkannt sei. Allein wenn sie nur nicht auf der einen Seite als Grundsaz aufstellt, daß auch die Schrifterklärung unter einer Autorität stehe, und auf der andern ihren Säzen nur nicht einen Werth beilegt unabhängig davon, daß sie die innerne Erfahrung eines Jeden ausdrükken: so wird doch der protestantische Charakter derselben ungefährdet sein. Wie aber einer jeden von diesen Formen, je weiter sie sich von den andern entfernt, um desto mehr eine ihr eigenthümliche Gefahr naht; so scheint freilich das gemeinschaftliche Ziel aller sein zu müssen, daß jede sich so wenig als möglich von den andern entferne.

Zusaz. Wenn unser Saz von der sehr allgemeinen Sitte, in dogmatischen Lehrgebäuden sich auch auf die Aussprüche anderer Glaubenslehrer von den Kirchenvätern an bis auf die neusten herab zu berufen, gänzlich schweigt: so erklärt er diese dadurch freilich für etwas unwesentliches. Demohnerachtet können auch diese Anführungen einen Werth haben, der aber nicht überall derselbe ist. Insofern, was in unsern Bekenntnißschriften festgestellt ist, in ein Lehrgebäude mit übergeht, können Anführungen späterer Dogmatiker die Ueberzeugung von der Kirchlichkeit der Säze nicht vermehren, und haben nur einen Werth in compendiarischen Schriften, um auf die vorzüglichsten weiteren Ausführungen zu verweisen. Auch ältere patristische Citate können in diesem Fall nur in dem Verhältniß gegen die römische Kirche apologetisch oder polemisch nüzlich sein. Anders aber ist es da, wo sei es nun nur der Bezeichnung oder auch dem Inhalte nach von den symbolischen Schriften abgewichen wird; denn der Saz hat schon um so mehr Anspruch als in der Kirche geltend aufzutreten, je mehr er schon von verschiedenen Seiten gehört worden ist. Insbesondere aber, wenn ein Lehrgebäude einer von den drei angegebenen Formen entschieden angehört, ergänzt es sich desto besser, je mehr es sich mit solchen in Verbindung sezt, die eben so stark eine von den andern Formen ausgeprägt haben.

§. 28. Der dialektische Charakter der Sprache und die systematische Anordnung geben der Dogmatik die ihr wesentliche wissenschaftliche Gestaltung.

Anm. Vgl. §. 13, 3. Zusaz. §. 16. §. 18

1. Der Ausdrukk dialektisch ist auch hier ganz in dem alterthümlichen Sinne genommen; der dialektische Charakter der Sprache besteht daher nur darin, daß sie kunstgerecht gebildet sei, um in jedem Verkehr zur Mittheilung und Berichtigung der betreffenden Erkenntniß gebraucht zu werden. Dies nun kann weder von dem dichterischen noch rednerischen Ausdrukk gerühmt werden, noch auch von dem darstellend belehrenden, der noch aus jenen beiden entstanden nicht rein von ihnen geschieden ist. Die Ausdrükke, in welchen die Glaubenslehre sich bewegt, bilden also, sofern sie auf das fromme Gefühl zurükkgehn, ein besonderes Sprachgebiet innerhalb des didaktisch religiösen, nemlich die strengste Region desselben; wodurch sich jenes Gefühl vermannigfaltigt und worauf es bezogen wird, in das psychologische ethische und metaphysische eingreift, unterscheidet sich die eigentlich dogmatische Sprache bestimmter von der didaktisch religiösen im allgemeinen durch ihre Verwandtschaft mit der wissenschaftlichen Terminologie jener Gebiete, welche in der homiletischen und poetischen Mittheilung des religiösen Bewußtseins eben so geflissentlich vermieden wird, als in der dogmatischen begierig gesucht. Daher ist nun bei der großen Verschiedenheit der Ansichten und also auch der Ausdrükke in allen diesen philosophischen Gebieten die zwekkmäßige Handhabung der Sprache in der dogmatischen Darstellung eine der schwierigsten Aufgaben. Untauglich aber für die dogmatische Sprache gebraucht zu werden sind zunächst nur solche Ansichten, welche die Begriffe von Gott und Welt auf keine Weise auseinander halten, einen Gegensaz zwischen gut und böse nicht zulassen, und also auch in dem Menschen nicht bestimmt geistiges und sinnliches unterscheiden. Denn dies sind die ursprünglichen Voraussezungen des frommen Selbstbewußtseins, weil ohne diese auch das zum Weltbewußtsein erweiterte Selbstbewußtsein nicht könnte dem Gottesbewußtsein entgegengesezt werden,[1] und eben so wenig von einem Unterschied zwischen freiem und gehemmtem höheren Selbstbewußtsein, mithin auch nicht von Erlösungsbedürftigkeit und Erlösung die Rede sein könnte.[2] Je häufiger nun innerhalb dieser Grenzen die philosophischen Systeme wechseln, desto häufiger sind auch die Umwälzungen in der dogmatischen Sprache; unvermeidlich freilich erst wenn ein System antiquirt ist, d. h. wenn nach dem Typus desselben nicht mehr wirklich gedacht wird, sie erfolgen aber gewöhnlich

[1] §. 8. 2. [2] S. 11 §. 2.

schon früher durch den gewaltigeren Eifer der von einem auftauchenden System mit ergriffenen Theologen, welche hoffen, das neue werde mehr als irgend ein früheres dazu geeignet sein, allen Spaltungen und Mißverständnissen auf dem Gebiet der Glaubenslehre ein Ende zu machen. Wenn nun diesen gegenüber Andere gerade aus diesem Eifer die Besorgniß schöpfen, es möchte sich ein bestimmtes philosophisches System zum Herrn und Richter in theologischen Sachen aufwerfen: so ist in der Regel diese Besorgniß eben so ungegründet als jene Hoffnung. Die Hoffnung trügt, weil die erheblichen Mißverständnisse immer schon da sind, ehe der Ausdrukk über den streitigen Punkt sich zum streng dogmatischen steigert, mithin die Veränderung, welche durch den Einfluß eines andern Systems erfolgt, an und für sich den Ursprung der Irrungen nicht trifft, wenn nicht die Sprache dadurch einen höheren Grad von Klarheit und Bestimmtheit gewinnt. Eben so ist es mit der Besorgniß. Denn einmal dauert die Alleinherrschaft eines Systems wenigstens in unsern Tagen nicht lange genug; dann aber auch im allgemeinen kann doch so lange es wirklich das Interesse an der christlichen Frömmigkeit ist, welches die dogmatische Darstellung hervorruft, diese sich niemals gegen jenes Interesse wenden, sondern nur wenn das ganze Verfahren nicht von diesem Interesse ausgegangen, sondern ein fremdartiges ist, kann eine solche Gefahr entstehen. Außerdem hört man über die Sprache, deren sich die Glaubenslehrer bedienen, in Beziehung auf ihren Zusammenhang mit der Philosophie noch zwei entgegengesezte Klagen, häufiger die eine, daß sie zu abstract sei, und sich zu weit von der unmittelbaren religiösen entferne, um derentwillen doch allein die Dogmatik da sei, seltener die andere, daß man der Sprache nicht anmerke, von welchem philosophischen System der Dogmatiker ausgehe. Beide scheinen ungegründet. Denn es sind doch in unserer Kirchengemeinschaft nur die wissenschaftlich Gebildeten, welche sich durch die Dogmatik auf dem Gebiet der populären religiösen Mittheilung orientiren sollen, und diesen kann der Schlüssel dazu nicht fehlen. Was aber die andere Klage betrifft, so ist zu diesem Behuf die Kenntniß von dem philosophischen System, dem ein Dogmatiker anhängt, weder nothwendig noch auch nur nüzlich, wenn nur die Sprache richtig und in sich zusammenhangend gebildet ist. Die Schule sezt in allen Wissenschaften immer mehr oder weniger aus ihrer Sprache an die gebildetere Weltsprache ab; aber die ihrige will sich doch immer von dieser unter-

scheiden. Jemehr nun ein Dogmatiker sich an die strengste Schulsprache hält, um desto eher wird er zu der ersten Klage Veranlassung geben; zur andern aber, wenn er sich mehr der in die Weltsprache aufgenommenen Elemente bedient. In dieser bleiben denn freilich lange genug Bestandtheile aus verschiedenen Zeiten und Systemen zusammen; allein auch aus diesen kann bei geschikter Auswahl und durch gehörige Erläuterung ein für den dogmatischen Gebrauch ganz angemessenes Ganze gebildet werden, wobei die Gefahr eines der Sache der christlichen Frömmigkeit verderblichen Einflusses ganz verschwindet, und unter den Einwirkungen verschiedener gleichzeitiger Systeme das Gleichgewicht erhalten wird.

2. Wenn aber die Dogmatik ihre eigentliche Bestimmung erfüllen soll, nämlich die Verwirrungen, welche auf dem Gesammtgebiet der Mittheilungen aus dem unmittelbaren christlich frommen Leben immer wieder entstehen wollen, theils aufzulösen theils auch durch die Norm, welche sie aufstellt, soviel an ihr ist zu verhüten: so ist ihr, indem sie den Inbegriff der Lehre aufstellt, außer der dialektisch gebildeten Sprache auch eine möglichst strenge systematische Anordnung unerläßlich. Denn das unbestimmtere und unvollkommner gebildete jeder fragmentarischen Meinung kann nur an dem völlig bestimmten und organisirten eines abgeschlossenen Inbegriffs richtig geschäzt, und auch nur danach rectificirt werden; indem auch die bestimmteste Vorstellung und der reingebildetste Saz alles schwankende nur verlieren, wenn sie zugleich in einen absoluten Zusammenhang gestellt sind, weil nämlich der Sinn eines jeden Sazes nur in einem Zusammenhang völlig gegeben ist. Nun aber ist dieses das Wesen der systematischen Anordnung, daß durch zusammenfassende Beiordnung und erschöpfende Unterordnung jeder Saz mit allen andern in ein völlig bestimmtes Verhältniß gesezt sei. Ein dogmatisches Lehrgebäude ist aber einer solchen fähig, insofern der Gegenstand ein abgeschlossenes Ganze bildet, das heißt insofern auf der einen Seite alle christlich frommen Erregungen nach dem protestantischen Typus, wie sie irgendwo vorkommen können, sich in einem Complexus von zusammengehörigen Formeln darstellen lassen, und als auf der andern Seite Thatsachen des Bewußtseins, welche unter diese Formel subsumirt werden könnten, außerhalb derselben Gemeinschaft nicht vorkommen. In diesem Sinne nun ist allerdings die evangelische nicht so vollkommen abgeschlossen, daß es nicht

Lehrsäze geben sollte, welche die römische Kirche eben so ausdrükkt, und eben so auf der andern Seite, daß nicht ihre Lehrsäze zum größten Theil auch sollten in solchen antirömischen Gemeinschaften gefunden werden, die doch auch mit ihr nicht Ein Ganzes bilden. Das leztere aber ist nur darin gegründet, daß die äußere Einheit nicht allein von der Lehre abhängt, sondern was diese anbelangt bilden jene kleinen Gemeinschaften wirklich für uns Ein Ganzes mit der evangelischen Kirche; das erste aber löset sich doch wieder auf, wenn man die Säze nicht für sich allein, sondern in ihrem Zusammenhange betrachtet, und eine evangelische Glaubenslehre kann sich also auch die Aufgabe stellen, die Auflösung dieses Scheins an geeigneten Stellen vorzunehmen. Die dogmatische Anordnung kann aber keine Aehnlichkeit haben mit der in solchen Wissenschaften, welche einen Grundsaz aufstellen der aus sich selbst entwikkelt werden kann, auch nicht mit solchen welche ein bestimmtes Gebiet äußerer Wahrnehmung umfassen, und also in diesem Sinne historisch sind; sondern statt des Grundgesezes hat sie nur die innere Grundthatsache der christlichen Frömmigkeit, welche sie postulirt, und was sie zu ordnen hat, sind nur die verschiedenen Arten wie diese Thatsache in den verschiedenen Verhältnissen zu den andern Thatsachen des Bewußtseins modificirt erscheint.[1] Die Aufgabe der Anordnung ist also nur die, jene verschiedenen Verhältnisse so zusammenzufassen und zu sondern, daß die verschiedenen Modificationen selbst als ein vollständiges Ganze erscheinen, mithin vermittelst der Gesammtheit der Formeln die unendliche Mannigfaltigkeit des einzelnen in einer bestimmten Vielheit zusammengeschaut werde. Beide aber die dialektische Sprache und die systematische Anordnung fodern einander, und fördern einander. Die dialektische Sprache ist für jede andere religiöse Mittheilung zu scharf, und außer dem vollständigen Lehrgebäude selbst nur in solchen Anführungen zulässig welche erweiterte Theile oder Ausflüsse desselben sind. Eine systematische Anordnung aber würde nie so klar heraustreten und noch weniger sich Anerkenntniß verschaffen können, wenn sie sich einer Sprache bediente, welche ein strenges dem Rechnen ähnliches Verfahren um alle Verknüpfungen zu versuchen, und zu prüfen nicht zuließe. Wie sehr aber die systematische Anordnung erleichtert wird, wenn das einzelne schon

[1] §. 10, 3.

in einer gleichmäßig durchgeführten dialektischen Sprache gegeben ist, und eben so wie der schärfste Ausdruck für das einzelne sich um so eher findet, wenn ein scharf sondernder und streng verbindender Schematismus dafür schon gegeben ist, das leuchtet von selbst ein.

3. Nach allem bisher schon hierüber gesagten scheint es überflüssig noch ausdrücklich zu bemerken oder nachzuweisen, daß ein anderer als der aufgezeigte Zusammenhang zwischen der christlichen Glaubenslehre und der speculativen Philosophie nicht stattfindet, um so mehr als bei einer in dem oben dargelegten Sinne sich entwikkelnden Behandlung kaum ein Ort übrig bleibt, durch welchen die Speculation sich in die Glaubenslehre eindrängen könnte. Vielmehr scheint es, daß auf diese Art am leichtesten alle Spuren der scholastischen Behandlungsweise verschwinden werden, durch welche allerdings beides, die Philosophie wie sie seit Verbreitung des Christenthums und durch dasselbe umgebildet war, und die eigentliche christliche Glaubenslehre nicht selten in einem und demselben Werke vermischt wurde. Nur eines dürfte hier noch zu erörtern sein. Dieselbigen Glieder der christlichen Gemeinschaft, durch welche allein die wissenschaftliche Form der Glaubenslehre entsteht und besteht, sind auch die, in denen das speculative Bewußtsein erwacht ist. Wie nun dieses die höchste objektive Function des menschlichen Geistes ist, das fromme Selbstbewußtsein aber die höchste subjective: so würde ein Widerspruch zwischen beiden das Wesen des Menschen treffen, und ein solcher kann also immer nur ein Mißverständniß sein. Nun ist es auf der einen Seite freilich nicht genug, daß nur ein solcher Widerspruch nicht sei, sondern für den Wissenden entsteht die Aufgabe sich der Zusammenstimmung beider positiv bewußt zu werden: allein dies hat die Glaubenslehre um so weniger zu leisten, als von derselben religiösen Stellung aus das Verfahren doch für jede andere Art zu philosophiren auch ein anderes sein müßte. Wenn nun auf der andern Seite ein solcher Widerspruch dennoch entsteht, und irgend einer mit Recht oder irrthümlich die Quelle des Mißverständnisses auf der religiösen Seite findet: so kann dies allerdings dahin führen die Frömmigkeit überhaupt oder wenigstens die christliche Frömmigkeit aufzugeben. Allein hiegegen zu verwahren anders als dadurch, daß sie sich hütet durch unbedachte Formeln solche Mißverständnisse nicht zu veranlassen, das ist wiederum von dieser Seite aus nicht die Sache der Glaubenslehre, die es mit denen, welche die Grund

thatsache nicht zugeben, auch gar nicht zu thun hat, sondern es ist das Geschäft der Apologetik.

Zusaz. Diejenigen Behandlungsweisen der christlichen Lehre, welche unter dem Namen praktische Dogmatik oder populäre Dogmatik seit längerer Zeit aufgekommen sind, weisen allerdings theils die dialektische Sprache theils die systematische Anordnung zurükk; allein sie liegen auch außer dem Kreise, dem wir den Namen Dogmatik aneignen. Sie sind theils Mitteldinge zwischen einem Lehrgebäude und einem Katechismus, theils schon Bearbeitungen der Dogmatik für die Homiletik. Jene haben wol großentheils die Absicht die Resultate dogmatischer Entwikklungen auch denen in einem gewissen Zusammenhange mitzutheilen, die einem wissenschaftlichen Gange nicht leicht folgen würden; allein wie die Absicht selbst ziemlich willkührlich ist, so scheint auch durch das Unternehmen mehr Verwirrung angerichtet und Oberflächlichkeit befördert worden zu sein, als daß ein wahrer Nuzen erzielt wäre. Die lezteren werden vollkommen ersezt werden, wenn in der praktischen Theologie die nöthigen allgemeinen Vorschriften auch über den Stoff der religiösen Mittheilungen wie über die Form beigebracht würden.

§. 29. Wir werden den Umfang der christlichen Lehre erschöpfen wenn wir die Thatsachen des frommen Selbstbewußtseins betrachten zuerst so wie der in dem Begriff der Erlösung ausgedrükkte Gegensaz sie schon voraussezt, dann aber auch so wie sie durch denselben bestimmt sind.

Anm. Vgl. §. 8. 9. u. 11.

1. Es ist zunächst klar, daß der Gegensaz zwischen der Unfähigkeit das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl allen Lebensmomenten einzubilden und der uns dazu durch den Erlöser mitgetheilten Fähigkeit schon jenes Gefühl selbst und ein Wissen um dasselbe voraussezt. Denn da es uns nirgend anders als in dem Menschen gegeben ist: so können wir auch nur darum wissen, sofern es in uns selbst ist; und ohne darum zu wissen, könnten wir weder um eine Unfähigkeit dazu wissen noch auch um den Unterschied zwischen dem Erlöser und uns. Der Zustand also, welcher der mitgetheilten Fähigkeit vorangeht, kann weder die absolute Gottesvergessenheit sein, noch auch das bloße gehaltlose Streben nach dem Gottesbewußtsein, sondern

dieses muß irgendwie im Selbstbewußtsein gegeben sein. Nur könnte man sagen daß solche Thatsachen des frommen Selbstbewußtseins, welche der Gemeinschaft mit dem Erlöser vorangehen, nicht könnten in die christliche Glaubenslehre gehören, sondern nur entweder in irgend eine allgemeine Glaubenslehre oder in die irgend einer solchen frommen Gemeinschaft, aus welcher in das Christenthum kann übergegangen werden. Hierauf ist zu erwiedern, daß diese frommen Gemüthszustände doch wenn das Gemüth christlich ergriffen wird nicht verschwinden, sondern grade nach Maaßgabe der mitgetheilten Fähigkeit erleichtert werden und begünstigt. Sie gehören also allerdings auch zum christlich frommen Bewußtsein, und sie hätten auch können bezeichnet werden als solche, welche durch jenen Gegensaz nicht bestimmt werden sondern auf allen Stufen desselben unverändert bleiben, während die durch den Gegensaz selbst bestimmten Thatsachen auch ihrem Inhalte nach andere sein müssen, wenn die Unfähigkeit vorherrscht, und wenn die mitgetheilte Fähigkeit das Uebergewicht hat. Allein eben jene Thatsachen werden im Gebiet der christlichen Frömmigkeit, so wie sie sich immer gleich bleiben, nicht einen frommen Moment allein erfüllen sondern nur Bestandtheile eines solchen sein; und grade deswegen ist, weil wir sie doch ihrer Verschiedenartigkeit wegen für sich zu betrachten haben, der Ausdrukk des Sazes vorgezogen worden.

2. Wenn also auch dieses erste Glied unseres Sazes der christlichen Frömmigkeit angehört, weil es in der Verbindung mit dem zweiten nothwendig vorkommt: so werden wir auch behaupten dürfen, daß in beiden zusammengenommen das ganze Gebiet der christlichen Frömmigkeit beschlossen ist. Denn wenn wir auch annehmen, daß die Unfähigkeit allmählig ganz verschwindet: so werden doch dadurch keine neue Modificationen des frommen Selbstbewußtseins entstehen, sondern nur die Wirklichkeit den Formeln, welche den Zustand in seiner Reinheit ausdrükken, näher kommen; und es kommt also nur darauf an, daß wir das Gebiet von beiden genau und vollständig ausmessen um der Vollständigkeit des Ganzen sicher zu sein. Beide werden sich aber allerdings so gegen einander verhalten, daß der erste Theil solche Lehrsäze enthält, wie hievon die Möglichkeit schon im allgemeinen zugegeben ist, in welchen das eigenthümlich christliche minder stark hervortritt, deren Ausdrukk also auch am leichtesten mit dem anderer Glaubensweisen zusammentreffen kann. Sie sind aber dennoch keineswegs Bestandtheile einer allgemeinen oder sogenannten

natürlichen Theologie, sondern nicht nur auf jeden Fall Aussagen über das fromme Selbstbewußtsein also wahrhaft dogmatische Säze, sondern auch bestimmt christlich durch die in der Anordnung liegende und also bei jedem Saz wiederholbare Beziehung auf das eigenthümlich christliche. Wollte man hievon absehn: so würde man freilich, zumal alles was in das Gebiet der christlichen Sittenlehre gehört ausgeschlossen bleibt, sagen können, es wären dogmatische Säze, die nur das monotheistische im allgemeinen aussprächen, ohne daß hervortrete, ob sie der teleologischen oder der ästhetischen Ansicht angehören. Daher ist es nothwendig, daß wenn allgemeine Andeutungen auf die christliche Sittenlehre in der Glaubenslehre nicht gegeben werden, man doch dieses immer im Auge habe, daß zu einer wie auch immer gestalteten christlichen Glaubenslehre auch eine übereinstimmend mit ihr sich entwikkelnde Sittenlehre wesentlich gehöre.

3. Wird nun beides gleich gesezt, Thatsachen, welche in Beziehung auf den Gegensaz schon vorausgesezt werden, und welche in der gesammten Entwikklung des Gegensazes unverändert bleiben; wird ferner behauptet, daß diese mit den durch den Gegensaz bestimmten zusammen genommen die ganze christliche Lehre umfassen: so folgt daraus, daß streng genommen nichts, was ausschließend einer Zeit angehört, welche der christlichen Entwikklung jenes Gegensazes vorangeht, und eben so wenig was einer Zeit angehört, welche erst beginnen soll, wenn die Unfähigkeit gänzlich besiegt und verschwunden ist, mit in den Umfang der christlichen Lehre im eigentlichen Sinn aufgenommen werden kann: sondern nur sofern es mit den frommen Gemüthszuständen innerhalb dieses Gegensazes in einer nachweislichen und bestimmten Verbindung steht. Dasselbe gilt nun auch, da alle christliche Frömmigkeit auf der Erscheinung des Erlösers beruht, von diesem, daß nämlich nichts ihn betreffendes als eigentliche Lehre aufgestellt werden kann, was nicht mit seiner erlösenden Ursächlichkeit in Verbindung steht und sich auf den ursprünglichen Eindrukk, den sein Dasein machte, zurükkführen läßt. Was hierüber hinausgeht, das muß also entweder eigentlich einem andern Orte angehören, oder es kann nur um irgend einer besonders nachzuweisenden entfernteren Beziehung willen seinen Ort behaupten.

§. 30. Alle Säze, welche die christliche Glaubenslehre aufzustellen hat, können gefaßt werden entweder als Be-

schreibungen menschlicher Lebenszustände, oder als Begriffe von göttlichen Eigenschaften und Handlungsweisen, oder als Aussagen von Beschaffenheiten der Welt; und alle diese drei Formen haben immer neben einander bestanden.

1. Da das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auch in dem Gebiete der Erlösung immer nur zur Erscheinung kommt, d. h. ein wirkliches zeiterfüllendes Selbstbewußtsein wird, sofern es durch eine andere Bestimmtheit des Selbstbewußtseins aufgeregt sich mit demselben einigt:[1] so ist auch jede Formel für dasselbe eine Formel für einen bestimmten Gemüthszustand; mithin müssen auch alle Säze der Glaubenslehre als solche Formeln können aufgestellt werden. Aber eine jede solche sinnliche Bestimmtheit des Selbstbewußtseins weiset zugleich zurükk auf ein bestimmendes außerhalb des Selbstbewußtseins Da nun dieses bestimmende wegen des in jedem menschlichen Bewußtsein schon immer postulirten allgemeinen Zusammenhanges auch immer als ein Theil desselben auftritt: so kann auch eine jede so entstandene Modification des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls erkannt werden, wenn dasjenige am Gesammtsein beschrieben wird, worauf der betreffende Zustand beruht. So gefaßt werden mithin die dogmatischen Säze Aussagen über Beschaffenheiten der Welt, nämlich nur für das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl und in Beziehung auf dasselbe. Endlich aber da nicht nur das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl an und für sich ein Mitgesezt-sein Gottes im Selbstbewußtsein ist, sondern auch das Gesammtsein, von welchem nach Maaßgabe der Stellung des Subjects alle Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins ausgehen, unter jenem Abhängigkeitsgefühl befaßt ist: so können alle Modificationen des höheren Selbstbewußtseins auch dargestellt werden, indem Gott bezeichnet wird als der dies Zusammensein in seinen verschiedenen Vertheilungen begründende.

2. Vergleichen wir diese drei möglichen Formen mit einander: so ist klar, daß Beschreibungen menschlicher Gemüthszustände dieses Inhaltes nur aus dem Gebiet der innern Erfahrung hergenommen werden können, und daß sich also unter dieser Form nichts fremdes in die christliche Glaubenslehre einschleichen kann, wogegen allerdings Aussagen von

[1] Vgl. §. 5.

Beschaffenheiten der Welt naturwissenschaftlich sein können, und Begriffe von göttlichen Handlungsweisen rein metaphysisch; und dann sind beide auf dem Boden der Wissenschaft erzeugt, also dem objectiven Bewußtsein und den Grundbedingungen desselben angehörig, von jener innern Erfahrung aber und den Thatsachen des höheren Selbstbewußtseins unabhängig. Diese beiden Formen, und unter die erstgenannte gehören natürlich auch alle Säze von allgemein anthropologischem Inhalt, gewähren also an und für sich keine Sicherheit, daß alle so gefaßten Säze wahrhaftig dogmatische sind. Daher müssen wir die Beschreibung menschlicher Zustände für die dogmatische Grundform erklären, Säze aber von der zweiten und dritten Form nur für zulässig, sofern sie sich aus Säzen der ersten Form entwikkeln lassen; denn nur unter dieser Bedingung können sie mit Sicherheit für Ausdrükke frommer Gemüthserregungen gelten.

3. Wenn nun alle der christlichen Glaubenslehre angehörigen Säze in der Grundform unstreitig ausgedrükkt werden können, und Säze, welche Eigenschaften Gottes und Beschaffenheiten der Welt aussagen, doch erst auf Säze von jener Form zurükkgeführt werden müssen, wenn man vor dem Einschleichen fremdartiger rein wissenschaftlicher Säze sicher sein will; so scheint es, daß die christliche Glaubenslehre nur jene Grundform folgerecht durchzuführen habe, um die Analyse der christlichen Frömmigkeit zu vollenden, daß sie die beiden andern aber als überflüssig gänzlich bei Seite stellen könne. Allein wollte jemand gegenwärtig die christliche Glaubenslehre so behandeln: so stände ein solches Werk isolirt ohne alle geschichtliche Haltung, und es fehlte ihm nicht nur der eigentlich kirchliche Charakter, sondern es könnte auch wie vollkommen treu es immer den Inhalt der christlichen Lehre wiedergäbe, doch den eigentlichen Zwekk aller Dogmatik nicht erfüllen. Denn da die dogmatische Sprache sich nur allmählig aus der in den öffentlichen religiösen Mittheilungen herrschenden gebildet hat: so mußte das rhetorische und hymnische in diesen die Bildung von Begriffen göttlicher Eigenschaften vorzüglich begünstigen, ja sie wurden nothwendig, um jene Ausdrükke auf ihr rechtes Maaß zu bringen. Eben so nun entstanden theils aus diesen theils aus dem Bedürfniß das Verhältniß zwischen dem Reiche Gottes und der Welt festzustellen Aussagen über die Beschaffenheit der Welt; und beiderlei Säze wurden durch die überhandnehmende Bearbeitung der Metaphysik in Verbindung

mit der Dogmatik noch mit ähnlichen fremdartigen vermehrt, wohingegen natürlich die Grundform zurükkblieb, und fast nur in minder wissenschaftlichen Darstellungen ihren Ort fand. Daher eine Bearbeitung, welche sich jezt ganz auf die eigentliche Grundform beschränken wollte, sich an das bisherige gar nicht anschließen, aber eben deshab auch wenig brauchbar sein würde, weder um die Glaubenslehre von den fremden Bestandtheilen zu reinigen, noch um die redneriſche und dichteriſche Mittheilung klar und wahr zu erhalten.

§. 31. Die oben angegebene Eintheilung wird also nach allen diesen drei Formen der Reflexion über die frommen Gemüthserregungen vollständig durchzuführen sein, und zwar so, daß überall die unmittelbare Beschreibung der Gemüthszustände selbst zum Grunde gelegt wird.

1. So wie sich die Elemente der Dogmatik fragmentariſch gebildet haben, und hernach die Disciplin selbst mehr aus diesen äußerlich zusammengefügt als organiſch erzeugt worden ist, erklärt es sich leicht, daß größtentheils Säze von allen drei Formen ohne Unterscheidung zusammengestellt worden sind, keine von ihnen aber vollständig und übersichtlich durchgeführt ist. Allein ein solcher Zustand der Wissenschaft genügt der Forderung, welche an sie mit Recht gemacht werden kann, keineswegs, und an dessen Stelle muß, wenn man doch bei der Grundform allein nicht stehen bleiben kann, nothwendig die in unserm Saz angegebene Vollständigkeit treten; durch welche allein das gegenwärtige Bedürfniß befriedigt werden kann. Wie nun die oben[1] aufgestellte allgemeine Beschreibung der christlichen Frömmigkeit dieser ganzen Darstellung so zum Grunde liegt, daß auch die Eintheilung sich auf sie bezieht: so wird eine ähnliche allgemeine Beschreibung der christlichen Frömmigkeit dieser ganzen Darstellung so zum Grunde liegt, daß auch die Eintheilung sich auf sie bezieht: so wird eine ähnliche allgemeine Beschreibung jedem einzelnen Theil voranzustellen sein, auf welche sich gleichfalls die weitere Gliederung desselben bezieht, und mit dieser werden die kirchlichen Lehren, die demselben Gebiet angehören, in Verbindung gebracht, zuerst die, welche der unmittelbaren Exposition des Gemüthszustandes am

[1] S. § 11.

nächsten kommen, und dann die, welche dasselbe unter der Gestalt von göttlichen Eigenschaften und von Beschaffenheiten der Welt aussagen.

2. Hieraus folgt freilich, daß die Lehre von Gott, sofern sie sich in der Gesammtheit der göttlichen Eigenschaften darstellt, nicht eher als mit dem Ganzen zugleich vollendet wird, da man sie gewöhnlich ununterbrochen und vor allen andern Lehrstükken vorträgt. Allein diese Verschiedenheit kann schwerlich als ein Nachtheil angesehen werden. Denn dessen nicht zu gedenken, daß doch göttliche Eigenschaften und Handlungsweisen, welche sich auf die Entwikklung menschlicher Zustände ausschließlich beziehen, wie man dies von allen sogenannten moralischen Eigenschaften Gottes sagen kann, nicht verstanden werden können ohne vorgängige Kenntniß dieser Zustände, ist doch im allgemeinen unläugbar, daß die übliche Anordnung besonders geeignet ist, das Verhältniß dieser Lehren sowol zu dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl überhaupt, als auch zu den Grundthatsachen der christlichen Frömmigkeit zu verbergen, und den Schein zu unterhalten, als ob sie eine davon ganz unabhängige speculative Theorie wären. Wogegen unsere Methode nicht nur diesen Zusammenhang in das vollste Licht sezt, sondern auch dasjenige näher zusammenstellt, was nur mit und durcheinander verstanden werden kann.

Zusaz. Weitere Vergleichungen des hier aufgestellten Schematismus mit den gewöhnlicheren unserer älteren und neueren Lehrbücher und Systeme würden die Grenzen dieser Einleitung überschreiten, da sie gar keinen Beruf hat zu polemisiren, und die Vertheidigung der Methode auch nicht anders geführt werden kann als durch die Ausführung selbst.

Der
Glaubenslehre erster Theil.

Erster Theil.

Entwikklung des frommen Selbstbewußtseins, wie es in jeder christlich frommen Gemüthserregung immer schon vorausgesezt wird, aber auch immer mit enthalten ist.

Einleitung.

§. 32. In jedem christlich frommen Selbstbewußtsein wird immer schon vorausgesezt, und ist also auch darin mit enthalten, das im unmittelbaren Selbstbewußtsein sich schlechthin abhängig finden, als die einzige Weise wie im allgemeinen das eigne Sein und das unendliche Sein Gottes im Selbstbewußtsein Eines sein kann.

1. Daß hier das gesammte christlich fromme Selbstbewußtsein als bekannt vorausgenommen wird, ist völlig unverfänglich; denn indem hier von dem besondern Inhalt jeder bestimmten christlichen Gemüthserregung gänzlich abgesehen, und das ausgesagte als keineswegs durch diese Verschiedenheiten irgend bestimmt gesezt wird: so kann auch von unserm Saz für oder gegen keine dogmatische Darstellung eines solchen besondern Inhaltes irgend etwas gefolgert werden. Und nur wenn jemand behaupten wollte, es könne christlich fromme Momente geben, in welchen das Sein Gottes auf solche Weise gar nicht mitgesezt sei, d. h. welche gar kein Gottesbewußtsein

im Selbstbewußtsein enthielten, den würde unser Saz aus dem Gebiet des hier weiter zu beschreibenden christlichen Glaubens ausschließen. Deshalb beruft sich gegen einen solchen der Saz auf das christlich fromme Selbstbewußtsein, wie es überall in der evangelischen Kirche nur vorkommt und anerkannt wird; nämlich daß in jeder frommen Gemüthserregung, wie sehr auch der besondere Gehalt darin vorherrsche, doch das Gottesbewußtsein darin mitgesezt sei, und durch irgend etwas anderes nicht könne aufgehoben werden, so daß es keine Beziehung auf Christum geben könne, in welcher nicht auch Beziehung auf Gott wäre. Zugleich aber wird auch ausgesagt, daß dieses Gottesbewußtsein, so wie es hier beschrieben ist, nicht für sich allein einen wirklichen frommen Moment constituire, sondern immer nur in Verbindung mit anderen näheren Bestimmungen; so daß dieses in allen Erscheinungen der christlichen Frömmigkeit identische sich zu den einzelnen Momenten nur verhält, wie im Leben überhaupt das Ichsezen eines Jeden zu den einzelnen Momenten seines Daseins. Daher mit unserm Saz die Behauptung keineswegs im Widerspruch steht, daß in jeder christlichen frommen Erregung auch eine Beziehung auf Christum sein müsse. Vielmehr wenn sich[1] das fromme Gefühl zum wirklichen Moment nur ausprägt als Lust oder Unlust; in der christlichen Glaubensweise aber die in der religiösen Unlust gesezte Unfähigkeit dem Mangel an Gemeinschaft mit dem Erlöser zugeschrieben, hingegen die in der religiösen Lust gesezte Leichtigkeit das fromme Gefühl zu verwirklichen als eine aus dieser Gemeinschaft uns gewordene Mittheilung angesehen wird: so ist offenbar, daß es in der christlichen Gemeinschaft keinen frommen Moment giebt, in welchem nicht auch Beziehung auf Christum mitgesezt ist.

2. Es giebt von diesem sich schlechthin abhängig finden auch eine unfromme Erklärung, nämlich als sage es eigentlich nur die Abhängigkeit des endlichen Einzelnen von der Ganzheit und Gesammtheit alles endlichen aus, und das was darin mitgesezt und worauf bezogen wird, sei mithin nicht Gott sondern die Welt. Allein wir können nicht anders als diese Erklärung für ein Mißverständniß ansehn. Nämlich wir kennen auch ein Mitgesezsein der Welt in unserem Selbstbewußtsein, aber es ist ein anderes als das Mitgesezsein Gottes in demselben. Denn die Welt, wenn man sie auch

[1] Vgl. §. 5.

als Einheit sezt, ist sie doch die in sich selbst getheilte und zerspaltene Einheit, welche zugleich die Gesammtheit aller Gegensäze und Differenzen und alles durch diese bestimmten Mannigfaltigen ist, wovon jeder Mensch auch eines ist und an allen jenen Gegensäzen Theil hat. Das Einssein mit der Welt im Selbstbewußtsein ist also nichts anders, als daß wir uns unserer selbst als eines in diesem Ganzen mitlebenden Theiles bewußt sind; und dies kann unmöglich ein Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit sein. Vielmehr da alle mitlebenden Theile in Wechselwirkung unter einander stehn: so ist dieses mit dem Ganzen eines sein in jedem solchen Theile wesentlich ein zwiefaches, ein Gefühl der Abhängigkeit freilich, sofern die anderen Theile selbstthätig auf ihn einwirken, aber eben so auch ein Gefühl der Freiheit, sofern er selbst ebenfalls selbstthätig auf die andern Theile einwirkt, und das eine ist von dem andern nicht zu trennen. Das schlechthinige Abhängigkeitgefühl also ist nicht als ein Mitgeseztsein der Welt zu erklären, sondern nur als ein Mitgeseztsein Gottes als der absoluten ungetheilten Einheit. Denn weder giebt es in Beziehung auf Gott unmittelbar ein Freiheitsgefühl, noch auch kann das Abhängigkeitsgefühl in Beziehung auf ihn ein solches sein, dem ein Freiheitsgefühl als Gegenstükk zukommen kann; sondern auch auf der höchsten Stufe der christlichen Frömmigkeit und beim klarsten Bewußtsein der ungehemmtesten Selbstthätigkeit bleibt doch die Schlechthinigkeit des Abhängigkeitsgefühls in Bezug auf ihn unverringert. Und dies soll der Ausdrukk bezeichnen, das sich schlechthin abhängig finden sei die einzige Weise, wie Gott und Ich im Selbstbewußtsein zusammen sein kann. Will man diesen Unterschied also aufheben und das auf Gott zurükkweisende Selbstbewußtsein mißkennen, als sei es kein anderes als das auf die Welt zurükkweisende: so muß man auch in diesem lezteren die Realität des Freiheitsgefühls bestreiten, mithin das leztere ganz aufheben, da es keinen selbstbewußten Moment giebt, in welchem wir uns nicht in eins mit der Welt sezten. Und allerdings rührt auch diese unfromme Erklärung, welche uns die hier behauptete Eigenthümlichkeit des frommen Selbstbewußtseins als Täuschung verwirft, theils von solchen her, welche auch alles Freiheitsgefühl für Täuschung erklären, theils freilich auch von solchen, welche indem sie behaupten, es gebe nichts, wovon wir uns schlechthin abhängig fühlen könnten, alles Auseinanderhalten der Ideen Gott und Welt verwerfen.

3. Daß wir uns nun hier, da wir aus dem Gebiet der

christlichen Frömmigkeit gar nicht mehr hinausgehn, auch nicht um das noch nicht gehörig entwikkelte und ausgeschiedene fromme Gefühl bekümmern, welches die polytheistischen Glaubensweisen constituirt, das versteht sich von selbst; denn in christlicher Frömmigkeit kann nur monotheistisches mitgesezt sein. Wendet man hingegen auf der andern Seite ein, das aufgestellte gehöre deswegen nicht hieher, weil es nicht sowol eigenthümlich christlich sei als vielmehr gemeinsam monotheistisch: so ist zu antworten, daß es eine bloß monotheistische Frömmigkeit, in welcher das Gottesbewußtsein an und für sich schon der Inhalt der frommen Lebensmomente wäre, gar nicht giebt: sondern so wie in der christlichen Frömmigkeit mit dem Gottesbewußtsein immer eine Beziehung auf Christum vorkommt,[1] so in der jüdischen immer eine auf den Gesezgeber und in der muhamedanischen auf die Offenbarung durch den Propheten. In unsern heiligen Schriften führt deshalb Gott beständig den Beinamen des Vaters unsers Herrn Jesu Christi: und der Ausspruch Christi Joh. 14, 7. 9. schließt doch zugleich auch dieses in sich, daß jede Beziehung auf Christum auch Gottesbewußtsein enthält.

§. 33. Die Anerkennung, daß dieses schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, indem darin unser Selbstbewußtsein die Endlichkeit des Seins im Allgemeinen vertritt (Vgl. §. 8, 2.), nicht etwas zufälliges ist noch auch etwas persönlich verschiedenes, sondern ein allgemeines Lebenselement, erseszt für die Glaubenslehre vollständig alle sogenannten Beweise für das Dasein Gottes.

Melanchth. loc. de Deo. Esse Deum et praecipere obedientiam juxta discrimen honestorum et turpium impressum humanis mentibus. — Zwingl. d. ver. et fals. rel. p. 9. Fucus ergo est et falsa religio, quicquid a Theologis ex philosophia, quid sit Deus, allatum est. — Clem. Strom. VII. p. 864. πίστις μὲν οὖν ἐνδιάθετόν τί ἐστιν ἀγαθὸν, καὶ ἄνευ τοῦ ζητεῖν τὸν θεόν ὁμολογοῦσα τοῦτον εἶναι καὶ δοξάζουσα ὡς ὄντα· ὅθεν χρὴ ἀπὸ ταύτης ἀναγόμενον τῆς πίστεως, καὶ αὐξηθέντα ἐν αὐτῇ χάριτι θεοῦ τὴν περὶ αὐτοῦ κομίσασθαι ὡς οἷόν τέ ἐστι γνῶσιν.

1. Man kann nicht das postulirte Selbstbewußtsein in dem beschriebenen Inhalt zugeben, und doch behaupten wollen,

[1] Quare in omni cogitatione de Deo et omni invocatione mentes intueantur Christum etc. Melanchth. Loc. de Deo.

daß es etwas unwesentliches sei d. h. daß es in einem menschlichen Dasein vorkommen könne und auch nicht, je nachdem der Mensch im Verlauf seines Lebens mit diesem oder mit jenem zusammentrifft. Denn das Erscheinen desselben hängt gar nicht davon ab, daß einem soweit entwikkelten Subject irgend etwas bestimmtes äußerlich gegeben, sondern nur daß das sinnliche Selbstbewußtsein irgendwie von außen aufgeregt werde. Was aber innerlich vorausgesezt wird, ist nur das Allen schlechthin gemeinsame, die Intelligenz in ihrer subjectiven Function, welcher die Richtung auf das Gottesbewußtsein mit gegeben ist. — Daß aber das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl an und für sich auch in Allen dasselbe ist, und nicht in dem Einen so in dem Andern anders, folgt schon daraus, daß es nicht auf irgend einer bestimmten Modification des menschlichen Daseins beruht, sondern auf dem schlechthin gemeinsamen Wesen des Menschen, welches die Möglichkeit aller jener Differenzen in sich schließt, durch welche der besondere Gehalt der einzelnen Persönlichkeit bestimmt wird. — Wenn nun hierbei allerdings ein Unterschied der Vollkommenheit und Unvollkommenheit nach Maaßgabe der größeren oder geringeren Entwikklung zugegeben wird: so beruht dies darauf, daß die Erscheinung dieses Gefühls auch davon abhängt, daß ein Gegensaz ins Bewußtsein aufgenommen ist, der Mangel der Entwikklung ist aber eben das Ungesondertsein der Functionen. Denn wenn gegenständliches Bewußtsein und Selbstbewußtsein noch nicht bestimmt auseinander treten um auch bestimmt auf einander bezogen werden zu können, so ist das Bewußtsein überhaupt noch nicht als menschliches eigentlich entwikkelt; und wenn sinnliches Selbstbewußtsein und höheres Selbstbewußtsein noch nicht eben so von einander geschieden und auf einander beziehbar sind, ist diese Entwikklung noch nicht vollendet.

2. Demzufolge kann nun alle Gottlosigkeit des Selbstbewußtseins innerhalb der christlichen Gemeinschaft nur in mangelhafter oder gehemmter Entwikklung begründet sein; soll sie aber auch bei vollkommner Entwikklung vorkommen, so können wir dies nur für Wahn und Schein erklären. Man kann aber vorzüglich dreierlei Gottlosigkeit annehmen. Die erste ist der kindische gänzliche Mangel an Gottesbewußtsein, der sich in der Regel in Verlauf der natürlichen Entwikklung des Individuums verliert, und nur ausnahmsweise in die rohe Gottlosigkeit übergeht bei solchen, welche ihrer eigenen weiteren Entwikklung feindselig entgegenstreben. Beides kann

sich außerhalb der christlichen Gemeinschaft im Großen finden bei Völkern, welche auf der niedrigsten Entwikklungsstufe unschuldiger und freiwilliger stehen bleiben. Doch ist sie so schwerlich geschichtlich nachzuweisen. — Die zweite Gottlosigkeit ist die sinnliche, nämlich wenn zwar ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl erscheint, aber das darin mitgesezte doch ein solches ist, wovon es keine schlechthinige Abhängigkeit geben kann; denn was leidenschaftsfähig vorgestellt wird, davon kann es keine schlechthinige Abhängigkeit geben, weil eine selbstthätige Einwirkung darauf möglich ist. In diesem Widerspruch kann man dann zweifelhaft sein, ob hier die Richtung auf das Gottesbewußtsein in der That gewirkt hat, und nur durch verkehrte Reflexion die Erscheinung getrübt wird, oder ob die Reflexion der ursprünglichen inneren Thatsache angemessen ist, und diese also eigentlich nicht dem Gebiet der Frömmigkeit angehört. Allein die Vergleichung mit der Art wie sich immer in der Kindheit zuerst das Gottesbewußtsein manifestirt, zeigt deutlich daß hier allerdings die Richtung auf das Gottesbewußtsein wirksam ist, und nur wegen unvollkommner Entwikklung des Selbstbewußtseins der Prozeß nicht rein zu Ende geführt werden kann. Verwandt aber ist dieser Zustand offenbar mit dem der Vielgötterei.[1] Denn derselbe Keim der Mannigfaltigkeit ist auch hier, nur daß er durch die entgegenstrebenden Einwirkungen zurükgehalten wird, und auch diese anthropopathische Auffassung ist bald gereinigter und geistiger bald auch bis an den Fetischismus streifend. — Die dritte Gottlosigkeit endlich ist die eigentlich so genannte Gottesläugnung, Atheismus, welche mitten unter Christen und bei vollkommner Entwikklung ja auf den höchsten Stufen der Bildung als speculative Theorie ausgesprochen wird. Diese nun ist zwiefach. Eines Theils eine frevelhafte Scheu vor der Strenge des Gottesbewußtseins, und dann, wiewol nie ohne daß lichte Augenblikke dazwischen träten, offenbar ein Erzeugniß der Zügellosigkeit, also eine Krankheit der Seele gewöhnlich von einer Verachtung alles intellectuellen begleitet; und von dieser kann man ganz eigentlich sagen, daß sie nicht ist, weil es dabei ganz an der innern Wahrheit fehlt. Anderntheils ist sie eigentlich nur eine raisonnirende Opposition gegen die gangbaren mehr oder weniger unangemessenen Darstellungen des frommen Bewußtseins. Auch der Atheismus des achtzehnten Jahrhunderts war größtentheils nur ein durch

[1] §. 8, 2.

die kirchliche Tyrannei hervorgerufener Kampf gegen die in der Glaubenslehre versteinerten anthropopathischen Vorstellungen. Aber wenn so über den Mängeln der Darstellung auch die innern Thatsachen des Selbstbewußtseins selbst gänzlich verkannt werden: so ist dies tiefe Mißverständniß doch nur eine Kränklichkeit des Verstandes, die sich zwar von Zeit zu Zeit sporadisch erneuern kann, aber doch nie etwas geschichtlich beharrliches hervorbringt. Daher kann auch diese Thatsache unserer Behauptung, daß das dargelegte schlechthinige Abhängigkeitsgefühl und das darin mitgegebene Gottesbewußtsein ein wesentliches menschliches Lebensmoment sei, keinen Eintrag thun.

3. Gesezt aber auch, man könnte die Allgemeinheit desselben bestreiten: so würde doch daraus der Glaubenslehre keine Verpflichtung entstehen, das Dasein Gottes zu beweisen, sondern sie würde daran etwas vollkommen überflüssiges thun. Denn insofern auch in der christlichen Kirche das Gottesbewußtsein erst entwikkelt werden soll bei der Jugend, könnten doch Beweise, wenn auch die Jugend im Stande wäre sie zu fassen, nur ein objectives Bewußtsein hervorbringen, welches hier gar nicht bezwekkt wird, und aus welchem auch die Frömmigkeit keineswegs von selbst hervorgeht. Die Frage, ob es dergleichen Beweise gebe, und ob nicht, wenn Gott uns nicht unmittelbar gewiß ist, dann eigentlich das unmittelbar gewisse, woraus Gott bewiesen werden könnte, Gott sein müßte, gehört gar nicht hieher; sondern nur, daß diese Beweise nie ein Bestandtheil der Glaubenslehre sein können, als welche nur für diejenigen ist, welche die beschriebene innere Gewißheit von Gott haben, deren sie sich in jedem Augenblikk unmittelbar bewußt werden können. Dieses nun wäre nach unserer Erklärung von der christlichen Glaubenslehre gar nicht nöthig besonders auszuführen, wenn es nicht doch nöthig schiene gegen die allgemeine Praxis zu protestiren, welche an dieser Stelle die Dogmatik mit solchen Beweisen ausstattet, oder wenigstens sich auf dieselben als auf etwas von andern Wissenschaften her bekanntes beruft. Daß nun diese Berufung für den Zwekk der Dogmatik völlig unnüz ist, da weder in der Katechese, noch in der homiletischen Mittheilung, noch im Missionsgeschäft irgend ein Gebrauch von solchen Beweisen zu machen ist, und auch die Erfahrung zeigt, wie wenig gegen den oben beschriebenen theoretischen Atheismus durch einen solchen Kampf ausgerichtet wird, dies versteht sich von selbst. Die Dogmatik also muß überall die un-

mittelbare Gewißheit, den Glauben, voraussezen, und hat also auch was das Gottesbewußtsein im allgemeinen betrifft, nicht erst die Anerkennung desselben zu bewirken, sondern nur den Inhalt desselben zu entwikkeln. Daß ihr solcherlei Beweise aber gar nicht zukommen, geht auch schon daraus hervor, daß es unmöglich ist, diesen Beweisen eine dogmatische Form zu geben, indem man dabei auf Schrift und symbolische Bücher gar nicht zurükkgehn kann, weil diese selbst gar nicht beweisen, sondern nur behaupten, und derjenige, für den diese Behauptung schon eine Autorität ist, keines Beweises bedarf. Die herrschende Methode die christliche Glaubenslehre dennoch mit solchen Vernunftbeweisen und mit Beurtheilungen anzuschwellen hat ihren Grund in der noch aus dem patristischen Zeitalter herrührenden Verwechselung von Philosophie und Dogmatik.[1] Sehr verwandt mit dieser und also auch hier namhaft zu machen, ist die eben so irrige Ansicht, die christliche Theologie, zu welcher ja auch die Dogmatik gehört, unterscheide sich von der christlichen Religion auch durch den Erkenntnißgrund; so nämlich daß die Religion nur aus der Schrift schöpfe, die Theologie aber auch aus den Vätern und aus der Vernunft und Philosophie, da doch gerade die Theologie aus der Schrift schöpft, die Schrift selbst aber erst durch die christliche Religion entstanden ist, was aber aus Vernunft und Philosophie geschöpft ist, nicht kann christliche Theologie sein. Es ist gewiß ein großer Gewinn hier und anderwärts alle Materialien von dieser Art aus der christlichen Glaubenslehre zu verweisen, weil nur dadurch eine Gleichförmigkeit des Verfahrens herzustellen ist, und eine solche schwierige Wahl zwischen moralischen Beweisen geometrischen Beweisen und wahrscheinlichen Beweisen[2] kein Geschäft ist dessen sich ein Glaubenslehrer auch nur zu seiner eignen Befriedigung entledigen kann.

Zusaz. Es kann nicht unrecht sein an dieser Stelle, wiewol als ganz außerhalb unseres gegenwärtigen Verfahrens liegend, dennoch zu bemerken, daß es ein eben solches Mitgesetztsein Gottes im objectiven Bewußtsein geben kann, auch als nicht an und für sich in der Form eines zeiterfüllenden Bewußtseins erscheinend, das aber auf ähnliche Weise durch

[1] Augustin. d. ver. rel. 8. Sic enim creditur et docetur, quod tsehumanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est saedintiae studium, et aliam religionem.

[2] S. Reinhardts Dogm. §. 7. u. §. 30.

die sinnliche Wahrnehmung erwekkt und zur Erscheinung gebracht werden kann, und aller wissenschaftlichen Gestaltung sowol auf dem Gebiet der Natur als auf dem der Geschichte zum Grunde liegt. Allein wie es der Wissenschaft nur zum Schaden gereichen könnte, wenn man sich für sie wollte auf die Aussagen des frommen Selbstbewußtseins berufen, oder der Wissenschaft etwas aus diesem Gebiet beimischen: eben so kann es auch für den Glauben und die Glaubenslehre nur nachtheilig sein, wenn man sie mit wissenschaftlichen Säzen durchschießt oder sie von der Grundlage der Wissenschaft abhängig machen will. Denn die Glaubenslehre hat es eben so wenig mit dem objectiven Bewußtsein unmittelbar zu thun als die reine Wissenschaft mit dem subjectiven.

§. 34. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist in jeder christlich frommen Erregung mit enthalten, in dem Maaß als darin, vermittelst dessen wodurch sie mit bestimmt wird, zum Bewußtsein kommt, daß wir in einen allgemeinen Naturzusammenhang gestellt sind, d. h. in dem Maaß, als wir uns darin unsrer selbst als Theil der Welt bewußt sind.

1. Das sich seiner selbst als eines Theils der Welt bewußt sein, und sich in einen allgemeinen Naturzusammenhang gestellt finden, ist eines und dasselbe. In jedem wirklichen Selbstbewußtsein ist entweder ein Bezogensein unseres Seins auf ihm entgegengesezтes oder Zusammenfassen eines Seins und Habens. Das uns entgegengesezte muß natürlich abnehmen, je mehr wir unser Selbstbewußtsein erweitern. Erweitern wir es zum Bewußtsein der menschlichen Gattung, oder sind wir uns gar unserer selbst als endlicher Geist schlechthin bewußt: so ist uns nichts mehr entgegengesezt, als nur was der Geist nicht hat. Nun aber findet die Erweiterung nur statt vermöge einer partiellen Identität, mithin eines Naturzusammenhanges, also in einen Naturzusammenhang des geistigen Seins finden wir uns in jeder solchen Operation gestellt. — Indem wir aber in unserm Selbstbewußtsein von dem Geist in uns die Organisation beständig unterscheiden, ist diese darin gesezt als die ursprüngliche Habe, ursprünglich eben vermöge eines Naturzusammenhanges. Sie ist aber in unserm Selbstbewußtsein immer gesezt als afficirt von anderm Sein und also mit diesem ebenfalls im

Naturzusammenhange. Dieser aber ist nicht mit einer Grenze gesezt und also, nur unentwikkelt, alles endliche Sein in demselben mitgesezt. Eben so unentwikkelt ist auch, wenn wir unser Selbstbewußtsein zu dem der menschlichen Gattung erweitern, die ganze Erde nebst deren Zusammenhang nach außen, theils als Habe, theils als entgegengesezes mitgesezt. Aber das entgegengesezte ist nur im Selbstbewußtsein, sofern es uns afficirt, mithin mit uns im Naturzusammenhang steht; und so ist also der gesammte Naturzusammenhang oder die Welt in unserm Selbstbewußtsein mitgesezt, sofern wir uns unserer selbst als eines Theils der Welt bewußt sind. Dies aber muß vermöge des jedesmal mitgesezten sinnlichen Selbstbewußtseins in jeder christlich frommen Erregung der Fall sein. Auch wenn wir uns unsrer selbst als nur vorstellende Thätigkeit bewußt wären, also sofern wir der Ort für die Begriffe sind: so ist dann auch das Selbstbewußtsein der Ort für die Wahrheit, mithin ein Zusammenhang des Seins im Selbstbewußtsein gesezt, welcher dem Zusammenhang der Begriffe im objectiven Bewußtsein entspricht.

2. Man findet allerdings häufig die Ansicht, daß je mehr im Selbstbewußtsein der Naturzusammenhang hervortrete, um desto mehr trete das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zurükk, und im Gegentheil dann am stärksten hervor, wenn etwas den Naturzusammenhang aufhebendes, d. h. Wunderbares gesezt ist. Allein wir können diese nur als einen Irrthum bezeichnen. Vielmehr verhält es sich so, daß wir den Naturzusammenhang am meisten aufheben, wenn wir entweder einen todten Mechanismus sezen oder Zufall und Willkühr, und in beiden Fällen tritt dann auch das Gottesbewußtsein zurükk zum deutlichen Beweis, daß es nicht im umgekehrten Verhältniß mit dem Bewußtsein des Naturzusammenhanges steht. Das Wunderbare aber sezt offenbar den Naturzusammenhang voraus; denn allgemeine Zufälligkeit schließt alles Wunderbare aus. Wenn also wirklich das Wunderbare vorzüglich das Gottesbewußtsein aufregte: so wäre der Grund davon nur darin zu suchen, daß Manche nur durch die Ausnahme zum Bewußtsein der Regel kämen. Die Behauptung an und für sich aber würde zu der Folgerung berechtigen, daß in den frommen Erregungen der römischen Kirche dieses allgemeine Gottesbewußtsein weit stärker und häufiger hervortrete als in der unsrigen, weil nämlich dort eigentlich Alle immer mitten in das Wunderbare gestellt sind und es jeden Augenblikk erwarten können. Das Verhältniß ist aber eher

umgekehrt. — Unser Saz bestätigt sich aber auch im Einzelnen. Der tägliche Kreislauf der atmosphärischen Veränderungen erscheint uns oft als Mechanismus, auf der andern Seite ist er der vorzüglichste Siz des scheinbar zufälligen, wogegen die periodische Erneuerung der Lebensverrichtungen uns das lebendigste Naturgefühl giebt; offenbar aber ist auch in diesen das Gottesbewußtsein stärker mitgesezt als in jenem.

3. Es läßt sich aber keine christlich fromme Erregung denken, bei welcher wir uns nicht zugleich als in den Naturzusammenhang gestellt fänden. Sie mag aussagen was sie wolle, sie mag in Handlung ausgehen oder in Betrachtung, immer werden wir uns unsrer so bewußt sein, und dieses Bewußtsein auch mit dem Gottesbewußtsein geeiniget, weil sonst der Moment ein frommer wäre und auch keiner. Das einzige, worauf noch aufmerksam zu machen wäre, ist nur dieses, daß dieser Bestandtheil unserer frommen Momente seinem Inhalt nach auf allen Stufen der christlichen Entwikklung derselbe ist. Denn freilich viel häufiger wird er vorkommen, wenn ein Gemüth in der Gemeinschaft mit Christo schon eine sehr große Leichtigkeit in der Entwikklung des Gottesbewußtseins gewonnen, und sehr wenig in einem solchen, welches der sinnliche Trieb von einem Moment zum andern so rasch hinüberleitet, daß eine solche Entwikklung nur selten erfolgen kann. Aber der Inhalt ist immer derselbe, weil er gar nicht von irgend einem bestimmten Verhältniß oder Zustand abhängt, sondern der Einzelne seine schlechthinige Abhängigkeit als ganz dieselbige sezt mit der jedes andern endlichen Seins. — Nichts anders also als dieses fromme Naturgefühl im allgemeinen haben wir in dem ersten Theil unserer Darstellung, abgesehen von dem besondern christlichen Gehalt, an dem es jedesmal haftet, nach bestem Vermögen zu beschreiben.

§. 35. Wir werden also nach Maßgabe der drei aufgestellten Formen[1] hier zu beschreiben haben, zuerst das in jenem Selbstbewußtsein gesezte Verhältniß zwischen dem endlichen Sein der Welt und dem unendlichen Sein Gottes; dann im zweiten Abschnitt, wie geeigenschaftet in jenem Selbstbewußtsein Gott in Beziehung auf die Welt gesezt wird; endlich im dritten Abschnitt,

[1] Vergl. §. 30.

wie beschaffen in demselben die Welt vermöge der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott gesezt ist.

1. Dieses Bewußtsein, das sich selbst — als endliches Sein betrachtet, also Namens alles endlichen Seins — schlechthin abhängig finden als ein innerlich immer gegebenes, das in jedem Moment zur Erscheinung gebracht werden kann, ist ein Gemüthszustand, und der erste Saz entspricht also ganz dem, was wir von der dogmatischen Grundform fordern. In diesem nun muß das Verhältniß der Welt als des schlechthin abhängigen zu Gott als dem, wovon es schlechthin abhängig ist, ausgedrükkt sein, und es ist, wenn die aufzustellenden Säze sich in diesen Grenzen halten, keine Art einzusehen, wie sie könnten das eigentliche Gebiet der Dogmatik überschreiten.

2. Diese Gefahr findet aber allerdings statt bei den andern beiden Formen. Denn diese geben nicht mehr unmittelbar das fromme Selbstbewußtsein wieder, in welchem nur der Gegensaz und die Beziehung des entgegengesezten auf einander gesezt ist; sondern indem die eine Gott und die andere die Welt zum Subject ihrer Säze machen, muß sehr genau darauf geachtet werden, daß sie nicht jede von ihrem Subject etwas aussagen, was über den unmittelbaren Inhalt jenes Selbstbewußtseins hinausgeht. Nun hat die zweite dogmatische Form, welche göttliche Eigenschaften aussagt, zu ihrer nächsten Grundlage die in hymnischen und homiletischen Darstellungen vorkommenden dichterischen und theoretischen Ausdrükke, und kann sehr leicht, indem sie diese nicht genugsam dem dialektischen Sprachgebiet assimilirt von dem unendlichen Sein etwas aussagen, wobei der in dem Selbstbewußtsein enthaltene Gegensaz nicht mehr bestehen kann, sondern das Unendliche selbst als ein abhängiges erscheint von dem endlichen, welches vielmehr schlechthin abhängig von ihm gesezt war. Dann also würden sie nicht mehr dem frommen Selbstbewußtsein, dessen Ausdrukk sie doch sein sollen, entsprechen. Nach einer andern Seite hin bedenklich ist die dritte Form, weil nämlich, wenn die Welt zum Subject dogmatischer Säze gemacht wird, gar leicht theils wegen der gewohnten Vermischung des speculativen mit dem dogmatischen, theils auch weil diejenigen die dem wissenschaftlichen Gebiet fremd geblieben sind, die ihnen auch wünschenswerthen allgemeinen Vorstellungen am liebsten aus derselben Quelle schöpfen mögen, welche ihnen ihr höheres

Selbstbewußtsein verdeutlicht, und so aus Nachgiebigkeit gegen diese mißverstandenen Forderungen auch in die katechetischen und homiletischen Mittheilungen objective Säze sich verirren, welche dann auch unter etwas veränderter Form in die Dogmatik übergehen.

3. Ist nun so in den Säzen der beiden andern Formen das dogmatische Gebiet überschritten worden, und haben diese im Gebrauch das Uebergewicht gewonnen: so ist dann nur zu natürlich, daß diesen lezteren mehr und mehr auch die Säze der ersten Form angepaßt werden, und auf diese Weise an Abweichungen theilnehmen, welche ihnen an und für sich am meisten würden fremd geblieben sein. — In wiefern nun dieses in der bisherigen Entwikklung der Dogmatik vorgekommen ist, wird die folgende Darstellung selbst zeigen.

Erster Abschnitt.

Beschreibung unseres frommen Selbstbewußtseins, sofern sich darin das Verhältniß zwischen der Welt und Gott ausdrükkt.

Einleitung.

§. 36. Der ursprüngliche Ausdrukk dieses Verhältnisses, daß nämlich nur die Welt in der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott besteht, spaltet sich in der kirchlichen Lehre in die beiden Säze, daß die Welt von Gott erschaffen ist, und daß Gott die Welt erhält.

Anm. Πιστεύω εἰς θεον παντοκράτορα ist auch der ursprünglichste einfache Ausdrukk des römischen Symbolum. — Docent — Deum — semper adorandum ut omnium Dominum ac regem summum in aevum regnantem; ab eoque solo pendere omnia. Conf. Bohem. Art. III. — Omnia ipsum habere sub potestate et manu. Catech. Genev.

1. Der Saz, daß die Gesammtheit des endlichen Seins nur in der Abhängigkeit von dem Unendlichen besteht, ist die vollständige Beschreibung der hier aufzustellenden Grundlage jedes frommen Gefühls. Wir finden uns selbst immer nur im Fortbestehen, unser Dasein ist immer schon im Verlauf begriffen; mithin kann auch unser Selbstbewußtsein, sofern wir von allem anderen abgesehen uns nur als endliches Sein sezen, dieses nur in seinem Fortbestehen repräsentiren. In diesem aber auch so vollständig — weil nämlich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ein so allgemeiner Bestandtheil unseres Selbstbewußtseins ist — daß wir sagen können, in welcher Art des Gesammtseins und in welchen Zeitpunkt wir auch möchten gestellt sein, wir würden in jeder vollständigen Besinnung uns immer nur so finden, und daß wir dieses auch immer auf das gesammte endliche Sein übertragen. Der Saz, daß Gott die Welt erhält, ist an und für sich betrachtet jenem völlig gleich; er bekommt nur wenigstens scheinbar einen andern und geringeren Gehalt dadurch, daß — gewohnt erhalten

und erschaffen zusammen zu denken — der Anfang aus dem Umfang des Begriffs der Erhaltung ausgeschlossen bleibt. Der Saz hingegen, daß Gott erschaffen hat, an und für sich betrachtet, sagt zwar auch schlechthinige Abhängigkeit aus, aber mit Ausschluß des Fortbestehens nur für den Anfang, sei es nun der Welt auf einmal oder nach einander ihrer Theile, immer doch etwas, das uns im Selbstbewußtsein unmittelbar gar nicht gegeben ist. Dieser Saz erscheint also nur als ein dogmatischer, sofern Schöpfung eine Ergänzung ist zu dem Begriff der Erhaltung, um die unbedingt alles umfassende Abhängigkeit wieder zu gewinnen.

2. Es kann also keinen andern hinreichenden Grund geben, statt des ursprünglichen Ausdrukks der so nahe liegt diese Spaltung beizubehalten, und kann auch keinen andern richtigen Grund gegeben haben sie ursprünglich in die Glaubenslehre einzuführen, als daß diese Spaltung schon vorher in der allgemeinen religiösen Mittheilung gewesen war, und daß über der Angemessenheit der Ausdrükke um so besser gewacht und das rechte Maaß für sie aufgestellt werden konnte, wenn man dieselbe Unterscheidung auch in die Glaubenslehre aufnahm. Ursprünglich also ist dieselbe nicht auf rein dogmatischem Wege entstanden; aber nicht nur dieses, sondern sie ist auch nicht ein Erzeugniß des reinen religiösen Interesse, als welches sich in dem einfachen Ausdrukk vollkommen befriedigt finden muß, und also sich selbst überlassen die Spaltung wieder in Vergessenheit bringen würde. Allein für die nur einigermaßen gewekkte menschliche Einbildungskraft ist der Anfang alles räumlichen und zeitlichen Seins ein Gegenstand, den sie nicht vorübergehen lassen kann, mithin auch die Behandlung der Frage älter als das abgesonderte wissenschaftliche Hervortreten der Speculation und schon der Zeit der mythischen Productivität angehörig. So knüpft sie sich auch unter uns zulezt an die mosaische Schöpfungsgeschichte; aber dadurch allein kann sie eben so wenig ein rein religiöses oder gar christliches Element werden, als anderes was auf ähnliche Weise aus der urväterlichen vorgeschichtlichen Zeit in denselben Büchern vorgetragen wird. Vielmehr hat sich jene Darstellung lange Zeit gefallen lassen müssen auch speculativ und naturwissenschaftlich verwendet zu werden und zwar um die entgegengesezten Ansichten durch sie zu bestätigen oder gar aus ihr abzuleiten.

§. 37. Da die evangelische Kirche beide Lehren aufgenommen aber in ihren Bekenntnißschriften keine von

beiden eigenthümlich gestaltet hat: so liegt uns ob sie so zu behandeln, daß sie zusammengenommen den ursprünglichen Ausdrukk erschöpfen.

Anm. Augsb. Bek. I. Ein Schöpfer und Erhalter aller Ding, der sichtbaren und unsichtbaren. Ebend. XIX. . . . wiewohl Gott der Allmächtig die ganze Natur geschaffen hat und erhält ꝛc. — Conf. et expos. simpl. III. Deum credimus . . creatorem rerum omnium cum visibilium tum invisibilium . . . . et omnia vivificantem et conservantem. — Conf. gall. VII. Credimus Deum cooperantibus tribus personis — condidisse universa, non tantum coelum et terram omniaque iis contenta, sed etiam invisibiles spiritus. — Conf. angl. I. Unus est Deus . . creator et conservator omnium tum visibilium tum invisibilium. — Conf. scot. I. . . unum Deum . . per quem confitemur omnia in coelo et in terra tam visibilia quam invisibilia creata in suo esse retineri. etc. — Conf. hung. Confitemur Deum verum esse et unum auctorem et conservatorem omnium.

1. Diese Nebeneinanderstellungen von Schöpfung und Erhaltung stammen sämmtlich ab von dem, was in dem römischen Symbolum zu dem oben angeführten einfachen Ausdrukk später ist hinzugefügt worden[1], und im Konstantinopolitanischen erweitert[2]. Da nun hier über die Art des Hervorbringens nichts bestimmt ist, so ist an dieser Theilung auch nichts zu bemerken als die Absicht, daß nichts kein Raumpunkt und kein Zeitpunkt von jener Allherrschaft soll ausgenommen sein. Auch die auf die Dreieinigkeit bezüglichen Ausdrükke sind weder dem gallikanischen Bekenntniß eigenthümlich noch erst dieser Zeit angehörig; sondern dasselbe besteht auch im Augsburgischen Bekenntniß, indem dort die Dreieinigkeit das Subject ist zu dem Schöpfer und Erhalter, und sie haben ihren Ursprung schon in dem Symb. Quic. wo omnipotens und dominus von den drei Personen prädicirt wird, was offenbar ganz dasselbe besagt. Nur daß diese Bestimmungen zu unserer jezigen Betrachtung gar nicht gehören, da die Dreieinigkeitslehre keineswegs bei jeder christlich frommen Gemüthserregung schon voraus gesezt wird oder auch nur in jeder enthalten ist. Unverkennbar aber ist in diesen Ausdrükken eine Abstufung, so daß der ursprüngliche Ausdrukk des römischen Symb. und die gallikanische Confession

[1] εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς.
[2] ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων.

die äußersten Glieder bilden, indem in jenem noch gar keine Sonderung ist, in dieser aber ist sie so vollständig, daß die Erhaltung gar nicht in Verbindung mit der Schöpfung behandelt wird, sondern sich hernach in der Weltregierung verbirgt. Dem ersten stehn dann am nächsten die böhmische und schottische Confession, der lezten die Augsburgische und die angeführte helvetische. Uebrigens gehören sie alle unserer Form an, wenn sie auch nicht alle so bestimmt wie der Ausdrukk in der böhmischen auf das erregte Selbstbewußtsein zurükkgehn, indem sie Eigenschaften so wenig von Gott als von der Welt aussagen, sondern von Gott nur Verhältnißbegriffe und Handlungen. Denn anders als so, daß Gott allein Thätigkeit ursprünglich zugeschrieben wird, läßt sich doch das Verhältniß der schlechthinigen Abhängigkeit gar nicht ausdrükken.

2. Aus diesem Sachverhältniß folgt schon[1], daß wir in der evangelischen Kirche nicht nur einen sehr freien Spielraum haben zu mannigfaltiger Bearbeitung dieser Lehrstükke, sondern daß wir auch aufgefordert sind ihn zu benuzen. Denn es steht uns nicht nur frei, indem wir auf die erste Quelle zurükkgehen, uns mehr an den ältesten und einfachsten Ausdrukk anzuschließen und diesen auch ohne eine solche Sonderung, soweit es der Zwekk der Glaubenslehre erfordert, zu entwikkeln, sondern auch unter der Form der Sonderung beider Lehrstükke muß sich in der evangelischen Kirche alles als freie Meinung geltend machen dürfen, was nur eben so sehr als die ziemlich weitschichtigen und unbestimmten Ausdrükke der verschiedenen Bekenntnißschriften auf den einfachen Ausdrukk des Grundgefühls kann zurükkgeführt werden. Und bedenken wir, daß auf diese Lehren wegen ihrer weiten Entfernung von den zunächst streitig gewordenen im ersten Entstehen unserer Kirche die Aufmerksamkeit der Reformatoren nicht hingelenkt wurde: so haben wir die Pflicht ernstlich zu prüfen — zumal diese Lehrstükke so mancherlei fremdartigen Einflüssen ausgesezt sind, denen Widerstand muß geleistet werden — ob die symbolischen Formeln nicht selbst die Spuren dieser Einflüsse verrathen, und wenn auch das nicht, ob sie auch jezt noch unserm Bedürfniß entsprechen, und ob nicht vielleicht die weitere Entwikklung des evangelischen Geistes und die mancherlei Umwälzungen im Gebiet der Philosophie sowol als der realen Wissenschaften andere Bestimmungen erfordern,

[1] Vgl. §. 27, 2.

in welchem Fall es dann ganz unbedenklich sein würde den symbolischen Ausdrukk auch ganz zu verlassen.

3. In dieser Hinsicht nun erscheint die aufgestellte Norm für die Behandlung zwekkmäßig nicht nur, sondern auch hinreichend. Denn wenn doch unstreitig der Zwekk der Dogmatik erfordert den einfachen Ausdrukk so weit zu entwikkeln, daß das Sprachgebiet der volksmäßigen religiösen Mittheilung über dies Grundverhältniß der Welt zu Gott geregelt und behütet werden kann: so ist es zwekkmäßig für jezt noch in die Sonderung von Schöpfung und Erhaltung einzugehn. Aber die Gefahr, welche hieraus entsteht sich in fremdartiges zu verlieren und über das eigentliche religiöse Gebiet in das speculative hinauszugehn, wird nicht sichrer abgewendet, als wenn alle einzelnen Säze, wie man auch dazu gekommen sein mag, immer wieder auf jenen einfachen Ausdrukk zurükkgeführt werden, der das unmittelbare fromme Selbstbewußtsein am treusten wiedergiebt. Ginge aber jedes von diesen beiden Lehrstükken ganz in jenen ursprünglichen Ausdrukk auf, so daß wie in jenem auch in jedem von ihnen dem wesentlichen nach beides gesezt ist, in der Lehre von der Schöpfung zugleich die Erhaltung und umgekehrt: so wäre jedesmal der andere überflüßig. Also entweder müßte man dann den gesammten Inhalt jenes Grundgefühls zwiefach darstellen, oder sich mit beiden so einrichten, daß sie nur zusammengenommen das zur Darstellung brächten, was der ursprüngliche Ausdrukk unentwikkelt enthält, welches leztere denn offenbar vorzuziehen ist.

§. 38. Aus jeder von beiden Lehren kann alles entwikkelt werden, was in dem ursprünglichen Ausdrukk enthalten ist, wenn nur in beiden Gott eben so allein bestimmend gedacht wird, wie in jenem.

Calvin. Institut. I. 16, 1. In hoc paecipue nos a profanis hominibus differre convenit, ut non minus in perpetuo mundi statu quam in prima ejus origine praesentia divinae virtutis nobis eluceat. — Nemesius d. nat. hom. p. 164. Ed. Ant. Εἰ γὰρ λέγοι τις, ὅτι κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς γένεσιν εἱρμῷ προβαίνει τὸ πράγμα, τοῦτο ἂν εἴη λέγων, ὅτι τῇ κτίσει συνυπάρχει παντως ἡ πρόνοια. τὸ γὰρ εἱρμῷ προβαίνειν τὸ κτισθέν, δηλοῖ τῇ κτίσει συγκαταβεβλῆσθαι τὴν πρόνοιαν· καὶ οὕτως οὐδὲν ἂν ἄλλο λέγοι, ἢ τὸν αὐτὸν εἶναι ποιητὴν ἅμα καὶ προνοητὴν τῶν ὄντων.

1. Wenn wir mit den symbolischen Ausdrükken, die sämmtlich nicht von einem All, sondern von allen Dingen reden, den Begriff der Schöpfung zunächst auf die einzelnen Dinge beziehen, so ist was als Entstehen von diesen irgend uns zum Bewußtsein kommt, immer nichts als die Erhaltung der Gattungen, welche durch das Wiederentstehen der einzelnen Dinge bedingt ist.[1] Vertritt nun das hier zum Grunde liegende Selbstbewußtsein das gesammte endliche Sein; so liegt uns auch das Gattungsbewußtsein eben so nahe, als das des Einzellebens, weil wir uns in unserm Selbstbewußtsein immer als Menschen sezen, mithin wird auch der Ausdrukk, daß die Erneurungen durch Gott bestehen dem Inhalt jenes Selbstbewußtseins, was diesen Gegenstand betrifft, eben so vollkommen entsprechen wie der, daß die einzelnen Dinge durch Gott entstehen. Können wir nun aber auch nach unserer erweiterten Weltkenntniß die Weltkörper mit allem auf ihnen entwikkelten Leben als einzelne Dinge ansehen, die nicht nothwendig alle gleichzeitig entstanden sind: so ist doch offenbar ihr successives Entstehen auch anzusehen als das wirksame Fortbestehen bildender Kräfte, die in dem endlichen Sein müssen niedergelegt sein. Und so finden wir nichts, dessen Entstehen nicht unter den Begriff der Erhaltung zu bringen wäre, so weit nur immer unser Bewußtsein reicht, so daß die Lehre von der Schöpfung ganz in der von der Erhaltung aufgeht. Aber eben so, wenn wir die einzelnen Dinge als erschaffen ansehn und nun weiter hinabsteigen: so ist die Erhaltung derselben doch zugleich der Wechsel von Veränderungen und Bewegungen, in dem ihr Dasein abläuft. Allein indem diese immer mehr oder weniger zusammengehörige Reihen bilden, so wird mit jedem Anfang einer Reihe von Thätigkeiten oder aus dem Subject ausgehenden Wirkungen etwas neues gesezt, was vorher in demselben Einzelwesen nicht gesezt war; dies ist mithin ein neues Entstehen und kann als eine Schöpfung angesehen werden, um desto mehr freilich, je mehr ein solcher Anfang als ein bedeutender Entwikklungsknoten erscheint; allein das mehr oder minder kann hier keinen bestimmten Abschnitt machen. Da nun jede einzelne Thätigkeit in sich selbst wieder eine Reihe bildet und ihr Anfang ein Entstehen ist: so fällt alles, so weit sich nur unser Bewußtsein erstrekkt, was wir gewöhnlich als Gegenstand

[1] So auch Nemesius p. 163. πῶς οὖν ἕκαστον ἐκ τοῦ οἰκείου σπέρματος φύεται καὶ οὐκ ἐξ ἄλλου προνοίας ἀπούσης;

der göttlichen Erhaltung ansehen, auch unter den Begriff der Schöpfung. Dieser also in seinem ganzen Umfang genommen macht jenen überflüssig, gerade wie wir es vorher umgekehrt gesehen haben; denn was in dem einen von beiden nicht aufgehen will, ist uns auch für den andern nicht gegeben. Die volksmäßige religiöse Mittheilung hält sich daher ohne Tadel an diese Freiheit, und betrachtet dieselbe Begebenheit bald als neue Schöpfung bald als gesezmäßige Erhaltung, und die Andacht wird sich schwerlich dazu verstehen, eine Rangordnung festzustellen, als ob das eine vollkommner oder in einem höheren Styl dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl entspräche als das andere.

2. Diese Gleichheit ist indeß allerdings dadurch bedingt, daß die göttliche Begründung auf der einen und die Abhängigkeit des endlichen Seins auf der andern Seite gleich vollständig gedacht werde, man möge nun etwas als von Gott erschaffen oder als durch Gott erhalten vorstellen. Denkt man nun die Schöpfung der Welt als Einen göttlichen Act, und mit diesem den ganzen Naturzusammenhang: so kann dieses ein vollkommner Ausdrukk des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls sein, wenn man sich nur nicht jenen Act denkt als aufgehört habend, mithin auf der einen Seite in Gott einen Wechsel von Thätigkeit in Beziehung auf die Welt und von Ruhe, auf der andern aber in der Welt einen Wechsel zwischen einem Bedingtsein des Ganzen durch Gott und einem Bedingtsein alles einzelnen jedes durch das andere. Eben so, denkt man sich die Erhaltung als eine auf den ganzen Weltlauf sich beziehende göttliche Thätigkeit, und auf dieser eben so den ersten Anfang beruhend wie jeden folgenden Zustand: so ist dieses ein vollkommner Ausdrukk des betreffenden Selbstbewußtseins, wenn man sich nur nicht denkt auch vor und nach jener Thätigkeit noch etwas anderes den Anfang der Welt bedingend. Denn sonst wäre auch in jedem Zustande nur einiges von der göttlichen Thätigkeit abhängig, anderes aber sei es auch noch so wenig durch das vorher gewesene bedingt, mithin auch die göttliche Thätigkeit, deren Gegenstand die ganze Welt sein soll, immer vermischt mit Leiden. Dasselbe erfolgt auf andere Weise, wenn man die erschaffende göttliche Thätigkeit zwar nicht momentan denkt, aber nur an einzelnen Punkten und zu gewissen Zeiten sich wiederholend; denn wenn dann auch die erhaltende Thätigkeit zwischen diese Punkte tritt, damit nie und nirgend göttliche Thätigkeit wechsle mit Unthätigkeit, so tritt sie doch ein als eine andere von jener

unterscheidbare, und indem sie einander begrenzend ausschließen, bleibt die Welt zwar gänzlich abhängig von Gott aber ungleichmäßig und von sich gegenseitig hemmenden göttlichen Thätigkeiten. Und nicht minder, wenn man die erhaltende Thätigkeit zwar unvermischt mit Leiden denkt, aber entweder nur so auf eine rein erschaffende folgend, daß sie in dem was sich aus dieser entwikkelt einen Widerstand besiegen muß, oder so daß die erschaffende als eine andere an einzelnen Punkten wieder eintritt. Doch ist die Neigung zu solchen in der That verkehrten Formeln, welche das reine Abhängigkeitsgefühl keineswegs ausdrükken sondern auf alle Weise entstellen, fast zu allen Zeiten unverkennbar vorhanden. Diese hat indeß natürlich ihre Wurzel nicht in der christlichen Frömmigkeit, sondern in einer verworrenen aber im gemeinen Leben nur allzugewöhnlichen Weltansicht, welche die Abhängigkeit von Gott nur als Erklärungsgrund des Weltlaufs zu Hülfe nimmt, wo sich der Naturzusammenhang verbirgt, also am meisten da, wo etwas vom früheren abgerissen und vom umgebenden getrennt, als ein anfangendes oder isolirtes erscheint.

§. 39. Die Lehre von der Schöpfung ist vorzüglich in der Hinsicht zu entwikkeln, daß fremdartiges abgewehrt werde damit nicht aus der Art wie die Frage nach dem Entstehen anderwärts beantwortet wird, etwas in unser Gebiet einschleiche, was mit dem reinen Ausdrukk des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls im Widerspruch steht. Die Lehre von der Erhaltung aber vorzüglich um daran jenes Grundgefühl selbst vollkommen darzustellen.

1. Unser Selbstbewußtsein, in der Allgemeinheit wie sich beide Lehrstükke darauf beziehn, kann das endliche Sein überhaupt nur sofern dieses ein fortbestehendes ist vertreten, weil wir uns selbst nur so finden, von einem Anfang des Seins aber kein Selbstbewußtsein haben. Es würde daher zwar, wie wir oben gesehen, nicht unmöglich sein aber doch großen Schwierigkeiten unterliegen dasselbe überwiegend oder ausschließend unter der Form der Schöpfungslehre zu entwikkeln: und ein solcher Versuch würde eben so willkührlich sein als der Abzwekkung der Dogmatik unangemessen, da auch in der volksmäßigen religiösen Mittheilung die Lehre von der Erhaltung eine weit größere Bedeutung hat. Und da überhaupt

die Frage nach dem Anfang alles endlichen Seins nicht in dem Interesse der Frömmigkeit entsteht sondern in dem der Wißbegierde, und also auch nur durch die Mittel, welche diese darbietet, beantwortet werden kann: so kann auch die Frömmigkeit immer nur ein mittelbares Interesse daran nachweisen, nämlich daß sie keine Beantwortung derselben anerkennt, welche den Frommen mit seinem Grundgefühl in Widerspruch brächte. Und eine solche Stellung hat auch die Lehre, sowol wo sie im neuen Testament vorkommt, als auch in allen eigentlichen Bekenntnißschriften. Wogegen das alttestamentische Fundament derselben in den Anfängen eines Geschichtsbuches liegt, welches also überwiegend dem Interesse der Wißbegierde dient.

2. Wenn wir nun bei der Lehre von der Schöpfung vornehmlich zu verhüten haben, daß sich nicht fremdartiges aus dem Gebiet des Wissens einschleiche: so ist freilich auch die entgegengesezte Gefahr zu berükksichtigen, daß nämlich auch die Entwikklung unseres frommen Selbstbewußtseins nicht so gefaßt werde, daß der Wißbegierige dadurch in Widerspruch gerathe mit den Principien seines Forschens auf dem Gebiet der Natur oder der Geschichte. Allein da das Selbbewußtsein, auf welches hier zu reflectiren ist, schon dieses in sich schließt, daß wir in einen Naturzusammenhang gestellt sind: so wird die Lehre von der Erhaltung, welche hievon unmittelbar ausgehen kann, in der reinen Entwikklung dieses Selbstbewußtseins keinen Anlaß finden, jene Voraussezung zerstören zu wollen. Und dies wird auch irrthümlich um so weniger begegnen können, wenn die angegebene Behandlung der Schöpfungslehre schon voran gegangen ist.

3. Wenn nun das unmittelbare höhere Selbstbewußtsein, welches in beiden Lehrstükken dargestellt werden soll, nur eines und dasselbe ist; der Zwekk der christlichen Glaubenslehre aber theils der, die in den verschiedenen Gebieten der religiösen Mittheilung innerhalb unserer Kirche geltend gewordenen Darstellungen ihrem wesentlichen Inhalt nach anschaulich und normal zusammen zu fassen, theils auch Cautelen aufzustellen, um zu vermeiden, daß sich nichts einschleiche, was dem hiehergehörigen widersprechen könnte, ohne daß dies in jedem gegebenen Zusammenhang bewirkt würde: so werden beide Lehrstükke zusammengenommen die dogmatische Darstellung des hier zum Grunde liegenden schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls erschöpfen, wenn wir bei dem einen

vorzüglich die Aufstellung der nöthigen Vorsichtsregeln bewirken, bei dem andern aber überwiegend die positive Entwikklung im Auge haben.

Erstes Lehrstükk.

Von der Schöpfung.

§. 40. Dem hier zum Grunde liegenden frommen Selbstbewußtsein widerspricht jede Vorstellung von dem Entstehen der Welt, durch welche irgend etwas von dem Entstandensein durch Gott ausgeschlossen, oder Gott selbst unter die erst in der Welt und durch die Welt entstandenen Bestimmungen und Gegensäze gestellt wird.

Apostelg. 17, 24. Röm. 1, 19. 20. Hebr. 11, 3.

2. Die angezogenen neutestamentischen Stellen gehen darin voran, jede näher bestimmte Vorstellung von der Schöpfung abzuweisen. Auch der Ausdrukk ῥήματι ist für jede nähere Bestimmung nur negativ, um nämlich alle Vorstellung irgend eines Werkzeuges oder Mittels auszuschließen. Es läßt sich auch in Uebereinstimmung damit und mit demselben Recht sagen, die Welt selbst sei, als durch das Sprechen geworden, das von Gott gesprochene.[1] Und so begnügen wir uns damit, diese negativen Charaktere aufzustellen als Regeln der Beurtheilung für das, was als nähere Bestimmung dieses Begriffes in die Glaubenslehre, aber unserer Ueberzeugung nach mit Unrecht, eingedrungen ist. Denn da unser unmittelbares Selbstbewußtsein das endliche Sein nur in der Identität des Entstehens und Fortbestehens repräsentirt: so finden wir in demselben zu der Entwikklung des ersteren für sich allein weder Veranlassung noch Anleitung, können also auch vermöge desselben keinen besonderen Antheil daran nehmen. Die weitere Ausbildung der Schöpfungslehre in der Dogmatik rührt aus der Zeit her, wo man auch naturwissenschaftlichen Stoff aus der Schrift holen wollte, und wo die Elemente aller höheren Wissenschaften noch in der Theologie verborgen lagen. Es gehört daher zur gänzlichen Trennung beider, daß wir diese Sache den rükkwärts gehenden Forschungen der

[1] Was ist die ganze Kreatur anders, denn ein Wort Gottes von Gott gesagt und ausgesprochen, ... daß also Gott das Schaffen nicht schwerer ankommt, denn uns das Nennen. Luth. z. Genes. I. §. 51.

Naturwissenschaft übergeben, ob sie uns bis zu den die Weltkörper bildenden Kräften und Massen oder noch weiter hinauf führen kann, und daß wir unter der obigen Voraussezung die Resultate ruhig abwarten, indem ohne irgend von der christlichen Glaubenslehre abhängig zu sein oder es hiedurch zu werden, jedes wissenschaftliche Bestreben, welches mit den Begriffen Gott und Welt arbeitet, sich durch dieselben Bestimmungen abgrenzen muß, wenn nicht diese Begriffe aufhören sollen zwei zu sein.

2. Wie nun die neutestamentischen Stellen so gar keinen Stoff an die Hand geben zur weiteren Ausbildung der Schöpfungslehre, und die Glaubenslehrer doch auch da, wo sie in jener Verwechselung ihrer Aufgabe mit der philosophischen begriffen waren, sich immer auf die Schrift zurükbezogen: so haben wir zunächst auf die mosaische Erzählung und die gewissermaßen doch sämmtlich von dieser abhängigen alttestamentischen Stellen zu sehen. Jene nun wurde unläugbar von den Reformatoren für eine eigentliche Geschichtserzählung genommen.[1] Luthers Ausspruch indeß ist vornehmlich der allegorischen Erklärung entgegengesezt, und Calvins Ansicht schließt doch schon einen Gebrauch dieser Erzählung zur Ausbildung einer eigentlichen Theorie aus. Auf jede Weise ist es der Sache zum Vortheil, daß hierüber nichts symbolisch geworden ist, zumal schon, wenn man nicht gewaltsamerweise die zweite Erzählung in der Genesis als eine recapitulirende Fortsezung der ersten ansehen will, die Verschiedenheit zwischen beiden so bedeutend ist, daß man ihnen einen eigentlich geschichtlichen Charakter schwerlich beilegen kann. Nehmen wir nun dazu, daß in den alttestamentischen Stellen, welche der Schöpfung erwähnen, theils dieselbe Einfachheit vorherrscht, wie in den neutestamentischen[2] theils die mosaischen Säze zwar zum Grunde gelegt, aber doch sehr frei behandelt werden;[3] ferner daß ein rein didaktischer Gebrauch dieser Erzählung gar nicht vorkommt, und daß Philon, welcher die sechs Tage in buchstäblichem Sinne durchaus verwirft, doch gewiß Vorgänger gehabt haben wird: so können wir ziemlich

[1] Luth. z. Genes. I. 3. §. 43. Denn Moses schreibet eine Historie, und meldet geschehene Dinge. — Calvin. Instit. I. 14, 3. Moses vulgi ruditati se accommodans non alia Dei opera commemorat in historia creationis, nisi quae oculis nostris occurrunt.

[2] Jes. 45, 18. Jerem. 10, 12.

[3] Ps. 33, 6—9. Ps. 104. Hiob 34, 4 flgd.

sicher schließen, daß die buchstäbliche Erklärung nie allgemein durchgedrungen ist in jener Zeit, sondern immer ein wenngleich dunkles doch gesundes Gefühl davon übrig geblieben, daß dies alte Denkmal nach unsern Vorstellungen von Geschichte nicht dürfe behandelt werden. Daher wir nicht Ursache haben über solchem geschichtlichen Verständniß strenger zu halten, als das Volk selbst in seinen besten Zeiten gethan hat. Gesezt aber auch man hätte volles Recht anzunehmen, die mosaische Beschreibung sei eine auf außerordentlichem Wege mitgetheilte Geschichtserzählung: so folgte daraus nur, daß wir auf diesem Wege eine anders nicht zu erwerbende naturwissenschaftliche Einsicht erlangt hätten, aber keineswegs würden die einzelnen Theile derselben deshalb Glaubenssäze nach unserm Sprachgebrauch sein, da unser schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl dadurch weder einen neuen Gehalt noch eine andere Gestaltung noch irgend eine nähere Bestimmung erhält. Daher nun auch eine commentirende Auslegung derselben oder die Beurtheilung solcher Auslegungen gar kein Geschäft der Dogmatik sein kann.

3. Was aber die aufgestellten Bestimmungen selbst betrifft, so ist wol deutlich, daß unser schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nicht könnte auf die allgemeine Beschaffenheit alles endlichen Seins bezogen werden, wenn in diesem irgend etwas von Gott unabhängig wäre oder jemals gewesen wäre. Eben so gewiß aber auch ist, daß wenn in allem endlichen Sein als solchem irgend etwas wäre, das als von Gott unabhängig in die Entstehung desselben eingegangen wäre: so könnte, weil eben dies auch in uns sein müßte, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auch in Beziehung auf uns selbst keine Wahrheit haben. Würde hingegen Gott als schaffend auf irgend eine Weise beschränkt gedacht, also demjenigen ähnlich in seiner Thätigkeit, was doch schlechthin von ihm abhängig sein soll: so würde das diese Abhängigkeit aussagende Gefühl ebenfalls nicht wahr sein können, indem Gleichheit und Abhängigkeit sich gegenseitig aufheben, und also das Endliche, sofern es Gott gleich wäre, nicht könnte schlechthin von ihm abhängig sein. Unter einer andern als diesen beiden Formen aber ist ein Widerspruch irgend einer Theorie von der Schöpfung mit der allgemeinen Grundlage unseres frommen Selbstbewußtseins nicht zu denken. Mit dem christlichen Charakter desselben aber, da dieser eine Erfahrung schon voraussezt, kann eine Lehre von der bloßen Schöpfung, weil sie auf das Fortbestehen keine Rükksicht

nimmt, auch nicht in Widerspruch stehen. Die christliche Frömmigkeit kann also bei diesen Forschungen kein anderes Interesse haben, als nur sie von diesen beiden Klippen entfernt zu halten. Ob nun aber dieses leicht sei, oder auch hier wer die eine vermeiden will nur zu leicht der andern nahe kommt, das muß sich aus der näheren Betrachtung der in die Glaubenslehre aufgenommenen Zusäze ergeben.

§. 41. Wenn der Begriff der Schöpfung weiter entwikkelt werden soll, so muß das Entstehen der Welt zwar ganz auf die göttliche Thätigkeit zurükgeführt werden, aber nicht so, daß diese nach Art der menschlichen bestimmt werde; und das Entstehen der Welt soll als die allen Wechsel bedingende Zeiterfüllung dargestellt werden, aber nicht so, daß die göttliche Thätigkeit selbst eine zeitliche würde.

Conf. Belg. XII. Credimus Patrem per verbum hoc est filium suum coelum et terram ceterasque creaturas omnes quandoque ipsi visum fuit, ex nihilo creasse. — Jo. Dam. d. orth. f. II, 5. . . ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγὼν τὰ σύμπαντα. — Luth. z. Gen. II, 2. §. 7. Und ist Gott in Summa außer allem Mittel und Gelegenheit der Zeit. — Ebend. Alles was Gott hat schaffen wollen, das hat er geschaffen dazumal, da er sprach, ob es wohl nicht alles plözlich allda vor unsern Augen scheint . . . Ich zwar bin etwas neues . . aber . . . für Gott bin ich gezeuget und gewahret bald am Anfang der Welt, und dies Wort, da er sprach, Lasset uns Menschen machen, hat auch mich geschaffen. — Hilar. d. f. Tr, XII, 40. Nam etsi habeat dispensationem sui firmamenti solidatio — sed coeli terrae ceterorumque elementorum creatio ne levi saltem momento operationis discernitur. — Anselm. Monol. 9. Nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum, sive ut aptius dicitur forma . . quare cum ea quae facta sunt, clarum sit nihil fuisse antequam fierent, quantum ad hoc quia non erant quod nunc sunt, nec erat ex quo fierent, non tamen nihil erant quantum ad rationem facientis. — Phot. Bibl. p. 302. Bekk. ὅτι ὁ Ὠριγένης ἔλεγε συναΐδιον εἶναι τῷ . . θεῷ τὸ πᾶν. Εἰ γάρ, ἔφασκε, οὐκ ἔστι δημιουργὸς ἄνευ δημιουργημάτων . . οὐδὲ παντοκράτωρ ἄνευ τῶν κρατουμένων . . . ἀνάγκη ἐξ ἀρχῆς αὐτὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ γεγενῆσθαι, καὶ μὴ εἶναι χρόνον, ὅτε οὐκ ἦν ταῦτα. εἰ γὰρ ἦν χρόνος, ὅτε οὐκ ἦν τὰ ποιήματα . . . καὶ ἀλλοιοῦσθαι καὶ μεταβάλλειν τον ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον συμβήσεται θεόν· εἰ γαρ ὕστερον πεποίηκε τὸ πᾶν, δῆλον ὅτι ἀπὸ τοῦ μὴ ποιεῖν εἰς τὸ ποιεῖν μετέβαλε. — Hilar. d. f.

Tr. XII. 39. Cum enim praepararetur coelum aderat Deo. Numquid coeli praeparatio Deo est temporalis? ut repens cogitationis motus subito in mentem tamquam antea torpidam . . subrepserit, humanoque modo fabricandi coeli impensam et instrumenta quaesierit? . . . Quae enim futura sunt, licet in eo quod creanda sunt adhuc fient, Deo tamen, cui in creandis rebus nihil novum ac repens est, iam facta sunt: dum et temporum dispensatio est ut creentur, et iam in divinae virtutis praesciente efficientia sint creata. — Augustin. d. civ. D. XI, 4, 2. Qui autem a Deo factum fatentur, non tamen eum volunt temporis habere sed suae creationis initium, ut modo quodam via intelligibili semper sit factus: dicunt quidem aliquid etc. ibid. XII. 15. Sed cum cogito cuius rei dominus semper fuerit, si semper creatura non fuit, affirmare aliquid pertimesco. — ibid. 17. Una eademque sempiterna et immutabili voluntate res, quas condidit, et ut prius non essent egit, et ut posterius essent, quando esse coeperunt. — Idem de civ. D. XI, 6. Procul dubio non est mundus factus in tempore sed cum tempore. — Idem de Genes. c. Man. I, 2. Non ergo possumus dicere fuisse aliquod tempus quando Deus nondum aliquid fecerat.

1. Der Ausdrukk aus Nichts läugnet, daß vor der Entstehung der Welt irgend etwas außer Gott vorhanden gewesen, was als Stoff in die Weltbildung eingegangen wäre; und ohnstreitig würde die Annahme eines unabhängig von der göttlichen Thätigkeit vorhandenen Stoffes das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zerstören, und die wirkliche Welt darstellen als eine Mischung aus dem was durch Gott und dem was nicht durch Gott da wäre. Indem nun aber diese Formel unläugbar die Aristotelische Kategorie ἐξ οὗ zurükkruft und derselben nachgebildet ist: so erinnert sie auf der einen Seite an die menschliche Art zu bilden, welche einem vorhandenen Stoff die Form giebt, auf der andern Seite an das Verfahren der Natur in der Zusammensezung der Körper aus mehreren Elementen. In so fern nun hiedurch alles was schon Naturverlauf ist streng von der ersten Entstehung geschieden und eben so die Schöpfung über die bloße Gestaltung hinaus gehoben wird, ist der Ausdrukk auch tadellos. Nur sieht man aus Hilarius und Anselmus wie leicht sich doch hinter die Verneinung des Stoffs ein Vorhersein der Gestalten vor den Dingen natürlich nicht außer Gott sondern in Gott verstekkt. Auch dieses erscheint an sich ganz unverfänglich; aber indem nun doch die beiden Glieder dieses Gegensazes Stoff und Form sich nicht gleich zu Gott verhalten, wird dieser doch aus der Indifferenz gegen den Gegen-

saz hinausgerükkt und also gewissermaßen unter denselben gestellt. Daher auch natürlich dieses Sein der Formen in Gott vor dem Dasein der Dinge als doch schon auf dasselbe sich beziehend ein Vorbereiten genannt werden kann. Allein hiedurch wird sogleich die andere Regel verlezt und wir müssen dagegen Luthers Ausspruch geltend machen; denn Gott bleibt nicht mehr außer aller Berührung mit der Zeit, wenn es zwei göttliche Thätigkeiten giebt, die wie Vorbereitung und Schöpfung nur in einer bestimmten Zeitfolge gedacht werden können. Anselm spricht diese Zeitlichkeit nach seiner Art am trokkensten und unbefangensten aus. Hilarius möchte sie aufheben; aber dies gelingt ihm eigentlich doch nur mit dem, was jezt noch einzeln in der Zeit entsteht nicht aber mit der ursprünglichen Schöpfung; denn von dieser kann man nicht sagen, daß sie in der vorherwissenden Wirksamkeit, schon ehe sie wurde, wäre geschaffen gewesen. — Nur beiläufig kann hier bemerkt werden, daß der Ausdrukk aus Nichts auch öfter vorkommt um die Erschaffung der Welt zu unterscheiden von der Erzeugung des Sohnes.[1] Wäre nun die lezte allgemein anerkannt eine ewige und die erste eben so allgemein anerkannt eine zeitliche, so wäre nicht nöthig noch einen andern Unterschied aufzustellen; oder auch wenn man nur auf diesem Gebiet vollkommen einig wäre über den Unterschied zwischen Erzeugen und Erschaffen. Doch ist auch so der Ausdrukk zu diesem Zweck nicht nöthig, indem, wenn man auch Wort und Sohn gar nicht identificirt, schon der Ausdrukk durch das Wort gemacht sein[2] jeder Verwechselung dieser Art hinlänglich vorbeugt, selbst wenn man den Unterschied zwischen Schaffen und Erzeugen nicht hervorhebt.

2. Wenn wir nun so streng wie oben angedeutet ist die erste Entstehung sondern, daß wir alles nicht schlechthin primitive schon zu dem in der Entwikklung begriffenen Naturlauf rechnen, und also unter den Begriff der Erhaltung bringen: so ist die Frage, ob die Schöpfung selbst eine Zeit eingenommen, schon verneinend erledigt. Die Unterscheidung einer ersten und zweiten Schöpfung oder einer unmittelbaren

[1] Fecisti enim coelum et terram non de te, nam esset aequale unigenito tuo — et aliud praeter te non erat unde faceres ea, et ideo de nihilo fecisti coelum et terram. Augustin. Conf. XII, 7.

[2] Denn es sind alle Dinge durch Gottes Wort also gemacht, daß sie billiger geboren, denn geschaffen oder erneuert heißen mögen, denn da ist kein Instrument oder Werkzeug hinzugekommen. Luth. Th. V. S. 1102.

und mittelbaren kommt immer zurükk entweder im allgemeinen, auf das Werden des zusammengesezten aus dem einfachen,[1] und auf das des organischen aus dem elementarischen.[2] Hier aber wieder eine Schöpfung eintreten lassen hebt entweder den Unterschied zwischen Schöpfung und Erhaltung ganz wieder auf, oder es sezt differente Stoffe ohne alle ihnen einwohnende Kräfte voraus, welches ein völlig leerer Gedanke ist. Sondern wenn man auch bei Schöpfung zunächst an Stoffe denkt, wiewol vollkommen eben so nahe liegt an Kräfte zu denken: so muß doch von da an ein lebendiges bewegliches Sein bestanden und sich weiter fort entwikkelt haben, sonst wäre die Schöpfung des bloßen Stoffes doch auch nur eine Vorbereitung gewesen, eine äußere materielle entsprechend jener inneren formellen. Wir dürfen daher diese Bestimmungen einer Zeit zurükk geben, die sich in solchen Abstractionen gefallen konnte, weil von einer dynamischen Ansicht der Natur keine Rede war. Eine andere auch gar nicht in unserm Gebiet einheimische Frage über das Verhältniß der Weltschöpfung zur Zeit ist die, ob eine Zeit vor der Welt gewesen oder ob die Zeit erst mit der Welt begonnen habe. Nehmen wir aber Welt in dem weitesten Sinn: so dürfen wir das erste nicht bejahen lassen, weil eine Zeit vor der Welt sich nur könnte auf Gott bezogen haben, und dieser also in die Zeit versezt würde. Die Conf. belg. mit ihrem quando ipsi visum fuit fällt aber offenbar in diesen Fehler, und wir müssen uns dagegen auf die Formeln des Augustinus zurükkziehen. — Der Streit endlich über eine zeitliche und ewige Schöpfung der Welt, den man auf die Frage zurükkführen kann, ob ein Sein Gottes ohne Geschöpfe gedacht werden könne oder müsse, betrifft ebenfalls keineswegs den unmittelbaren Gehalt des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, und es ist daher an und für sich gleichgültig, wie er entschieden wird. Nur in sofern man mit der Vorstellung einer Schöpfung in der Zeit den eines Anfangs der göttlichen Thätigkeit nach außen oder eines Anfangs göttlicher Herrschaft verbinden muß, wie Origenes die Sache darstellt, so würde dadurch

[1] Τῇ μὲν πρώτῃ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ θεὸς ὅσα ἐποίησεν ἐκ μὴ ὄντων ταῖς δὲ ἄλλαις οὐκ ἐκ μὴ ὄντων, ἀλλ' ἐξ ὧν ἐποίησε τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ μετέβαλεν ὡς ἠθέλησε. Hippolyt. in Genes.

[2] Τὰ μὲν οὐκ ἐκ προϋποκειμένης ὕλης, οἷον οὐρανὸν, ᾧ οὐρανὸς die aristotelische fünfte Substanz ist, γῆν ἀέρα πῦρ ὕδωρ· τὰ δὲ ἐκ τούτων οἷον ζῶα φυτὰ etc. Joan. Damasc. II, 25.

Gott in das Gebiet des Wechsels gestellt, als zeitlich, mithin der Gegensaz zwischen ihm und dem endlichen Sein verringert, wodurch denn freilich die Reinheit des Abhängigkeitsgefühls gefährdet wird. Wenn Augustin um dies zu vermeiden doch nur Einen göttlichen Willensact für das frühere Nichtsein und das spätere Sein der Dinge aufstellt: so genügt dies wol schwerlich. Dann gehört ein gleich wirksamer göttlicher Wille dazu, damit die Welt früher nicht sei: so muß man annehmen, daß sie ohne diesen göttlichen Willen früher werde geworden sein, mithin daß ein Vermögen ins Dasein zu treten unabhängig von Gott vorhanden sei. Ist aber derselbe Eine göttliche Wille doch während des Nichtseins der Dinge auch ein unwirksamer, indem er eben so wenig etwas verhindert als hervorbringt: so bleibt doch das Uebergehen aus dem Nichthandeln in das Handeln, wenn man es auch anders ausdrükkt als Uebergang aus dem Wollen in die Wirksamkeit,[1] wogegen sich nicht denken läßt wie die Vorstellung, daß Gott nicht ohne von ihm schlechthinig abhängiges ist, auf irgend eine Weise sollte das fromme Selbstbewußtsein schwächen oder verwirren können. Wie denn auch die hier noch gar nicht zu behandelnde Zurükkführung des Wortes, wodurch Gott die Welt geschaffen, auf das Wort welches von Ewigkeit bei Gott war, sich nur zur rechten Klarheit bringen läßt,[2] wenn nicht durch das ewige Wort auch ewig geschaffen wird.

Zusaz. Man kann hieher auch noch die Bestimmung rechnen, daß Gott die Welt durch einen freien Beschluß geschaffen. Nun versteht sich von selbst daß derjenige schlechthin frei ist von welchem alles schlechthin abhängig ist. Nur wenn man sich bei dem freien Beschluß eine Berathung vorhergehend denkt, auf welche eine Wahl folgt, oder wenn man jene Freiheit so ausdrükkt, daß Gott die Welt auch eben so gut nicht hätte schaffen können, weil man meint es sei nur entweder dieses möglich, oder daß Gott die Welt habe schaffen müssen: so hat man schon vorher sich Freiheit nur im Gegensaz mit Nothwendigkeit gedacht, und also, indem man Gott eine solche Freiheit zuschreibt, ihn in das Gebiet des Gegensazes gestellt.

[1] Addamus eum ab aeterno id voluisse. Quicquid enim vult, id voluit ab aeterno. Jam quod voluerat ab aeterno id aliquando tandem factum est. Nun wirkte er also und war thätig daß die Welt entstand. Morus Comment. T. 1. §. 292.

[2] Vgl. Luther W. A. 1. S. 23—28. u. III. S. 36—40.

Erster Anhang. Von den Engeln.

§. 42. Da diese in den alttestamentischen Büchern einheimische Vorstellung auch in das neue Testament hinübergekommen ist, und auf der einen Seite weder etwas unmögliches in sich schließt, noch mit der Grundlage alles gottgläubigen Bewußtseins im Widerspruch steht, auf der andern Seite aber nirgends in den Kreis der eigentlichen christlichen Lehre hineingezogen ist: so kann sie auch ferner in der christlichen Sprache vorkommen, ohne jedoch daß wir verpflichtet wären etwas über ihre Realität festzustellen.

1. Die Erzählungen von Abraham, Loth, Jakob, von der Berufung des Moses und Gideon, der Verkündigung des Simson, tragen das Gepräge dessen, was wir Sage zu nennen pflegen, sehr deutlich an sich, ja in mehreren derselben werden Gott selbst und die Engel des Herrn so mit einander verwechselt, daß das Ganze auch kann als eine Theophanie gedacht werden, wo dann das zur sinnlichen Wahrnehmung gelangende gar nicht braucht die Erscheinung eines von Gott verschiedenen selbständigen Wesens zu sein. In dieser Unbestimmtheit also ist die Vorstellung älter als diese Erzählungen, ja vielleicht noch als die erzählten Begebenheiten, und dann auch nicht ausschließend hebräisch im engeren Sinne, welches auch aus mancherlei andern Spuren, z. B. der Geschichte des Bileam hervorzugehen scheint. Dichterische Ausführungen mancher Art in den Psalmen und Propheten leiten auch darauf, daß alles, was ein Träger eines göttlichen Befehls ist, auch Engel kann genannt werden; so daß bisweilen bestimmte besondere Wesen unter diesem Ausdrukk zu denken sind, bisweilen auch nicht. Jenes nun haben wir wol zunächst nicht anders zu erklären, als wie überhaupt verschiedene Völker unter verschiedenen Formen sich geistige Wesen mannigfaltiger Art gebildet haben, weil nämlich das Bewußtsein von der Gewalt des Geistes über den Stoff immer, je weniger die Aufgabe noch gelöst ist, um desto mehr eine Neigung in sich schließt, mehr Geist vorauszusezen als der sich in der menschlichen Gattung manifestirt, und andern als wie die thierischen lebendigen Kräfte und Kunsttriebe die erst selbst mit ihrer Gewalt über den Stoff sollen als Stoff in unsere Gewalt gebracht werden. Wir nun, welchen die Mehrheit der Welt-

körper bekannt ist, befriedigen jenes Verlangen durch die uns geläufige Voraussezung, daß diese großentheils oder alle mit nach verschiedenen Stufen beseelten Wesen erfüllt sind. Vorher aber blieb nichts anders übrig, als entweder die Erde selbst mit uns verborgenen geistigen Wesen zu bevölkern oder den Himmel. Das jüdische Volk scheint sich entschieden mehr an das lezte gehalten zu haben, zumal seit das höchste Wesen zugleich als der König des Volks gedacht wurde, also Diener in seiner Nähe haben mußte, um sie beliebig an jeden Punkt seines Reichs zu senden, und sie in jeden Zweig der Verwaltung eingreifen zu lassen, und dies ist auch gewiß die am meisten ausgebildete Vorstellung von Engeln. Wir müßten sie demnach gänzlich trennen von unserer Vorstellung des auf andern Weltkörpern ihrer Natur gemäß in Verbindung mit einem Organismus entwikkelten geistigen Lebens; denn die biblische Vorstellung kann man hierauf nicht zurükführen,[1] sondern sezt dann etwas ganz fremdes an deren Stelle. Wir würden sie uns vielmehr denken müssen als keinem Weltkörper bestimmt angehörige geistige Wesen, die sich nach der Beschaffenheit eines jeden für ihr Geschäft auf demselben einen wenn auch nur vorübergehenden Organismus anbilden können, wie sie denn auch auf dem unsrigen nur auf vorübergehende Weise von Zeit zu Zeit sollen erschienen sein. Und offenbar wissen wir von dem zwischenweltlichen Raum sowol als von den möglichen Verhältnissen zwischen Geist und Körper viel zu wenig, um die Wahrheit einer solchen Vorstellung schlechthin abläugnen zu dürfen. Ja wenn wir die Erscheinung derselben als etwas wunderbares ansehn: so geschieht dies weit weniger, weil wir nothgedrungen behaupten müßten, daß ein solches vorübergehendes Eintreten fremder Wesen in unseren Lebenskreis an sich den Naturzusammenhang aufhöbe, als vielmehr weil ihre Erscheinung — im Christenthum überall aber auch großentheils im alten Testament — an besondere Entwikklungs- und Offenbarungspunkte geknüpft ist. Im neuen Testament erscheinen die Engel bei der Verkündigung Christi und seines Vorläufers und bei Christi Geburt außerhalb des eigentlichen Kreises der evangelischen Ueberlieferung in mehr oder weniger dichterisch gehaltenen Erzählungen. Das leztere gilt gewissermaßen auch von dem stärkenden Engel in Gethsemane, für den wenigstens kein Zeuge angeführt wird. Bei der Auferstehung und Himmelfahrt, so wie

[1] Vgl. Reinh. Dogm. §. 50.

bei der Bekehrung des Cornelius und der Befreiung des Petrus kann man zweifelhaft sein, ob Engel oder Mensch gemeint sind; und in der Erzählung von Philippus wechselt nach alttestamentischer Weise der Ausdrukk Engel des Herrn und Geist. Späterhin verschwinden sie auch in der apostolischen Geschichte gänzlich.

2. Ueberall aber werden in unsern heiligen Schriften die Engel nur vorausgesezt, nirgend aber etwas in Beziehung auf sie gelehrt. Christus selbst erwähnt ihrer außer den ebenfalls im Gebiet der prophetischen Dichtersprache einheimischen Beschreibungen vom jüngsten Tage,[1] nur wo er vor der Verachtung der Kleinen warnt,[2] und bei der unnüzen Vertheidigung des Petrus.[3] Wollte man nun dieses didaktisch fassen, so müßte man auch als Lehre aufstellen, daß die Kinder oder vielleicht alle einzelnen Menschen besondere Engel haben, daß die Engel das Angesicht Gottes sehen, und daß sie legionenweise können verwendet werden.[4] Dasselbe gilt auch von den apostolischen Stellen, wenn man jene dunkeln und vieldeutigen Ausdrükke von Thronen und Herrschaften[5] auf Engel beziehen will. Ja auch im Briefe an die Hebräer[6] wird doch nicht sowol über die Engel dogmatisirt, als nur vermittelst derselben; denn behauptet wird auch, daß Christus weit erhabener sei als alle Engel, wie sie in den alttestamentischen Geschichten so wie in den Propheten und Psalmen vorkommen; denn auf die neutestamentischen Engelerscheinungen wird keine Rükksicht genommen. Christus also und die apostolischen Männer könnten dies alles gesagt haben, ohne daß sie eigene wirkliche Ueberzeugung von dem Dasein solcher Wesen gehabt hätten oder hätten mittheilen gewollt: sondern nur so wie überall jeder sich volksthümliche Vorstellungen aneignet, indem man nämlich gelegentlich Gebrauch davon macht bei der Behandlung anderer Gegenstände, wie auch wir von Feen und Geistererscheinungen reden können, ohne daß diese Vorstellungen mit denen, die unsere eigentlichen Ueberzeugungen bilden, in irgend eine bestimmte Beziehung gesezt wären. Gar nicht also auf dieselbe Weise ist dies gemeint, wie man bei dem, was gewöhnlich Anbequemung genannt wird, voraussezt, daß derjenige, der sich zu herrschenden Vorstellungen herabläßt, selbst eine andere jenen widersprechende Ueberzeugung hat. Auch die Bekenntnißschriften der pro-

[1] Matth. 16, 27. u. 25, 31. Offenbar bildlich ist Joh. 1, 51. [2] Matth. 18, 10. [3] Matth. 26, 53. [5] Kolosf. 1, 16. [6] Hebr. 1, 4 flgd.

testantischen Kirche haben diese Vorstellung nur gelegentlich mit aufgenommen, und die Ausdrükke zeigen deutlich genug, daß sie keinen Werth darauf legen, etwas über die Engel zu lehren.[1] Keinesweges als ob die Sache selbst den Reformatoren nicht geläufig gewesen wäre, oder als ob sie an der buchstäblichen Wahrheit der in der Schrift erzählten Engelerscheinungen gezweifelt hätten, wovon ihre kirchlichen Lieder das Gegentheil bezeugen; nur einen großen Werth auf dem Gebiet der Frömmigkeit legten sie ihr keineswegs bei.

§. 43. Das einzige, was als Lehre über die Engel aufgestellt werden kann, ist dieses, daß ob Engel sind auf unsere Handlungsweise keinen Einfluß haben darf, und daß Offenbarungen ihres Daseins jezt nicht mehr zu erwarten sind.

1. Es ist nicht ohne vielerlei Bedenken das Vertrauen der Christen auf den Schuz der Engel zu verweisen. Denn zuerst daß sie die Macht der bösen Geister abwehren,[2] möchte schwerlich andern als Kindern ohne Nachtheil vorgetragen werden können, indem wir gegen alles, was dem Teufel zugeschrieben zu werden pflegt, die geistige Rüstung gebrauchen sollen, welche die Schrift[3] uns empfiehlt, nicht aber uns auf einen englischen Schuz verlassen. Und nicht minder bedenklich ist es, auch einen äußern Schuz durch Engel zu lehren.[4] Denn daß Gott der Engel hiezu nicht nöthig habe, muß man wohl lehren, wenn man nicht eine beständige Wirksamkeit der Engel annehmen will, und also den Naturzusammenhang ganz aufheben. Wie es aber mehr Trost gewähren soll, wenn Gott sich der Engel bedient, als wenn unsere Bewahrung auf dem Wege der Natur bewirkt wird, so daß sich Gott um unserer Schwachheit willen lieber der Engel bediene und uns dies offenbare, das möchte auf der einen Seite ohne sehr beschränkte ja fast kindische Vorstellungen von Gott nicht durchzuführen sein; auf der andern Seite kann es nur die Eitelkeit nähren, wenn man annimmt, daß eine ganze Gattung eigentlich höherer Wesen nur zu

[1] Apol. conf. Art. IX. Praeterea et hoc largimur quod angeli orent pro nobis. Art. Smalc. Etsi angeli in coelo pro nobis orent etc.

[2] Luth. Catech. min. Tuus sanctus angelus sit mecum ne diabolus quidquam in me possit.

[3] Eph. 6, 11 flgd. 1. Petr. 5, 8. 9.

[4] Vgl. Calvin. Institt. I. XIV, 6—11.

unserm Dienst vorhanden ist. Daher ist in unsern Bekenntnißschriften weislich — wiewol eigentlich im Gegensaz zu den Heiligen der römischen Kirche — an die Stelle der thätigen Einwirkung der Engel ihre Fürbitte für uns getreten; nur der biblischen Stelle,[1] auf welche man dieses gegründet hat, können wir keine beweisende Kraft beilegen. Es ergiebt sich auch von selbst, daß diese Vorstellung unter den Christen ihren Einfluß verliert, da sie einer Zeit angehört, wo die Kenntniß der Naturkräfte noch sehr gering war, und die Herrschaft des Menschen über dieselben auf der niedrigsten Stufe stand. Unsere Betrachtungen nehmen jezt bei jeder solchen Veranlassung schon unwillkührlich einen ganz anderen Gang, so daß wir nicht leicht im thätigen Leben auf die Engel zurükkkommen. Auch was Luther[2] ausführt, hat was die Engel betrifft vorzüglich die Tendenz, allen Leichtsinn zurükk zu halten, der durch das übernatürliche so gern hervorgelokkt wird. Das Vertrauen aber, welches er stärken will, wird dasselbige sein, auch wenn wir nicht an die Engel denken, sondern den göttlichen Schuz auf dem gewöhnlichen Wege erwarten. Hat sich aber die Kirche gegen die Verehrung der Engel erklärt, so können wir mit Recht sagen, es würde die schlimmste Art der Verehrung sein, wenn wir glaubten, aus Rükksicht auf ihren uns unbekannten Dienst irgend etwas unterlassen zu dürfen von der uns anbefohlenen Sorge für uns und Andere.

2. Genauer betrachtet aber läßt sich aus allen Engelerscheinungen von welchen wir Nachricht haben nichts für gegenwärtige und künftige Zeiten schließen. Denn theils kommen diese Erscheinungen in jener Urzeit vor als der Zusammenhang des Menschen mit der Natur noch nicht geordnet, und er selbst noch nicht entwikkelt war; und da für jene Zeit selbst manchen Philosophen die Annahme einer Erziehung durch höhere Wesen nicht fremd ist, so könnten auch diese warnenden und zusprechenden Erscheinungen ein Nachhall von jener Verbindung sein. Späterhin finden wir die Engel fast nur an

[1] Zacchar. 1, 12.

[2] Zu Genes. II. §. 19. Die Engel sollen wol unsre Hüter sein und uns bewahren; aber sofern wir auf unsern Wegen bleiben. Auf diese Auflösung weiset Christus hin, da er dem Teufel das Gebot aus Deuteron. 6, 16. vorhielt. Denn damit zeigt er an, daß des Menschen Weg nicht wäre in der Luft fliegen. Drum wenn wir in unserm Beruf oder Amt sein aus Gottes oder der Menschen, die des Berufs rechten Fug haben, Befehl, da sollen wir glauben, daß uns der Schuz der lieben Engel nicht fehlen kann.

großen Entwicklungspunkten, wo auch anderes wunderbare vorzukommen pflegt. Und wenn auch ältere Kirchenlehrer behaupten[1] das so lange Zeit unterbrochen gewesene Verkehr zwischen Engeln und Menschen sei erst durch Christum recht wiederhergestellt worden: so ist auch das eben so zu verstehen, denn diese Wiederherstellung hat doch nicht über das apostolische Zeitalter hinausgereicht. Kommen sie nun sogar nicht in unsern Bereich, so ist auch gar kein Grund genauere Untersuchungen anzustellen über die Schöpfung der Engel an sich oder in Bezug auf die mosaische Schöpfungsgeschichte, so wie auch über ihre anderweitigen Beschaffenheiten, Lebensweise und Verrichtungen.[2] Vielmehr bleibt der Gegenstand für das eigentliche dogmatische Gebiet völlig problematisch, und es ist nur anzuerkennen ein Privatgebrauch von dieser Vorstellung und ein liturgischer. Jener wird sich doch immer nur darauf beschränken, die höhere Bewahrung sofern sie sich nicht bewußter menschlicher Thätigkeit bedient zu versinnlichen. Bei dem liturgischen Gebrauch hat man von jeher vorzüglich darauf Bedacht genommen, daß Gott vorgestellt werden soll als von reinen und unschuldigen endlichen Geistern umgeben.[3]

Zweiter Anhang. Vom Teufel.

§. 44. Die Vorstellung vom Teufel, wie sie sich unter uns ausgebildet hat, ist so haltungslos, daß man eine Ueberzeugung von ihrer Wahrheit niemanden zumuthen kann; aber unsere Kirche hat auch niemals einen doctrinalen Gebrauch davon gemacht.

1. Die Hauptmomente in der Vorstellung sind diese, daß geistige Wesen von hoher Vollkommenheit, welche in naher Verbindung mit Gott lebten, aus diesem Zustande freiwillig in einen Zustand des Widerspruchs und der Empörung gegen Gott übergegangen sind. Nun kann man aber von Niemand fordern dieses anzuschauen, wenn man ihm nicht über eine Menge von Schwierigkeiten hinweghelfen kann. Zuerst nämlich lassen sich von diesem sogenannten Fall der guten Engel, je vollkommener sie sollen gewesen sein, um so weniger andere Motive angeben, als welche, wie z. B. Hoffahrt und Neid,

[1] Vgl. Chrysost. zu Kol. 1, 20.
[2] Vgl. Reinhard Dogm. §. 53. 54.
[3] Vgl. Hebr. 12, 22.

einen solchen Fall schon voraussezen.[1] Sollen nun ferner auch nach dem Fall die natürlichen Kräfte des Teufels unverrükkt geblieben sein:[2] so ist nicht zu begreifen, wie beharrliche Bosheit bei der ausgezeichnetsten Einsicht sollte bestehen können. Denn diese Einsicht muß zuerst jeden Streit gegen Gott als ein völlig leeres Unternehmen darstellen; und nur für den kann dabei eine freilich auch nur augenblikkliche Befriedigung gedacht werden, dem es an wahrer Einsicht fehlt, wogegen der einsichtsvolle, um in solchen Streit sich zu begeben und darin zu verharren, nothwendig müßte unselig sein und bleiben wollen. Eben dieses nun erklärt man sich beim Menschen, weil es aus dem Subject selbst nicht zu erklären ist, am liebsten als Besessenheit; kann es nun aus dem vollkommneren Zustand der Engel noch weniger erklärt werden, von wem müßten denn diese besessen gewesen sein? Hat aber der Teufel bei seinem Fall auch den allerschönsten und reinsten Verstand verloren, wie es denn freilich die größte Zerrüttung ist, wenn er aus Gottes Freund dessen allerbitterster und verstokktester Feind geworden ist: so läßt sich auf der einen Seite nicht einsehn, wie durch Eine Verirrung des Willens der Verstand für immer sollte verloren gehen können, wenn nicht jene selbst schon auf einem Mangel an Verstand beruhte; auf der andern Seite wäre nicht zu begreifen, wie der Teufel nach einem solchen Verlust seines Verstandes noch sollte ein so gefährlicher Feind sein können, da nichts leichter ist als gegen das unverständige Böse zu streiten. Eben so schwer ist nun auch das Verhältniß der gefallenen Engel zu den andern zurecht zu legen. Denn wenn sie sich gleich wären, und es doch für die einen nicht besondere persönliche Motive geben konnte, wie ist es zu begreifen, daß die Einen gesündiget haben und die andern nicht? Und gewiß nicht minder schwierig, wenn man annimmt,[3] daß die Engel insgesammt vor dem Fall des einen Theils in einem wandelbaren Stand der Unschuld gewesen

[1] Sehr richtig Luther (Hall. Ausg.) Th. I. S. 36. Und hat Bernardus diese Gedanken, daß Lucifer an Gott gesehen habe, daß der Mensch über der Engel Natur sollte erhoben werden; darum habe der hoffärtige Geist solche Seligkeit den Menschen mißgegönnt und sei also gefallen. Aber solche Gedanken bleiben in ihrem Werth. Ich zwar wollte nicht gern einen dazu zwingen, daß er solchen Meinungen verfallen sollte.

[2] Vgl. Luther Ebend. S. 261. 262.

[3] Vgl. Luther Ebend. S. 202.

seien, daß aber wie die Einen um Einer That willen für immer gerichtet und verdammt worden, eben so die Andern um Eines Widerstandes willen für immer also confirmiret und versichert worden, daß sie hernach nie mehr haben fallen können. Was endlich den Zustand der gefallenen Engel nach dem Fall betrifft: so ist auch dieses beides schwer zusammen zu denken, daß sie sollen von großen Uebeln bedrükkt noch größere erwarten, und doch zugleich aus Haß gegen Gott und um sich das Gefühl ihrer Uebel zu erleichtern, in einem thätigen Widerstand gegen Gott begriffen sein, und doch nichts wirklich ausrichten können, als mit Gottes Willen und Zulassung,[1] in welchem Falle sie ja weit mehr Linderung ihrer Uebel und Befriedigung ihres Hasses gegen Gott finden würden in gänzlicher Unthätigkeit. Soll endlich der Teufel mit seinen Engeln als ein Reich gedacht werden, mithin alle auf eine zusammenstimmende Weise jedoch immer nur nach außen und namentlich auf die menschlichen Angelegenheiten wirkend: so ist ein solches Reich theils unter der eben aufgestellten allgemein anerkannten Beschränkung nicht zu denken, wenn der Oberherr nicht auch allwissend ist, und vorher weiß was Gott gestatten wird, theils auch drängt nicht nur das meiste Böse in Einem Menschen dasselbe in Anderen zurükk, sondern auch in jedem Ein Böses das andere.

2. Es gäbe vorzüglich zwei Oerter, wo von dieser Vorstellung ein doctrineller Gebrauch gemacht werden könnte, nämlich wenn man das Böse im Menschen auf das frühere Böse im Satan zurükkführte und aus diesem erklärte, und dann wenn man den Teufel bei den Strafen für die Sünde als thätig aufführte. Unsere Bekenntnißschriften aber sind zu vorsichtig, um irgend etwas in diesen Lehrstükken auf eine so gewagte Vorstellung zu gründen. Denn was das erste betrifft, so stellen sie den Teufel mit den Bösen nur zusammen höchstens als Vordermann an ihre Spize,[2] auf welche Weise durch das Vorhandensein des Bösen im Satan nichts aufgehellt wird für die Erklärung des Bösen im Menschen, sondern jenes bleibt eben so für sich zu erklären wie dieses. Und wenn auch in andern Stellen auf die Verführung des Satans zurükkgegangen wird,[3] so ist in einigen derselben die

[1] Mosh. Th. dogm. T. I. p. 417 sq. Calv. Instit. I, 14, 16.

[2] Aug. conf. 19. Causa peccati est voluntas diaboli et malorum, quae . . . avertit se a Deo.

[3] Conf. belg. XIV. verbis diaboli aurem praebens. — Conf.

Absicht weniger auf Erklärung gerichtet als auf Milderung jener Ansicht, daß der Teufel ein ganz anderes Geschöpf an die Stelle des ursprünglichen gesezt habe, theils sezt ja auch das Sichverführenlassen schon immer eine Abweichung und ein böses voraus, so daß die Erklärung doch keine wäre. Und wenn hie und da die Macht und Gewalt des Teufels mit unter die Strafen der Sünde gesezt wird: so hat dies theils auf alles, was zur Befreiung der Menschen von der Sünde und ihren Strafen gehört, keinen andern Einfluß, als wenn von dem Einfluß des Bösen ohne ein persönliches Oberhaupt geredet würde, theils müßte, wenn die Macht des Teufels, und die verführende ist doch die größte, erst eine Folge der Sünde wäre, der Teufel als er die größte Verführung vollbrachte noch ohnmächtig gewesen sein, welches ebenfalls nicht zusammenstimmt. Sonst aber wird auch die Strafe als etwas dem Teufel und den Bösen gemeinschaftliches dargestellt;[1] wie denn auch die sonst freilich ziemlich häufige Vorstellung, daß der Teufel das Werkzeug Gottes ist in Bestrafung der Bösen, mit seinem Widerstreben gegen die göttlichen Rathschlüsse im Streit ist.

§. 45. Da nun auch in den neutestamentischen Schriften der Teufel zwar häufig vorkommt, aber doch weder Christus noch die Apostel eine neue Lehre über ihn aufstellen, noch weniger diese Vorstellung irgend in unsre Heilsordnung verflechten: so dürfen wir über diesen Gegenstand nichts anderes für die christliche Glaubenslehre festsezen, als daß, was auch über den Teufel ausgesagt werde, dadurch bedingt ist, daß der Glaube an ihn auf keine Weise als eine Bedingung des Glaubens an Gott oder an Christum aufgestellt werden darf, und daß von einem Einfluß desselben innerhalb des Reiches Gottes nicht die Rede sein kann.

1. Es giebt unter allen neutestamentischen bestimmt und unzweifelhaft vom Teufel handelnden Stellen keine einzige,

helv. VIII. instinctu serpentis et sua culpa. — Sol. decl. 1. seductione Satanae iustitia concreata amissa est.

[1] Conf. aug. 17. impios autem homines et diabolos condemnabit ut sine fine crucientur.

in welcher Christus oder die Apostel etwas als neu und eigen, sei es auch nur berichtigend oder ergänzend, über diesen Gegenstand vortragen wollten, sondern sie bedienen sich dieser Vorstellung, wie sie unter dem Volk im Schwange ging. Wollte man nun dennoch eine christliche Teufellehre aufstellen, so müßte man auch annehmen, diese Vorstellung sei, so wie Christus und die Apostel sie fanden, vollkommen der Wahrheit gemäß genau und unverbesserlich gewesen; und dies müßte Jeder um so mehr voraussezen, je abgeneigter er wäre das was man gewöhnlich Accommodation nennt bei Christo anzunehmen. Und eine solche Vollkommenheit dieser Vorstellung ist um so wahrscheinlicher, als die Hauptzüge derselben auch im alten Testament keinen Grund haben, ihr Ursprung also völlig apokryphisch ist. Daß nun Christus, und von den Aposteln gilt dasselbige, sich der Vorstellung nur zu andern Zwekken bedient, ohne daß er ihr dadurch eine neue Haltung oder Gewährleistung hat geben wollen, erhellt aus der ganzen Art, wie dieser Gegenstand vorkommt, ohne daß Christo eine besondere Veranlassung dazu war gegeben worden, nämlich immer nur in Gleichnißreden oder sprüchwörtlich oder in kurzen Lehrsprüchen die aber immer einen andern Gegenstand behandeln. In dem Gleichniß vom Säemann sind die Ausdrükke[1] von zweifelhafter Auslegung, und die Feindseligkeit der Menschen gegen das göttliche Wort liegt dabei eben so nahe als der Teufel. Wäre nun wenigstens von seinem Verhältniß zur menschlichen Seele und seiner Wirkungsart auf dieselbe die Rede: so wäre jene Ungewißheit gehoben, und es könnte eine Lehre von ihm aufgestellt sein; nun steht er höchstens da als eine ganz unbekannte Ursache schneller Uebergänge zu einem entgegengesezten Gemüthszustand. Eben so wenig kann eine Lehre aufgestellt werden aus dem Gleichniß vom Unkraut auf dem Akker. Der Säende steht gegenüber dem Menschensohn, der offenkundig durch Lehren säet, und der Unkraut säende thut dasselbe aber nächtlich, d. h. nicht offenkundig, und so wird man auch hier leicht auf die eigentliche Bedeutung des Wortes, den Verläumder geführt. Als eine Lehre daß der Teufel es sei, welcher das Unkraut auf den von Christo bestellten Akker säe, haben die Apostel dieses wenigstens nicht verstanden, weil sie nirgends, wo von falschen Brüdern oder ganz unwürdigen Gemeingliedern die Rede ist, den Teufel als Ursache anführen, sondern höchstens

[1] πονηρός bei Matth. 13, 19. und διάβολος bei Lukas.

solche dem Teufel übergeben. Denkt man aber daran, daß seine Saat durch Kinder des Argen[1] erklärt wird: so erinnert die Stelle an eine der wichtigsten,[2] wo Christus zu den feindselig gesinnten Juden sagt sie seien von dem Vater dem Teufel, wo offenbar nach der Eigenthümlichkeit der hebräischen Sprachweise diese Ausdrükke nur von dem Verhältniß der Aehnlichkeit und Zusammengehörigkeit gebraucht sind. Denn eigentlich kann dies niemand nehmen wollen, weil sie weder in demselben Sinne vom Teufel abstammen konnten wie sie sich rühmten von Abraham abzustammen, noch so wie ursprünglich Christus, dem sie es nur nachsprachen, behauptete Gott zum Vater zu haben. So daß man überall diese Stelle unter Voraussezung der Realität des Teufels nicht streng auslegen kann, ohne entweder den Teufel ganz manichäisch Gott gegen über zu stellen, oder auf der andern Seite Christum nur in eben dem weiteren Sinn Sohn Gottes zu nennen, in welchem Jene wirklich Söhne des Teufels heißen konnten. Auf eine Geschichte des Teufels wird freilich angespielt, aber auch nur als auf etwas bekanntes, und auch dieses wie das vorige steht nur da in Beziehung auf den eigentlichen Ausdruk,[3] daß sie nicht aus Gott wären. Das Gepräge eines sprüchwörtlichen Gebrauchs trägt der Ausdruk,[4] daß der Satan sich die Jünger gefordert habe um sie zu sichten, wobei man offenbar nicht an den Teufel als Oberhaupt des Bösen zu denken hat, sondern die ganze Redensart ist aus dem Hiob abgeleitet, und der Satan verhandelt hier auf dieselbe Weise mit Gott wie dort, so daß nur von jener ächt biblischen Vorstellung hier ein warnender Gebrauch gemacht wird, wobei keine Absicht etwas über den Satan zu lehren oder jene Vorstellung zu bestätigen zum Grunde liegen kann. Aehnlichem sprüchwörtlichen Gebrauch gehört auch die Redensart „vom Satan übervortheilt werden,“[5] hier freilich in Verbindung damit, daß Einer dem Satan war übergeben worden, aber abgesehen hievon gewiß anwendbar in jedem Fall wenn in guter Meinung etwas gethan wird, was dem Guten schadet. Nur muß man hier nicht etwa an den Satan denken, der nur das Böse ans Licht bringt, sondern an den, der das Gute bekriegt. Schwankend zwischen beiden Bedeutungen ist offenbar der brüllende Löwe des Petrus;[6] denn verschlingen deutet auf den Todfeind, Widersacher aber auf den Ankläger. So

[1] υἱοὶ τοῦ πονηροῦ Matth. 13, 38. [2] Joh. 8, 44. [3] Ebend. V. 47.
[4] Lukas 22, 31. [5] 2 Kor. 2, 10. [6] 1 Petri 5, 8.

daß diese drei Stellen zusammen gehören, und als nuzbare Aneignung einer als höchst schwankend überlieferten bildlichen Vorstellung einander vollkommen ergänzen. Der Ausdrukk „Fürst dieser Welt," dessen sich Christus öfter[1] bedient, gestattet, — wenn man die zusammengehörigen Stellen vergleicht — eben so gut eine andere Auslegung. Wenigstens wenn auch die Jünger Christi diese Sentenz auf den Teufel gedeutet haben, ist er vorübergegangen, ohne daß sich der Volksüberlieferung etwas| anderes als eigenthümlich christliche Lehre gegenüber gestellt hätte. Denn einige neutestamentische Schriften[2] rechnen das Gebundensein des Satans schon von früher her, wogegen andere[3] nur freilich auch von zweifelhafter Deutung einen noch fortwährenden Kampf mit dem Satan annehmen, so daß Christus auf alle Weise seinen Zwekk verfehlt hätte, wenn er durch obige Ausdrükke eine Lehre hierüber hätte aufstellen wollen. Die Versuchungsgeschichte ist hierzu eben so wenig geeignet. Müßte man sie auch als eine Thatsache buchstäblich aufnehmen, wogegen indeß sehr vieles spricht: so ließe sich doch weder aus ihr eine vollständige Vorstellung des Teufels construiren, noch von ihr irgend eine weitere Anwendung machen. An den beiden Stellen wo Christus auf ihm besonders gegebene Veranlassung des Teufels erwähnt,[4] ist von so genannten Besizungen die Rede, also von der Naturbedeutung desselben, welche schon überhaupt mit dem Glauben nichts zu thun hat. So dunkel auch die erste Stelle ist: so hängt sie doch auf das genaueste mit dem Austreiben der Dämonien zusammen. Dieselbe Beziehung hat auch die Aeußerung über das uneinige Reich des Satans; so wie die damit zusammenhängende bildliche Darstellung von der Rükkehr eines ausgetriebenen bösen Geistes keinesweges die Sicherheit der Heiligung verdächtig machen soll, sondern ebenfalls jenes Naturgebiet von den Teufelsbesizungen zum Gegenstand hat, und zunächst auf den Unterschied zwischen den wirksamen und dauernden Heilungen Christi und den scheinbaren und vorübergehenden der jüdischen Beschwörer hinweiset. In diesen Fällen und allen ähnlichen welche vorgekommen sein mögen, uns aber nicht überliefert

[1] Joh. 12, 31. ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται. — Joh. 14, 30. ἔρχεται ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων, καὶ οὐκ ἔχει ἐν ἐμοὶ οὐδέν. — Joh. 16, 11. ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται.

[2] 2 Petr. 2, 4. Jud. 6. [3] 2 Kor. 12, 7. Ephes. 6, 11. 12.

[4] Luk. 10, 18. u. Matth. 12, 43., parallel Luk. 11, 24.

worden sind, war eben so wenig Veranlassung die gangbaren Vorstellungen einer genauen Prüfung zu unterwerfen als auch bei dem davon gemachten Gebrauch die Absicht sein konnte sie als göttliche Lehre zu sanctioniren. Bedenkt man nun wie Johannes in seinem Briefe[1] den Zusammenhang zwischen dem Teufel und dem der Sünde thut grade so stellt, wie Christus in seiner oben angeführten Rede zu den Juden: so hat man auf gleiche Weise auch das zu erklären, daß er die Verrätherei des Judas, was übrigens Christus nie thut, dem Teufel zuschreibt. Die wenigen noch übrigen apostolischen Stellen[2] sind ebenfalls nicht mehr didaktisch zu gebrauchen, als das bisherige. Hätten nun Christus und die Apostel irgend gewollt die Furcht vor dem Teufel mit in die christliche Frömmigkeit verflechten, und somit auch eine eigenthümliche aus diesem Element des frommen Bewußtseins hergenommene und ihm entsprechende Lehre aufstellen: so hätten sie dieser Vorstellung doch müssen den gehörigen Raum gönnen, theils da, wo sie wirklich lehrend vom Ursprung und der Verbreitung des Bösen im Menschen überhaupt, oder auch von der Art, wie die Sünde noch in den Gläubigen übrig ist, handeln, theils auch wo von der Nothwenigkeit der Erlösung die Rede ist, falls nämlich irgendwie wegen einer Gewalt, die der Teufel über den Menschen hatte, gerade der Sohn Gottes hiezu nothwendig wäre. Allein weder ist von dem lezten irgendwo die geringste Spur[3] vorhanden, noch findet sich wo von der Sünde gehandelt wird auch da, wo man es am ehesten erwarten sollte, irgend eine Erwähnung des Teufels,[4] welches gänzliche Schweigen an allen eigentlich lehrhaften Stellen doch immer höchlich hätte beachtet werden sollen.

2. Mögen nun also nur einige oder auch wirklich alle angeführten und sonst noch dafür angesehenen Schriftstellen vom Teufel handeln: so fehlt es uns an allem Grunde, diese Vorstellung als einen bleibenden Bestandtheil in die christliche Glaubenslehre aufzunehmen, und sie dem gemäß so weit

---

[1] 1 Joh. 3, 8.

[2] 2 Kor. 4, 4. Ebend. 11, 14. 2 Thessal. 2, 9.

[3] Die Stelle Hebr. 2, 14. 15. ist hierzu wol weniger angethan, da weder von dem Teufel gesagt wird, daß er eine Gewalt über die Menschen habe, sondern nur über den Tod, so daß man hier zunächst an den Todesengel zu denken hat, noch von den Menschen, daß sie dem Teufel, sondern nur, daß sie der Todesfurcht knechtisch unterworfen wären.

[4] Vgl. Matth. 15, 19. Röm. 5, 12—19. Ebend. 7, 7 flgd. Jacob. 1, 12.

näher zu bestimmen, daß alles dem Teufel zugeschriebene auch wirklich zusammengedacht werden kann. Denn die Vorstellung war in Christo und seinen Jüngern nicht als eine aus den heiligen Schriften des alten Bundes hergenommene, noch auch auf irgend einem Wege göttlicher Offenbarung erworbene, sondern aus dem damaligen gemeinsamen Leben her, also auf dieselbe Weise wie sie mehr oder weniger noch in uns Allen ist ohnerachtet unserer gänzlichen Unwissenheit über das Dasein eines solchen Wesens. Und indem das, wovon wir zu erlösen sind, dasselbige bleibt, mag es Teufel geben oder nicht, und die Art wie wir davon erlöst werden auch dieselbe: so ist auch die Frage über das Dasein des Teufels gar keine christlich theologische, sondern nur in dem weitesten Sinne des Wortes eine kosmologische, ganz gleich der über die Natur des Firmamentes und der Himmelskörper. Und wie wir hierüber in der Glaubenslehre eben so wenig etwas zu bejahen haben, als zu verneinen; so kann auch eben so wenig eine Bestreitung jener Vorstellung in der Glaubenslehre gefordert werden als eine Begründung derselben. Nur soviel zeigt schon das biblische Vorkommen, daß sie im jüdischen Volk selbst zusammengeflossen war aus zwei oder drei ganz verschiedenen Bestandtheilen. Das erste ist der das Böse auskundschaftende Diener Gottes, der seinen Rang und sein Geschäft unter den andern Engeln hat, bei dem aber von einem Verstoßensein aus der Nähe Gottes nicht die Rede sein kann. Das andere ist das böse Grundwesen des orientalischen Dualismus, so modificirt wie die Juden allein im Stande waren es sich anzueignen. Grenzt nun jenes Geschäft schon gewissermaßen an eine Freude am Bösen: so konnte leicht genug durch eine solche Fiction wie der Abfall aus jenem dieses werden, oder vielmehr der Name von jenem auf dieses übergehn. Sichtlich sind aus diesen beiden Elementen die Formeln des scharfsinnigen Calvin zusammengesezt,[1] die aber doch auch nicht in eine klare Anschauung zusammen gehen wollen. Das dritte vielleicht nicht eben so sichere aber auch aus eignem und fremden zusammengesezte Element ist der Todesengel, welcher also auch als sein Reich in der

[1] Institutt. I. 14, 17. Quamvis voluntate et conatu semper Deo aversetur, tamen nisi annuente et volente Deo nihil facere potest. — Legimus eum se sistere coram Deo nec pergere audere ad facinus, nisi impetrata facultate. . . 18. Deus illis fideles cruciandos tradit, impios gubernandos.

Unterwelt habend dargestellt werden kann. Wogegen die bei den Besessenen wirksamen Wesen immer anders bezeichnet werden, und nur erst mittelbar mit der Vorstellung des Teufels in Verbindung gebracht werden. Abgesehen nun davon, daß durch die gleiche Betrachtungsweise dieser Zustände die Vorstellung fortgeleitet wurde, hat sie durch die mannigfaltigen Räthsel, welche der plözliche Wechsel des Gemüthszustände für die Selbstbeobachtung darbietet, eine so starke Haltung bekommen, daß man fast sagen kann, sie erzeuge sich in Allen, die nicht für tiefere Untersuchungen geeignet sind, immer von selbst wieder, indem nur zu oft böse Erregungen auf eine höchst seltsame und abgerissene Weise ohne Zusammenhang mit unsern Hauptrichtungen in uns entstehen, ja bis auf einen gewissen Punkt widerstandslos wachsen, so daß wir sie nicht als eignes sondern als fremdes ansehen zu müssen glauben, ohne doch eine äußere Aufreizung dazu nachweisen zu können. Wie nun das am meisten unerwartete Gute, dessen Entstehungsart man nicht ausspüren konnte, vorzüglich dem Dienst der Engel zugeschrieben wurde; eben so erklärte man sich Böses und Uebel, dessen erste Quelle sich nicht entdekken wollte, aus den Tükken und Einwirkungen des Teufels und der bösen Geister. Und so bietet sich die Vorstellung immer wieder dar, wenn wir vornehmlich in Beziehung auf das Böse an die Grenze unserer Beobachtung kommen. Da nun aber auch die Schrift uns in dieser Hinsicht allein auf unser Inneres verweist, also auch die Beobachtung immer weiter fortgesezt werden soll: so soll auch immer mehreres aufhören als Einwirkung des Teufels angesehen werden zu können, also auch von hier aus die Vorstellung allmählig veralten. Dasselbe gilt von dem Ineinandergreifen und dem Zusammenwirken des Bösen,[1] wodurch es sich in bedeutenden Augenblikken, wo es Gegenwirkung gegen eine plözliche Entwikklung des Guten gilt, scheinbar als ein Reich und eine Macht offenbart. Je mehr sich nämlich das Gute als ein geschichtliches Ganze befestigt, um desto seltener können solche Gegenwirkungen wiederkehren, und um desto mehr müssen sie sich ins kleine zersplittern, so daß auch hier an den Teufel nicht mehr gedacht wird. Wer hingegen einen Glauben an fortdauernde Einwirkungen des Teufels sogar im Reiche Gottes oder gar an ein dem Reiche Gottes gegenüber fortbestehendes Reich des Satans als christliche

[1] S. §. 43, 1.

Lehre aufstellen will, der sezt sich nicht nur mit vielen der eben angeführten Schriftstellen in geraden Widerspruch, sondern er stellt höchst gefährliche Behauptungen auf. Denn durch das erste wird das Bestreben, alle auch die sonderbarsten Erscheinungen in einer einzelnen Seele aus ihrer Eigenthümlichkeit und aus den Einflüssen des gemeinsamen Lebens zu verstehen, welches ja zum Behuf der Gottseligkeit nicht genug gefördert werden kann, an jeder schwierigen Stelle gehemmt, und zugleich der ohnedies so großen Neigung des Menschen, die Schuld von sich abzuwälzen, ein bedenklicher Vorschub geleistet. Wie es nun schon übel genug wäre, wenn jemand im Vertrauen auf den Schuz der Engel die ihm übertragene Sorge für sich und Andere vernachläßigen wollte: so gewiß noch gefährlicher, wenn statt strenger Selbstprüfung das aufsteigende Böse nach Belieben, da ja bestimmte Kennzeichen und Grenzen nicht angegeben werden können, mithin die größte Willkühr freien Spielraum hat, den Einwirkungen des Satans zugeschrieben würde. Ja da Einwirkungen des Satans im strengen Sinne nicht anders als unmittelbar innerlich, also zauberhaft sein können: so muß bei einem wirklichen Glauben an solche das freudige Bewußtsein eines sichern Besizthums im Reiche Gottes aufhören, indem alles was der Geist Gottes gewirkt hat, den entgegengesezten Einwirkungen des Teufels Preis gegeben und alle Zuversicht in der Leitung des eigenen Gemüths aufgehoben ist. Selbst wenn man nur an solche Einwirkungen außerhalb der christlichen Kirche glaubt, muß die ächt christliche Behandlung der Einzelnen, denen das Evangelium verkündigt werden soll, gehindert werden. Der Glaube aber an ein fortbestehendes Reich des Satans, wobei doch immer einzelne Menschen als seine Werkzeuge angesehen werden müssen, muß nicht nur die Freudigkeit des Muthes schwächen und die Sicherheit des Betragens gefährden, sondern auch der christlichen Liebe verderblich werden. Diejenigen aber, welche gar so weit gehen zu behaupten, daß der lebendige Glaube an Christum auf irgend eine Weise durch den Glauben an den Teufel bedingt sei, mögen wohl zusehen, daß sie hierdurch nicht Christum herabsezen, sich selbst aber über die Gebühr erheben. Denn hiermit kommt es immer darauf hinaus, daß die Erlösung durch Christum minder nothwendig wäre, wenn es keinen Teufel gäbe; und so erscheint auf der einen Seite die Erlösung nur als eine Hülfe gegen einen äußern Feind, auf der andern folgt, daß der Mensch sich wol selbst würde

zu helfen wissen, wenn das Böse ohne Teufel seinen Siz nur in der menschlichen Natur selbst hätte.

Zusaz. Sobald aber nicht die Rede ist von einer zusammenhängenden Lehre, sondern von einzelnen Anwendungen bald des einen bald des anderen Zuges aus diesem schwankenden Bilde: so ist keinem Christen die Berechtigung abzusprechen — wie ja alles, was in den eigentlich Neutestamentischen Schriften vorkommt, auch in unserer religiösen Mittheilung muß vorkommen können — daß er Momente seines eigentlich christlich frommen Bewußtseins in den oben bestimmten Grenzen sich durch dergleichen Züge vergegenwärtige nicht nur, sondern auch sich dieser Vorstellung in der religiösen Mittheilung bediene, wenn sie ihm dazu willkommen oder vielleicht scheinbar unentbehrlich ist, um sich die positive Gottlosigkeit des Bösen, wenn es für sich gedacht wird, anschaulich zu machen, oder um sich einzuprägen, daß der Mensch gegen das Böse als gegen eine ihrem Ursprung nach seinem Willen und seinem Verstand unerreichbare Gewalt nur in einem höheren Beistande Schuz finden kann. So lange nun die Vorstellung auf diese Weise in der lebendigen Ueberlieferung der religiösen Sprache fortdauernd ihre Haltung findet, wird es dann auch hie und da einen liturgischen Gebrauch derselben geben, der sich aber um so nothwendiger in allen verschiedenen Beziehungen genau an den Typus der Schrift halten muß, als die Entfernung von diesem um desto mehr Verwirrung hervorbringen wird, je mehr auf der einen Seite die Empfänglichkeit für diese Vorstellung mit der Zeit abnimmt, auf der andern aber die liturgische Mittheilungsweise sich theils dem strengen wissenschaftlichen Charakter, theils der symbolischen Autorität nähert. Am freiesten ist daher und auch am unbedenklichsten der dichterische Gebrauch; denn in der Poesie ist die Personification ganz an ihrer Stelle, und daher kann aus einem kräftigen Gebrauch dieser Vorstellung in frommen Gesinnungen an und für sich nicht leicht ein Nachtheil zu besorgen sein. Es wäre daher nicht nur unzwekmäßig, sondern möchte in mancher Hinsicht nicht leicht zu verantworten sein, wenn jemand auch aus unserm christlichen Liederschaz die Vorstellung des Teufels verdrängen wollte.

Zweites Lehrstük.

Von der Erhaltung.

§. 46. Das fromme Selbstbewußtsein, vermöge dessen wir alles was uns erregt und auf uns einwirkt in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott stellen, fällt ganz zusammen mit der Einsicht, daß eben dieses alles durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt ist.

1. Es soll keineswegs behauptet werden, daß mit jeder Erregung des sinnlichen Selbstbewußtseins auch jenes fromme Selbstbewußtsein wirklich werde, eben so wenig als auch jede Wahrnehmung uns den Naturzusammenhang wirklich vergegenwärtigt. Aber eben so wie wir, so oft ein objectives Bewußtsein bis zu diesem Grad der Deutlichkeit kommt, auch den Naturzusammenhang wieder als etwas ganz allgemein und auch für alles wobei er uns nicht zum Bewußtsein gekommen ist nicht minder bestimmendes sezen: eben so erkennen wir in den Augenblikken, wo das fromme Selbstbewußtsein zu Stande kommt, diejenigen, wo es fehlte, für unvollkommne Zustände, und sezen das Abhängigkeitsgefühl, weil wir es auch auf unser eigenes Sein schon sofern wir Theile der Welt sind beziehen, auch für alle solche ohne Ausnahme gültig. Aber eben so wenig soll auch unser Saz hinter dem Begriff der Erhaltung zurükkbleiben, wiewol er sich der Natur des Selbstbewußtseins gemäß auf das beschränkt was auf uns einwirkt, und allerdings unmittelbar nur die Bewegungen und Veränderungen der Dinge uns erregen, nicht die Dinge selbst und ihr inneres Sein. Denn jeder Antrieb der auf Wahrnehmung und Erkenntniß gerichtet ist, welche doch die Eigenschaften und das Sein und Wesen der Dinge zum Gegenstand haben, beginnt auch mit einer Erregung des Selbstbewußtseins, welche dann auch die Operation des Erkennens begleitet; mithin gehört auch das Sein und Wesen der Dinge zu dem was auf uns einwirkt.

Innerhalb dieses Umfanges nun gestattet unser Saz keinen Unterschied, sondern für alles und jedes sollen wir eben so sehr die schlechthinige Abhängigkeit von Gott fühlen und mitfühlen, wie wir uns alles und jedes als vollkommen bedingt durch den Naturzusammenhang denken. Dem ganz entgegengesezt aber finden wir die Vorstellung sehr weit verbreitet, daß dieses beides nicht zusammenfällt, sondern sich vielmehr

gegenseitig ausschließt. Es wird nämlich gesagt, je klarer wir uns etwas in seiner vollkommnen Bedingtheit durch den Naturzusammenhang denken, um desto weniger könnten wir zum Gefühl seiner schlechthinigen Abhängigkeit von Gott kommen, und umgekehrt je lebendiger dieses Gefühl sei, um desto mehr müßten wir den Naturzusammenhang desselben unbestimmt dahin gestellt sein lassen. Daß wir aber von unserm Standpunkt und in Uebereinstimmung mit allem bisherigen einen solchen Gegensaz zwischen beidem nicht gelten lassen können, leuchtet ein. Denn es müßte dann mit der Vollendung unserer Erkenntniß der Welt, weil uns dann alles immer im Naturzusammenhang sich darstellt, die Entwikklung des frommen Bewußtseins im gewöhnlichen Leben ganz aufhören, ganz gegen unsere Voraussezung daß die Frömmigkeit der menschlichen Natur wesentlich sei. Und auf der andern Seite müßte umgekehrt die Liebe zur Frömmigkeit allem Forschungstrieb und aller Erweiterung unserer Naturerkenntniß entgegenstreben, ganz gegen den Saz daß die Wahrnehmung der Schöpfung zum Bewußtsein Gottes führe. Und auch schon vor der Vollendung beider Richtungen müßte jeder Naturkundigste immer der am wenigsten fromme sein und umgekehrt. Da nun aber die Richtung auf die Erkenntniß der Welt eben so wesentlich in der menschlichen Seele ist als die auf das Gottesbewußtsein: so kann es nur eine falsche Weisheit sein, welche die Frömmigkeit aufheben will, und eine mißverstandene Frömmigkeit welcher zu Liebe das Fortschreiten der Erkenntniß gehemmt werden soll. Der einzige Scheingrund für diese Behauptung ist wol nur der Umstand, daß in der Regel allerdings, je stärker in einem Moment das objective Bewußtsein hervortritt, um desto mehr in demselben Moment das Selbstbewußtsein zurükkgedrängt wird und umgekehrt, weil wir in dem lezten Fall über uns selbst den einwirkenden Gegenstand verlieren, so wie wir in dem ersten ganz selbst im Gegenstand aufgehen. Allein dies hindert gar nicht, daß nicht die eine Thätigkeit, wenn sie sich selbst genügt hat, die andere aufregt und in dieselbe übergeht. Und offenbar mit Unrecht beruft man sich als auf eine allgemeine Erfahrung darauf, daß das Unbegriffene als solches uns immer mehr als das verstandene zur Aufregung des frommen Gefühls stimme. Man führt dabei am liebsten die großen Naturerscheinungen als Beispiel an, welche durch die elementarischen Kräfte hervorgebracht werden; allein auch die größte Zuversicht, mit der wir irgend eine hypothetische

Erklärung dieser Phänomene annehmen, hebt dennoch jenes Gefühl nicht auf. Der Grund, weshalb jene Erscheinungen so vorzüglich leicht das fromme Gefühl erregen, liegt vielmehr in der Unübersehlichkeit ihrer Wirkungen sowol der fördernden als der zerstörenden auf menschliches Dasein und auf die Werke menschlicher Kunst, also in dem erregten Bewußtsein von dem Bedingtsein unserer Wirksamkeit durch allgemeine Potenzen. Grade dieses aber ist ja das vollkommenste Anerkenntniß von der Allgemeinheit des Naturzusammenhanges, und es könnte also auch hieraus vielmehr umgekehrt für unsern Saz gefolgert werden. Auf andere Weise freilich ist es eine Auskunft für die menschliche Trägheit, unverstandenes am liebsten unmittelbar auf das Uebernatürliche zu beziehen; allein diese Beziehung gehört dann gar nicht der Richtung auf die Frömmigkeit an, sondern indem das höchste Wesen die Stelle des Naturzusammenhanges vertreten soll, befindet man sich in der Richtung auf die Erkenntniß, wie denn auch in diesem Sinn nicht alles, sondern nur das Unbegreifliche in eine solche unmittelbare Abhängigkeit von Gott gestellt wird. Daher denn auch von hier aus die Menschen eben sowol böse und zerstörende übernatürliche Gewalten ersonnen haben, als sie auf die höchste gute zurükgegangen sind wodurch sich gleich verräth, daß diese Verknüpfung nicht aus dem Interesse der Frömmigkeit hervorgegangen ist, indem durch eine solche Gegenüberstellung unvermeidlich die Einheit und Ganzheit des Abhängigkeitsverhältnisses zerstört wird.

Indem wir ferner alles, was uns erregt, als Gegenstand dieses frommen Bewußtseins sezen: so soll auch das an sich kleinste und unbedeutendste nicht ausgenommen sein von dem Verhältniß der schlechthinigen Abhängigkeit. Hiebei ist aber zu bemerken, daß auf der einen Seite nicht selten ein unrichtiger Werth gesezt wird auf ein ausdrükliches Zurükführen auch des kleinsten auf jenes Verhältniß, auf der andern Seite wir oft mit nicht größerem Recht einer solchen Beziehung widerstreben. Das erste geschieht in der Meinung, auch das kleinste müsse besonders deshalb ausdrüklich von Gott geordnet sein, weil so oft das größte daraus hervorgehe. Denn es scheint nur ein leeres aber keineswegs unverdächtiges Spiel der Fantasie zu sein, was so häufig gehört wird von großen Begebenheiten aus kleinen Ursachen, indem die Aufmerksamkeit dadurch nur von dem allgemeinen Zusammenhang, in welchem die wahren Ursachen doch eigentlich liegen, abgelenkt wird. Eine reine Berechnung kann immer nur

angelegt werden auf dem Grund der Gleichheit von Ursache und Wirkung, sei es auf dem geschichtlichen Gebiet oder auf dem der Natur, und nur in bestimmten Beziehungen dürfen jedesmal einzelne Veränderungen mit ihren Ursachen aus dem allgemeinen Zusammenhang herausgerissen für sich gesezt werden. Sobald aber mit einer solchen Betrachtung das fromme Gefühl sich verbindet, muß sie sich zu dem allgemeinen Zusammenhang zurükkwenden, damit nicht etwa auch in Gott eine auf menschliche Weise vereinzelte und getheilte Thätigkeit gesezt werde. Das andere, daß nämlich unserer Empfindung die Anwendung des schlechthinigen Abhängigkeitsverhältnisses auf kleinstes widerstrebt, hat seinen Grund in der Besorgniß, die Frömmigkeit könne auf Frevel gezogen werden, wenn Willkühr im unbedeutenden, z. B. mit welchem Fuß einer zuerst vorwärts schreitet, und Zufall in dem was gar nicht in das Gebiet des Ernstes gehört, wie Gewinn und Verlust bei Spiel und Wettkampf, auch auf göttliche Anordnung zurükkgeführt werden soll. Allein das unangemessene liegt hier nicht in dem Gegenstand, sondern nur in der Betrachtungsweise, nämlich dem Isoliren des einzelnen Falles, da in den Fällen der ersten Art die scheinbare Willkühr immer nur einzelner Ausdrukk theils eines Gesammtzustandes ist, aus welchem vielerlei dergleichen folgt, theils eines allgemeineren Gesezes, wodurch vielfältig ähnliches geregelt wird, und in denen der lezten der Ausgang immer Unterwerfung unter einen gemeinsamen Willen, welches beides nicht für unbedeutend angesehen werden kann; und so wird nichts dagegen sein, beides auch in der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott zu betrachten.

2. Betrachten wir nun unsern Saz rein an und für sich, so muß er Jedem, der nur überhaupt dies, daß durch Einwirkungen auf unser sinnliches Selbstbewußtsein das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl erregt werden kann, als einen Erfahrungssaz zugiebt, auch in seinem ganzen Umfang unmittelbar einleuchten. Denn jenes Gefühl ist am vollständigsten, wenn wir uns in unserm Selbstbewußtsein mit der ganzen Welt identificiren, und uns auch so noch, gleichsam als diese, nicht minder abhängig fühlen. Diese Identification kann uns aber nur in dem Maaß gelingen, als wir in Gedanken alles in der Erscheinung getrennte und vereinzelte verbinden, und mittelst dieser Verknüpfung alles als Eines sezen. In diesem AllEinen des endlichen Seins ist dann der vollkommenste und allgemeinste Naturzusammenhang gesezt, und

wenn wir uns also als dieses schlechthin abhängig fühlen: so fällt beides, die vollkommenste Ueberzeugung, daß Alles in der Gesammtheit des Naturzusammenhanges vollständig bedingt und begründet ist, und die innere Gewißheit der schlechthinigen Abhängigkeit alles Endlichen von Gott vollkommen zusammen. Hieraus folgt nun zugleich die Möglichkeit des frommen Selbstbewußtseins für jeden Moment eines objectiven Bewußtseins, und die Möglichkeit des vollendeten Weltbewußtseins für jeden Moment eines frommen Selbstbewußtseins. Denn, was das lezte betrifft, wo ein frommes Gefühl wirklich geworden ist, da ist auch schon immer ein Naturzusammenhang gesezt, und somit wird ohne Nachtheil für jenes das Bestreben, diesen fortzusezen und ihn zur Weltvorstellung zu vollenden, in dem Maaß wirksam sein können, als überhaupt die Richtung auf das Erkennen dominirt. Eben so was das erste betrifft, wo eine gegenständliche Vorstellung ist, da ist immer auch ein erregtes Selbstbewußtsein, und aus diesem kann sich also ohne Nachtheil für jene mit der mehr oder weniger deutlich in ihr mitgesezten Weltvorstellung das fromme Selbstbewußtsein entwikkeln in dem Maaß als überhaupt in Jedem die Richtung auf das Erkennen dominirt. Denken wir uns nun in einem Menschen beide Richtungen völlig ausgebildet, so wird auch jede die andere mit vollkommner Leichtigkeit hervorrufen, so daß jeder Gedanke als Theil des Weltbegriffs ihm zum reinsten frommen Gefühl, und jedes fromme Gefühl als von einem Theil der Welt hervorgerufen ihm zur vollständigen Weltvorstellung wird. Wogegen wenn die eine nicht die andere hervorriefe, sondern sie sich irgendwie begrenzten: so müßte jede, je vollkommner sie entwikkelt wäre, um so mehr die andere aufheben. Eben dieses nun, daß die göttliche Erhaltung als die schlechthinige Abhängigkeit aller Begebenheiten und Veränderungen von Gott, und die Naturursächlichkeit als die vollständige Bedingtheit alles dessen was geschieht durch den allgemeinen Zusammenhang, nicht eine von der andern gesondert ist, noch auch eine von der andern begrenzt wird, sondern beide dasselbige sind nur aus verschiedenen Gesichtspunkten angesehen, ist schon immer von den strengsten Dogmatikern[1] anerkannt worden. Wer hierin dennoch einen

[1] Quenstedt Syst. theol. p. 761. . . ita ut idem effectus non a solo Deo nec a sola creatura, sed unâ eâdemque efficientiâ totali simul a Deo et creatura producatur . . . actum dico (se

Schein des Pantheismus finden will, der möge nur bedenken, daß so lange die Weltweisheit keine allgemein als gültig anerkannte Formel aufstellt um das Verhältniß zwischen Gott und Welt auszudrükken, auch auf dem dogmatischen Gebiet, so bald nicht mehr von dem Entstehen der Welt, sondern von ihrem Zusammensein mit Gott und ihrem Bezogenwerden auf Gott die Rede ist, das Schwanken nicht vermieden werden kann zwischen solchen Formeln, die sich mehr der vermischenden Identität beider, und solchen, die sich mehr der beide entgegensezenden Scheidung nähern. Auch darf man nur um sich nicht auf diese Art zu verwirren, den Unterschied zwischen der allgemeinen und besonderen Ursache besser beachten. Denn in der Gesammtheit des endlichen Seins kommt jedem einzelnen nur eine besondere und theilweisige Ursächlichkeit zu, indem jedes nicht von Einem andern sondern von allem andern abhängig ist, die allgemeine ist nur in dem, wovon die Gesammtheit dieser getheilten Ursächlichkeit selbst abhängig ist.

Zusaz. Die spaltende ursprünglich scholastische Methode in der Glaubenslehre hat unsern einfachen Saz auf die mannigfaltigste Weise in eine Menge von Gliedern und Abtheilungen zerfällt, und es wird ziemlich gleichgültig sein, an welcher von ihnen wir versuchen zu zeigen, in was für einem Verhältniß sie zu unserer Darstellung steht. Einige nun theilen den Begriff der Erhaltung, den unser Saz ganz und ungetheilt ausdrükkt in die allgemeine welche sich auf die ganze Welt als Einheit, in die besondere welche sich auf die Gattungen und in die besonderste, welche sich auf die einzelnen Dinge bezieht. Diese Eintheilung erscheint schon um des willen nicht in dem Interesse der Frömmigkeit von welchem doch hier alles ausgehen soll gemacht, weil sie auf die ganz naturwissenschaftliche Frage führt, ob es in der Welt noch irgend etwas giebt das nicht unter einen Gattungsbegriff zu bringen ist. Wäre nun aber, falls diese Frage bejaht werden muß, die Eintheilung ergänzt: so würde dennoch die allgemeine Erhaltung alles andere in sich schließen, und die Zertheilung würde uns, da unser Grundgefühl nur auf der

concursum Dei) non praevium actioni causae secundae nec subsequentem . . . sed talis est actus, qui intime in ipsa actione creaturae includitur, imo eadem actio creaturae est. — ibid. p. 782. Non est re ipsa alia actio influxus Dei, alio operatio creaturae, sed una et indivisibilis actio utrumque respiciens et ab utraque pendens, a Deo ut causa universali, a creatura ut particulari.

Endlichkeit des Seins überhaupt beruht völlig überflüßig sein. Eine andere Abzwekkung dieser Eintheilung aber läßt sich ahnden, wenn man den Zusaz berükksichtigt der gewöhnlich bei dem lezten Gliede gemacht wird, daß nämlich Gott die einzelnen Dinge bei ihrem Dasein und ihren Kräften erhält so lange er will. Denn da die Gattungen als Reproduction der einzelnen Dinge gewissermaßen unvergänglich sind, die einzelnen Dinge aber vergänglich: so hat man einen Unterschied feststellen wollen zwischen der Erhaltung des bleibenden und des vergänglichen. Für diejenigen indeß, welche einen Anfang der Welt und ein Ende derselben annehmen, ist gar kein Grund vorhanden zu einem Unterschied zwischen der Welt und den einzelnen Dingen. Jedenfalls aber muß der Saz ebenso gut auf den Anfang als das Ende gehen: und da wir von unserer Erde ziemlich wissen, daß es Gattungen darauf gegeben hat die nicht mehr vorhanden sind, und daß die jezigen nicht immer gewesen sind: so muß der Saz auch auf sie ausgedehnt werden. Er sagt also eigentlich nichts aus, als daß auch die Zeitlichkeit oder die Dauer des Endlichen nur in der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott zu denken ist. Da nun aber die Dauer der einzelnen sowohl als der allgemeinen Dinge nichts anderes ist als der Ausdrukk des Maaßes ihrer Kraft im Zusammensein eines jeden mit allen übrigen: so ist in jenem Zusaz an und für sich betrachtet nichts enthalten, was unser Saz nicht auch aussagte; wie er aber gefaßt ist, kann er sehr leicht die Meinung erregen, als ob der erhaltende Wille Gottes irgend wann anfinge oder aufhörte, und es muß also gegen ihn bevorwortet werden, daß Gott in der Erhaltung eben so gut als in der Schöpfung außer allem Mittel und Gelegenheit der Zeit bleiben muß.

Eine andere verwandte Eintheilung ist, daß man unterscheidet Erhaltung und Mitwirkung Gottes; allein die Unterscheidung wird nicht von allen Glaubenslehrern gleichmäßig gemacht, indem Einige den Ausdrukk Erhaltung nur auf Stoff und Form beziehen, Mitwirkung aber auf Kräfte und Handlungen; Andere beziehen Erhaltung auf das Dasein und die Kräfte der Dinge, und Mitwirkung nur auf die Thätigkeiten. Es ist aber nicht zu übersehen, daß in dem Ausdrukk Mitwirkung eine verborgene Andeutung liegt, als ob es in dem Endlichen eine Wirksamkeit gäbe an und für sich also unabhängig von der erhaltenen göttlichen Thätigkeit, welches ganz vermieden werden muß, und nicht etwa nur

durch Unbestimmtheit verhüllt.[1] Darf also ein solcher Unterschied nicht gemacht werden, und sind die Kräfte der Dinge eben so wenig etwas abgesehen von der göttlichen erhaltenden Thätigkeit als das Sein derselben, welches man doch auch nur vermittelst einer hieher nicht gehörigen Abstraction in Stoff und Form zerfällt: so beruht der Unterschied zwischen Erhaltung und Mitwirkung auch nur in einer Abstraction. Denn ein für sich zu sezendes Sein ist doch nur da wo Kraft ist, so wie Kraft immer nur ist in der Thätigkeit; eine Erhaltung die also nicht zugleich das in sich schlösse, daß auch alle Thätigkeiten irgend eines endlichen Seins unter die schlechthinige Abhängigkeit von Gott gestellt sind, wäre ein eben so leeres wie eine Schöpfung ohne Erhaltung. So wie, wenn man eine Mitwirkung denken sollte, ohne daß auch das Sein der Dinge in seiner ganzen Dauer von Gott abhängig wäre, dieses Sein dann auch im ersten Augenblikk unabhängig könnte gewesen sein, und dies wäre dann soviel als Erhaltung, so daß sie die Schöpfung nicht in sich schließt, aber ohne die Schöpfung zu sezen. Hieher gehört nun auch noch dieses, daß auch solche Glaubenslehrer, welche den Gegenstand im Ganzen sehr richtig gefaßt haben, sich doch verleiten lassen die Mitwirkung als etwas mehr unmittelbares zu schildern als die Erhaltung[2], so daß die Thätigkeiten noch auf eine besondere Weise unterschieden von der Erhaltung der Kräfte aus einer göttlichen Wirksamkeit hervorgehen, wodurch wieder genau genommen die Erhaltung der Kräfte auf Nichts zurükkgeführt wird, da doch diese in dem Gebiet des Naturzusammenhanges immer wieder abhängig ist von den Thätigkeiten der übrigen Dinge. Man kann also nur sagen, daß in dem Gebiet der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott alles gleich vermittelt ist und gleich unvermittelt, das eine in der einen das andere in der anderen Beziehung.

Einige nun verbinden gleich mit diesen beiden Begriffen den der göttlichen Regierung, allein sofern hierdurch eine Erfüllung göttlicher Rathschlüsse[3] oder eine Hinleitung aller

[1] Wie Morus I, p. 306. limites non definiuntur quousque operatur sol, agricola et ubi incipiat Deus . . . adjuvando et limitando efficit Deus, ut fiat consilium suum.

[2] Quenst. l. c. Observandum quod Deus non solum vim agendi dat causis secundis et etiam conservat, sed quod immediate influit in actionem et effectum creaturae.

[3] Morus I. p. 319. Gubernatio est opus Dei efficientis ut in mundo ipse suum semper adsequatur consilium.

Dinge zu göttlichen Zwekken gemeint ist, und etwas anderes darunter verstanden werden soll, als daß vermittelst aller in die Welt vertheilten und in derselben erhaltenen Kräfte alles nur so geschieht und geschehen kann, wie es Gott ursprünglich und immer gewollt hat — denn dieses ist auch in unserm Saz schon enthalten: so können wir den Begriff hier nicht behandeln, indem wir hier, wo wir es nur mit der Beschreibung des Gefühls schlechthiniger Abhängigkeit überhaupt zu thun haben, eine Betrachtung, welcher der Gegensaz von Zwekk und Mitteln zum Grunde liegt, selbst ganz abgesehen von der Frage, ob es einen solchen für Gott geben kann, doch völlig ausschließen müssen. Denn eines Theils könnte es doch für unser christlich frommes Selbstbewußtsein nur das durch die Erlösung zu begründende Reich Gottes, also etwas außer unserer gegenwärtigen Betrachtung liegendes sein, worauf sich alles andere als auf seinen Zwekk bezieht; anderntheils aber würde hiebei wenn unser Selbstbewußtsein doch jezt das endliche Sein überhaupt repräsentiren soll, Zwekk aber und Mittel sich verhalten, wie das um sein selbst willen gesezte und das nicht um sein selbst willen, eigentlich also wie das von Gott gewollte und nicht gewollte, ein Gegensaz in unser frommes Selbstbewußtsein aufgenommen werden müssen, wovon unsere gegenwärtige Betrachtung nichts weiß. Das einzige also, was uns dieser Begriff hier darbieten könnte, wäre dieses, daß sofern die göttliche Erhaltung als Mitwirkung sich nur auf die Kräfte und Thätigkeiten jedes für sich zu sezenden bezieht, wir eines Gegenstükkes dazu bedürfen für die leidentlichen Zustände der endlichen Dinge; nun aber sind diese für die Erreichung der göttlichen Zwekke eben so wesentliche Glieder und also die schlechthinige Abhängigkeit derselben in dem Begriff der Regierung mit eingeschlossen. Indessen ist für uns auch dieses überflüßig. Denn da die Erhaltung doch das Sein der Dinge zum Gegenstand hat, in diesem aber sofern sie ein Ort für Kräfte sind, der Gegensaz von Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit enthalten ist, sind auch die leidentlichen Zustände schon mit in die schlechthinige Abhängigkeit aufgenommen, und besonders da sie ebenfalls zu den unser Selbstbewußtsein afficirenden gehören, sowol unter der Form der Wahrnehmung als unter der des Mitgefühls, sind sie auch in unsern allgemeinen Saz mit eingeschlossen. Ueberdies aber sind einerseits die leidentlichen Zustände des einen Dinges nur das aus den thätlichen Zuständen anderer hervorgegangene, und andrerseits hängt auch die Art, wie die thätlichen Zustände

der Dinge nach einander hervortreten und in welcher Stärke sie erscheinen, nicht allein von eines jeden Dinges eigenthümlicher Art zu sein ab, sondern auch von dessen Zusammentreffen mit anderen, mithin von den Einwirkungen anderer Dinge und von seinen eigenen leidentlichen Zuständen. Daher könnte man denken, man unterschiede vielleicht noch besser, wenn man sagte, es sei gleichmäßig unter die schlechthinige Abhängigkeit von Gott gestellt, was aus dem Fürsichgesezтsein jedes Dings nach seiner eigenthümlichen Art, und was aus dem Zusammensein desselben mit allen übrigen hervorgehe. Allein auch dieses wäre nur eine Abstraction ohne Bedeutung für unser frommes Selbstbewußtsein, in welchem sich beides als erregender Gegenstand gar nicht scheidet, und wir fassen daher am besten alles was unser Bewußtsein erregt zusammen in der Vorstellung des nur beziehungsweise für sich gesezten und durch das allgemeine Zusammensein in seiner Vereinzelung bedingten endlichen Seins, welches nur ganz dasselbe ist mit dem, was unser Saz durch den Ausdrukk Naturzusammenhang bezeichnet.

§. 47. Aus dem Interesse der Frömmigkeit kann nie ein Bedürfniß entstehen, eine Thatsache so aufzufassen, daß durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang schlechthin aufgehoben werde.

1. Dieser Saz ist so sehr eine unmittelbare Folge aus dem vorigen, daß die natürliche Fortschreitung gar nicht gefordert hätte, ihn besonders aufzustellen; allein Vorstellungen, welche noch bis auf einen gewissen Grad verbreitet sind in der christlichen Kirche, müssen in jeder Glaubenslehre an der geeigneten Stelle berükksichtiget werden. Nun aber ist eben dies eine noch sehr gewöhnliche Vorstellung von den in die Entstehung des Christenthums verflochtenen oder wenigstens in der Schrift irgendwie berichteten Wundern, daß sie Ereignisse seien von der beschriebenen Art; und da, wenn die Vorstellung selbst unstatthaft ist, sie auch nicht auf diese oder jene einzelne Thatsache übertragen werden kann: so haben auch schon von jeher die Glaubenslehrer diese Frage im allgemeinen behandelt. Allein über die Möglichkeit an und für sich haben wir hier nicht zu urtheilen, sondern nur über das Verhältniß der Annahme zu dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl. Denn ist dieses so wie unser Saz aussagt: so werden wir

auf unserm Gebiet jede Thatsache, so lange es irgend möglich ist, mit Rükksicht auf den Naturzusammenhang und unbeschadet desselben aufzufassen suchen.

Einige nun haben Wunder in diesem Sinn als nothwendig dargestellt, damit es vollkommene Darlegungen der göttlichen Allmacht gebe. Allein einerseits ist schwer zu begreifen, wie sich die Allmacht größer zeigen sollte in den Unterbrechungen des Naturzusammenhanges als in dem der ursprünglichen aber ja auch göttlichen Anordnung gemäßen unabänderlichen Verlauf desselben, da ja doch das Aendernkönnen in dem geordneten für den Ordnenden nur ein Vorzug ist, wenn es für ihn ein Aendernmüssen giebt, welches wieder nur in einer Unvollkommenheit seiner selbst oder seines Werkes gegründet sein kann. Wollte man also ein solches Eingreifen des höchsten Wesens als einen Vorzug desselben postuliren: so müßte man erst annehmen, daß es etwas nicht von ihm geordnetes gäbe, was ihm Widerstand entgegensezen und also in ihn und sein Werk eingreifen könnte, wodurch dann unser Grundgefühl ganz aufgehoben würde. Auf der andern Seite ist noch zu bedenken, daß wo die Anwendung einer solchen Vorstellung von Wundern am häufigsten ist, d. h. in Zuständen, wo es noch wenig Naturkenntniß giebt, eben da auch unser Grundgefühl am schwächsten und unwirksamsten erscheint, je mehr aber Naturkunde verbreitet ist, also die Anwendung jenes Begriffs sparsam vorkommt, desto mehr solche Gottesverehrung, welche Ausdrukk unseres Grundgefühls ist; woraus denn folgt, daß die vollständigste Darlegung der göttlichen Allmacht wäre in einer solchen Auffassung der Welt, welche von jener Vorstellung gar keinen Gebrauch machte. — Daher Andere[1] scharfsinniger aber schwerlich haltbarer die Sache so vertheidigen, daß Gott theils der Wunder bedurft hat, um die Einwirkungen der freien Ursachen in den Naturlauf dadurch auszugleichen, theils auch könne er überhaupt Gründe gehabt haben, in einer unmittelbaren Verbindung mit der Welt zu bleiben. Das lezte sezt nun theils eine ganz todte Ansicht von der göttlichen Erhaltung voraus, theils überhaupt einen Gegensaz zwischen mittelbarer und unmittelbarer Thätigkeit in Gott, der nicht gedacht werden kann ohne das höchste Wesen in die Sphäre der Beschränktheit herabzuziehen. Das erste klingt fast, als ob die freien Ursachen nicht auch Gegenstände der göttlichen Erhaltung wären, und zwar so wie der-

[1] S. Storr Dogm. §. 25.

selbe auch den Begriff der Schöpfung mit in sich schließt, in der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott geworden und fortbestehend; denn sind sie dieses, so kann für Gott eben so wenig eine Nothwendigkeit entstehen, ihren Einflüssen entgegen zu wirken, wie den Einflüssen, die eine willenlose Naturkraft auf dem Gebiet der andern ausübt. Weder aber versteht jemand unter der Welt, welche der Gegenstand der göttlichen Erhaltung ist, den Naturmechanismus allein, sondern das Ineinandergreifen von diesem und den freihandelnden Wesen, so daß bei jenem schon auf diese so wie bei diesen auf jenen gerechnet ist. Und überdies sind die biblischen Wunder, um derentwillen doch die ganze Theorie aufgestellt wird, viel zu vereinzelt und zu wenig umfassend ihrem Inhalte nach, als daß in Beziehung auf sie eine Theorie brauchbar sein könnte, die ihnen die Aufgabe stellt, das wiederherzustellen was die freien Wesen im Naturmechanismus alterirt hätten. Sondern nur das Eine Wunder der Sendung Christi hat freilich den Zweck wiederherzustellen, was die freien Ursachen aber in ihrem eignen Gebiet, nicht in dem des Naturmechanismus und auch nicht gegen den von Gott ursprünglich geordneten Verlauf geändert haben. Noch auch fordert das Interesse der Frömmigkeit, daß die wiederherstellende freie Ursache in dem Gebiet der Erscheinung sich zu dem Naturzusammenhang anders verhalten müsse wie andere freie Ursachen.

Es lassen sich indeß noch ein Paar andere Gründe aufstellen, um derentwillen es ein Interesse der Frömmigkeit geben kann an einer absoluten Aufhebung des Naturzusammenhanges durch Wunder; und es läßt sich nicht läugnen, daß gerade diese es sind, durch welche, wenn sie auch nie eigentlich als kirchliche Lehre aufgestellt worden sind, doch diese Vorstellung von den Wundern noch am meisten eine praktische Haltung bei vielen Christen behält. Der erste ist die Gebetserhörung, weil nämlich diese nur wirklich etwas zu sein scheint, wenn um des Gebetes willen ein anderer Ausgang entsteht, als sonst entstanden sein würde, worin also eine Aufhebung des Ergebnisses, welches nach dem Naturzusammenhang erfolgt sein würde, zu liegen scheint. Der andere ist die Wiedergeburt, welche als eine neue Schöpfung dargestellt wird, welche also theils eine eben solche Aufhebung erfordert, theils ein in dem Naturzusammenhang nicht mit enthaltenes Princip hineinbringt. Beide Gegenstände können an diesem Ort nicht erörtert werden; es wird aber hinreichen in

Beziehung auf den ersten, welcher mehr der Frömmigkeit im Allgemeinen angehört, zu bemerken, daß unser Saz auch das Gebet selbst unter die göttliche Erhaltung stellt, so daß das Gebet und die Erfüllung oder Nichterfüllung nur Theile derselben ursprünglichen göttlichen Ordnung sind, mithin das sonst anders geworden sein nur ein leerer Gedanke ist. Was aber das andere betrifft, dürfen wir hier nur auf das oben gesagte zurükkweisen; denn wenn die Offenbarung Gottes in Christo nicht etwas schlechthin übernatürliches sein muß: so kann auch die christliche Frömmigkeit nicht im voraus bestimmt sein, etwas damit zusammenhängendes und daraus hervorgehendes für schlechthin übernatürlich zu halten.

2. Die näheren Bestimmungen, wodurch die Annahme solcher Wunder in Zusammenhang gebracht werden soll mit denen Säzen und Begriffen, welche die gänzliche Abhängigkeit des Naturzusammenhanges von Gott bezeichnen, geben auch sehr deutlich zu erkennen, wie wenig jene Vorstellung durch unsere frommen Erregungen gefordert wird. Denn je bestimmter sie das absolute Wunder feststellen wollen, um desto mehr entfernen sie sich davon, Ausdrukk einer frommen Erregung zu sein, und an die Stelle des eigentlich dogmatischen Gehalts tritt ein ganz anderes Gepräge.[1] Im allgemeinen läßt sich die Sache am leichtesten übersehen, wenn man davon ausgeht, daß da dasjenige, woran sich ein Wunder begiebt, mit allen endlichen Ursachen in Verbindung steht,

[1] Moosheim a. a. O. S. 462. nennt die göttliche Thätigkeit durch welche die Wunder bewirkt werden, gubernatio immediata oder inordinata, wodurch ein Gegensaz gemacht wird zwischen den Wundern und der erhaltenden Thätigkeit Gottes zum Vortheil der lezten in der lezten Formel, aber zu ihrem Nachtheil in der ersten. Allein das fromme Gefühl wird sich eben so weigern, etwas in die Mitte zu stellen zwischen dem was ist und der göttlichen Thätigkeit durch die es ist, als es wird etwas der göttlichen Thätigkeit zuschreiben und es zugleich ein ungeordnetes nennen wollen. Zugleich streitet der Ausdrukk mit der allgemeinen Erklärung, die er von gubernatio giebt, daß es eine directio virium alienarum sein soll, wenn doch das Wunder nicht soll aus den betreffenden natürlichen Kräften begriffen werden können. — Reinhard nennt (Dogm. S. 236.) dieselbe göttliche Thätigkeit providentia miraculosa, und erklärt sie durch cura divina, qua Deus aliquid efficit mutationibus a consuetudine naturae plane abhorrentibus. Mag man wie hier den Gegensaz suchen in der göttlichen Sorgfalt, so würde dann die Erhaltung eine Sorglosigkeit sein; oder in der Gewohnheit der Natur, so erscheint die Gewohnheit der Natur als etwas nicht abhängiges von der göttlichen Sorgfalt, und das fromme Gefühl wird sich nothwendig gegen beides erklären.

auch jedes absolute Wunder den ganzen Naturzusammenhang zerstört; und daß es mithin von einem solchen eine zwiefache Ansicht giebt, eine positive, welche auf die ganze Zukunft hinausgeht, und eine negative, welche in gewissem Sinn die ganze Vergangenheit afficirt. Indem nämlich dasjenige nicht erfolgt, was durch die Gesammtheit der endlichen Ursachen dem natürlichen Zusammenhange gemäß erfolgt sein würde; so wird eine Wirkung verhindert, und zwar nicht durch den Einfluß anderer auf natürliche Weise gegenwirkender und auch im Naturzusammenhang gegebner endlicher Ursachen, sondern ohnerachtet alle wirksamen Ursachen zur Hervorbringung dieser Wirkung zusammenstimmen. Alles also, was von je her hiezu beitrug, wird gewissermaßen vernichtet, und statt nur ein einzelnes übernatürliches mitten in den Naturzusammenhang hineinzustellen, wie man es eigentlich will, muß man den Begriff der Natur ganz aufheben. Die positive Seite ist nun die, daß etwas erfolgen soll, was aus der Gesammtheit der endlichen Ursachen nicht zu begreifen ist. Aber indem dieses nun als ein wirksames Glied mit in den Naturzusammenhang eintritt, so wird nun in alle Zukunft alles ein anderes, als wenn dieses einzelne Wunder nicht geschehen wäre; und jedes Wunder hebt nicht nur den ganzen Zusammenhang der ursprünglichen Anordnung für alle Zukunft auf, sondern jedes spätere Wunder auch alle früheren, sofern sie schon in die Reihe der wirksamen Ursachen eingetreten sind. Um nun aber die Entstehung des Erfolgs zu beschreiben, muß man eine göttliche Einwirkung ohne Natururſachen[1] eintreten lassen. An welchem Punkt man aber auch diese göttliche Wirksamkeit zu etwas einzelnem, die immer als etwas magisches erscheinen muß, eintreten lassen will: so zeigen sich von jedem aus eine Menge von Möglichkeiten, wie dasselbe durch natürliche Ursachen, wenn sie zeitig

[1] Die Formel, Gott sei dabei wirksam ohne an Zwischenursachen gebunden zu sein, ist schon deshalb mit unserm Grundgefühl im Widerspruch, weil darin Gott in dem gewöhnlichen Naturlauf als gebunden dargestellt wird. Insgeheim aber ist diese Terminologie selbst, welche die Naturursachen als Zwischenursachen beschreibt, von dem Grundfehler angesteckt, die Abhängigkeit dessen was geschieht von Gott als eine der Abhängigkeit von den einzelnen endlichen Ursachen gleichartige nur weiter rückwärts liegende zu denken. Wie denn in der That Storr, wo er zeigen will, wie Gott könne unmittelbar in die Welt einwirken und den Naturlauf abändern ohne die Naturgesetze aufzuheben (Dogm. S. 336.), ihn nach Art einer endlichen freien Ursache vorzustellen scheint.

darauf eingerichtet worden wären, hätte bewirkt werden können. So daß man entweder auf eine bloß epideiktische Tendenz der Wunder geführt wird, um derentwillen Gott den Naturzusammenhang absichtlich nicht so angelegt habe, daß sein ganzer Wille daraus hervorgeht, wogegen schon die obige Erörterung über das Verhältniß der Allmacht zu diesem Begriff des Wunders gerichtet ist; oder wenn die Gesammtheit der endlichen Ursachen nicht konnte so eingerichtet werden, so kann auch nie dasjenige, was aus dem Naturzusammenhange begriffen werden soll, das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit des endlichen mit Recht in uns erregen. Wenn nun Andere dieselbe Vorstellung von den Wundern leichter festzustellen glauben, wenn sie die göttliche Mitwirkung von vorn herein eintheilen in die ordentliche und außerordentliche, was jedoch nur scheinbar von der ungeordneten unterschieden ist, und dann jene den natürlichen, diese den übernatürlichen Wirkungen zutheilen, so daß die negative Seite des Wunders das Zurükkziehen der ordentlichen Mitwirkung ist,[1] die positive aber das Eintreten der außerordentlichen: so ist auf der einen Seite die ordentliche Mitwirkung doch nicht mehr die ordentliche, wenn sie zurükkgezogen werden kann, und von der außerordentlichen gar nicht mehr bestimmt unterschieden, sondern nur die häufiger vorkommende nennen wir dann die ordentliche und die seltene die außerordentliche, ein Verhältniß, welches sich eben so gut umkehren kann; auf der andern Seite wird doch das Wunder, wenn vermittelst einer göttlichen Mitwirkung, sei sie auch eine außerordentliche, zunächst durch endliche Ursachen vollbracht, indem aber etwas durch sie zu Stande kommt, was ihrer natürlichen Beschaffenheit nach nicht durch sie zu Stande kommen konnte, so sind sie entweder in diesem Fall nicht Ursachen, und dann ist der Ausdrukk Mitwirkung unrichtig, oder sie werden etwas anderes als sie vorher waren, und dann ist jede solche außerordentliche Mitwirkung eine wahre Schöpfung, auf welche hernach die Wiederherstellung des wirksamen Dinges in seinen ursprünglichen Stand als eine abermalige, die vorige wieder aufhebende, Schöpfung folgen muß. Uebrigens ist nicht zu verkennen, daß von diesen Erklärungen die eine mehr auf die eine, die andere auf eine

[1] Quenstedt l. c. Deo concursum suum subtrahente cessat creaturae actio.

andere Klasse biblischer Wunder[1] paßt, und also die verschiedene Beschaffenheit dieser Ereignisse auf die Ausbildung dieser verschiedenen Formeln bedeutenden Einfluß gehabt hat. Wenn also auch zu dieser Vorstellung sich nicht leicht jemand bekennen wird: so muß man wol gestehen, daß wenn die älteren Theologen diese Vorstellung des Wunders im Ganzen festhalten,[2] neuere aber[3] diese Hypothese nicht ausschließend mehr geltend machen wollen, sondern auch die zuläßig finden, daß Gott die Wunder auf eine uns unbegreifliche Art in der Natur selbst vorbereitet gehabt: so müssen wir dies auch in dem Interesse der Frömmigkeit als eine reine Fortschreitung ansehen.

3. Sonach scheinen auch in Bezug auf das Wunderbare überhaupt das allgemeine Interesse der Wissenschaft, namentlich aber das der Naturforschung, und das Interesse der Frömmigkeit auf demselben Punkt zusammen zu treffen, daß wir nämlich die Vorstellung des schlechthin übernatürlichen, weil uns doch in keinem einzelnen Falle etwas als solches erkennbar wäre, und auch nirgend eine solche Anerkennung von uns gefordert wird, fahren lassen, und demnächst theils im allgemeinen eingestehen, daß weil unsere Kenntniß der erschaffenen Natur im Werden begriffen ist, wir am wenigsten ein Recht haben, irgend etwas für unmöglich zu halten, theils auch insbesondere zugeben, da ja bei weitem die meisten neutestamentischen Wunder auf diesem Gebiet liegen, daß wir auch die Grenzen für das Wechselverhältniß des leiblichen und geistigen weder genau bestimmen noch auch nur behaupten können, daß sie überall und immer ganz dieselben sind, ohne Erweiterungen erfahren zu können oder Schwankungen ausgesezt zu sein. Auf diese Weise bleibt alles, auch das wunderbarste was geschieht oder geschehen ist, eine Aufgabe für die wissenschaftliche Forschung, zugleich aber wo dasselbe

[1] Morus beschreibt sie a. a. O. so: aut enim mentio quidem fit adminiculi naturalis; aut ne fit quidem mentio talis, sed praegresso verbo res facta est.

[2] Buddei Thes. de atheism. p. 291. Operatio, qua revera naturae leges, quibus totius huius universi ordo et conservatio innititur, suspenduntur. Nach Thomas p. I. Cap. CX. Ex hoc aliquid dicitur miraculum, quod sit praeter ordinem totius naturae creatae.

[3] S. Reinhard Dogmat. S. 238; wie denn auch schon der oben angeführte Ausdruk consuetudo naturae in dieser Hinsicht vorsichtig gewählt ist. — In demselben Sinne aber oberflächlich behandelt die Sache Morus in Commentar. P. I. p. 97 sq.

seiner Abzwekkung wegen oder sonstwie das fromme Gefühl aufregt, findet sich dieses durch die vorgestellte Möglichkeit einer künftigen Erkenntniß auf keine Weise beeinträchtigt. Zudem entledigen wir uns gänzlich der schwierigen und höchst bedenklichen Aufgabe, woran sich die Dogmatik so lange vergeblich abgemüht hat,[1] nämlich sichere Kennzeichen aufzufinden zur Unterscheidung der falschen und teuflischen Wunder von den göttlichen und wahren.

§. 48. Erregungen des Selbstbewußtseins, welche Lebenshemmung ausdrükken, sind vollkommen eben so in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott zu stellen, wie diejenigen, welche eine Lebensförderung ausdrükken.

1. Dieser Saz hat es eigentlich zu thun mit dem Gegensaz zwischen heiteren und trüben Lebensmomenten, er folgt aber so unmittelbar aus unserm Hauptsaz[2] oder vielmehr liegt schon so ganz in demselben eingeschlossen, daß wir gar keine Veranlassung gehabt hätten ihn als etwas besonderes aufzustellen, wenn nicht die lange Erfahrung vorhanden wäre, daß unvollkommene Frömmigkeit, sei es nun weil durch die Lebenshemmungen selbst überwältigt oder weil durch skeptische und ungläubige Darstellungen verwirrt, es zu allen Zeiten schwer gefunden hat, das Vorhandensein der trüberen und unglükklichen Lebensmomente mit dem Gottesbewußtsein zu vereinigen, und daß deshalb fast jede Religionslehre und so auch vorzüglich die christliche Glaubenslehre es sich zur besondern Aufgabe machen mußte diese Vereinbarkeit darzustellen, welches dann gewöhnlich in falscher Nachgiebigkeit gegen jene unvollkommenen Gemüthserregungen unter der Form geschah, das höchste Wesen theils über das Vorhandensein solcher Lebenszustände zu rechtfertigen, theils auch wol gar eine Veränderung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls in Beziehung auf dieselben zuzugeben. Es gilt also hier nur gegen beides sowol gegen das verfälschte Gefühl als gegen die weichliche und unklare Behandlung desselben zu protestiren, damit die einfache und vollständige Auffassung des Grundgefühls nicht Gefahr laufe. Kämen nun die getrübten Lebenszustände wenngleich häufig doch nur vereinzelt vor, und so daß man einen Zusammenhang derselben nicht verfolgen könnte:

[1] Vgl. Gerhard. loc. th. loc. XXIII. §. 271.
[2] §. 45.

so würden sie eine solche Wirkung schwerlich haben hervorbringen können; sondern diese hängt davon ab, daß es Zustände giebt, welche ein anhaltendes sich regelmäßig erneuerndes Bewußtsein von Lebenshemmung mit sich führen. Diese nun sind es, welche wir durch den Ausdrukk Uebel zu bezeichnen pflegen, und es sind also alle Uebel im ganzen Umfange des Wortes von welchen zu behaupten ist, daß sie eben so wie das ihnen entgegengesezte nämlich die Güter sich zu der allgemeinen schlechthinigen Abhängigkeit von Gott verhalten. Offenbar aber müssen wir unter die Uebel auch das Böse mitrechnen, denn es zeigt sich überall wo es ist als eine unerschöpfliche Quelle von Lebenshemmungen; nur daß wir es hier nicht zu betrachten haben als menschliche Thätigkeit sondern als Zustand. Daher so wie wir weiter unten werden in einer andern Betrachtungsweise das Uebel im Zusammenhange mit dem Bösen zu behandeln haben: so ist hier umgekehrt das Böse mit unter das Uebel zu rechnen, wobei also von dem ethischen abzusehen ist, und es nur als ein auf das Selbstbewußtsein als Lebenshemmung einwirkender Zustand gegeben erscheint, so daß nachdem dieses hier ausgesprochen worden, es auch nicht weiter abgesondert heraus gehoben wird. Indeß giebt es eine andere Eintheilung des Uebels, welche wir aber auch nur insofern zu berükksichtigen haben, damit so wie wir behaupten, Uebel und Güter seien gleich sehr in der allgemeinen Abhängigkeit von Gott gegründet, so auch deutlich werde, daß in derselben Hinsicht zwischen diesen beiden Arten oder Klassen des Uebels ebenfalls kein Unterschied stattfindet. Die einen sind solche Zustände in welchen das menschliche Dasein theilweise aufgehoben wird, und wir nennen sie natürliche Uebel; die andern, welche wir gesellige nennen, sind solche Zustände in welchen die menschliche Thätigkeit im Streit mit anderer theilweise überwunden wird, und unter diese gehört dann vorzüglich auch die Einwirkung des Bösen. Offenbar aber führen beide nicht nur einander gegenseitig herbei, indem bei vermindertem Dasein auch die Thätigkeit leichter überwunden wird, und überwundene Thätigkeit immer vermindernd auf das ganze Dasein zurükkwirkt; sondern auch dem Begriff nach gehn sie in einander über, da doch das Dasein des Menschen nur ist in der Gesammtheit seiner Thätigkeiten und umgekehrt. Der Unterschied besteht daher vorzüglich darin, daß die einen überwiegend bedingt sind durch die Gesammtheit der Naturkräfte, die andern durch den Gesammtzustand der menschlichen Thätigkeiten.

2. Um nun unsere Aufgabe in dem angegebenen Umfange zu lösen sind wir gar nicht veranlaßt uns in teleologische Betrachtungen zu vertiefen, und über die Uebel hinaus auf dasjenige zu sehen, was etwa durch sie bewirkt wird, und wovon sich doch niemals nachweisen läßt, daß es nicht auch auf andere Weise wäre zu bewirken gewesen. Eben so wenig haben wir von dem Begriff der Erhaltung rükkwärts zu gehen auf den der Schöpfung oder darüber hinaus um etwa zu zeigen, daß Uebel wären unvermeidlich gewesen. Sondern ganz streng in unserm Gebiet bleibend haben wir nur nachzuweisen die Zusammengehörigkeit dessen, was einander entgegengesezt erscheint, unter der allgemeinen Abhängigkeit. Hiebei nun kommt es für beide Arten der Uebel auf zweierlei an. Zuerst auf das Verhältniß des wechselnden vergänglichen zu dem Beharrlichen in allem endlichen Sein. Zu dem vergänglichen nun gehören auch die Einzelwesen in der Form einer erst bis zu einem gewissen Gipfel fortschreitenden Lebensentwikklung von da aus aber bis zum Tode sich allmählig verringernden Lebensthätigkeit. Wie nun im Großen angesehn alle Verhältnisse, welche jene Entwikklung bedingen, das Bewußtsein geförderten Lebens erregen, und umgekehrt, was auf die Annäherung an den Tod hinwirkt, als Lebenshemmung aufgefaßt wird: so giebt es auch einen zufälligen Wechsel zwischen beidem während des ganzen Verlaufs. Offenbar ist es auf der einen Seite dasselbe Gesammtverhältniß des Menschen zur Natur welches die Förderungen und welches die Hemmungen bedingt, so daß die Einen nicht sein können ohne die andern. Eben so ist es auf der andern Seite auf dem geselligen Gebiet, wo auch nicht eine spätere Gestaltung des gemeinsamen Lebens zum Beispiel wachsen und gedeihen kann, ohne daß die frühere zurükkgedrängt würde und in Verfall käme, so daß auch hier, da beides Lebensformen sind, Förderung und Hemmung des Lebens durch einander bedingt sind. Das andere, worauf es ankommt, ist das Verhältniß des nur beziehungsweisen Fürsichbestehens und der entsprechenden gegenseitigen Bedingtheit des endlichen. Da es nämlich keine schlechthinige Vereinzelung giebt im endlichen: so ist jedes nur in sofern für sich bestehend, als anderes durch dasselbe bedingt ist, und jedes nur sofern durch anderes bedingt als es auch für sich besteht. Nun aber ist ein anderes nur durch mich bedingt, wenn es irgendwie gefördert werden kann nur durch mich, worin aber zugleich liegt, daß ich auch hemmend sein kann; und das ganze Verhältniß kommt nur

zum Bewußtsein, sofern beide Glieder, und zwar unter beiden Formen, der des Fürsichgesetztseins und der des Bedingtseins durch Anderes, zum Bewußtsein kommen, mithin sind die Hemmungen eben so von Gott geordnet als die Förderungen. Dieses gilt nun auf gleiche Weise für das persönliche Gefühl, wie für das Mitgefühl und Gemeingefühl. Ohne ein sehr weitgreifendes Mißverständniß kann also Niemand Schwierigkeit darin finden, auch das was ihm als ein Uebel erscheint, gleichviel ob als eigenes oder fremdes oder gemeinsames, als in Folge der schlechthinigen Abhängigkeit vorhanden, mithin als von Gott geordnet zu sezen; er müßte denn überhaupt nicht vergängliches und bedingtes als durch Gott seiend, das heißt überhaupt keine Welt als von Gott abhängig denken wollen oder können, und also auch unsern Hauptsaz selbst in Abrede stellen. — Wie nun dieses Mißverständniß auf der einen Seite darauf beruht, daß man die Zustände selbst außer ihrer natürlichen Verbindung auffaßt: so wird es auch dadurch begünstigt, daß man sich fälschlich vorstellt, diejenigen Einwirkungen, von welchen dauernde Lebenshemmungen ausgehen, wären ein besonders für sich abgeschlossenes Gebiet, so daß sie abgesondert und ausgeschieden werden könnten, kurz daß die Welt könnte ohne Uebel sein. Es verhält sich aber vielmehr so, daß dieselbe Thätigkeit oder Beschaffenheit eines Dinges, wodurch es auf der einen Seite als ein Uebel in das menschliche Leben tritt, auf der andern Seite auch Gutes bewirkt, so daß es auch für die Lebensförderungen an dem fehlen würde, wodurch sie bedingt sind, wenn man das hinwegschaffen wollte, wovon die Lebenshemmungen ausgehen. Dies gilt selbst vom Bösen, welches ja nur als Uebel wirkt, sofern es in der äußeren That erscheint, und zwar gilt es nicht nur zufällig, weil es bald im einzelnen, bald als großer geschichtlicher Hebel wohlthätig wirkt, sondern ganz im Allgemeinen, indem es ja nur zur That wird vermöge der alles Gute bewirkenden Fähigkeit des Menschen mit seinem Inneren hervorzutreten. Weil sich aber auf der andern Seite eben so im Allgemeinen behaupten läßt, daß in dem allgemeinen Zusammenhange auch dasjenige, wovon die meisten Lebensförderungen ausgehn, sich doch nach irgend einer Seite auch wieder als Uebel verhält, durch eben das, wodurch es auch hülfreich ist, wie denn das von allen Naturkräften und von allen geselligen Verhältnissen, die von der Intelligenz ausgehn, und nur etwa von der Intelligenz selbst nicht, gesagt werden kann: so hat man auch vollkommnes Recht in einem

andern Sinne zu sagen, daß das Uebel nicht für sich als solches von Gott geordnet ist, weil nämlich ein solches nirgend abgesondert vorhanden ist, und dasselbe auch von den Gütern; sondern jedes ist von Gott dazu geordnet, daß es beides sei. Darin nun liegt für unser Gebiet vorzüglich dieses, daß es eine Unvollkommenheit des Selbstbewußtseins ist, sei es nun des unmittelbaren oder des die Thätigkeiten des objectiven Bewußtseins begleitenden, wenn eine Hemmung als solche einen Moment vollkommen und ausschließend erfüllt, und eben so eine irrige Betrachtungsweise, wenn die Ursächlichkeit zu Hemmungen als das eigentliche Wesen irgend eines in der Abhängigkeit von Gott bestehenden Gegenstandes gesezt wird. Und auch diese Unvollkommenheit ist eine mit zunehmender Entwikklung des Guten verschwindende, aber auch wie jedes Uebel an dem Guten selbst, nämlich an der Empfänglichkeit des sinnlichen Selbstbewußtseins überhaupt für die Vereinigung mit dem Gottesbewußtsein.

3. Die gewöhnlichen dogmatischen Bestimmungen, welche diesen Gegenstand in den Oertern von der Erhaltung und Mitwirkung ins Licht sezen sollen, scheinen zwar die nämliche Auflösung zu beabsichtigen, aber sie nur sehr unvollkommen zu erreichen. Man unterscheidet nämlich zu diesem Behuf theils eine hülfreiche göttliche Mitwirkung von einer nicht hülfreichen, theils eine nur materielle von einer auch formellen. Ursprünglich nun scheinen diese Ausdrükke vorzüglich auf den Gegensaz des Guten und Bösen berechnet zu sein, und zu dem lezten sei die Mitwirkung nicht hülfreich oder nur materiell. Allein abgesehen davon, daß Mitwirkung und Hülfe unzertrennliche Vorstellungen sind, und bei einer nicht hülfreichen Mitwirkung nichts bestimmtes zu denken ist; und daß wenn Mitwirkung auf Thätigkeit geht es auch keine Thätigkeit giebt ohne Form, mithin auch keine Mitwirkung zu einer Thätigkeit, die nicht auch mitwirkte auf deren Form, so daß eine bloß materielle Mitwirkung nichts anders sein würde als eine Erhaltung ohne Mitwirkung, wodurch also alle so bezeichneten Thätigkeiten aus dem Verhältniß der schlechthinigen Abhängigkeit herausgesezt würden. Daher nach beiden Formeln das Böse stärker und mächtiger erscheint als das Gute, wenn doch das lezte nur durch die hülfreiche oder mit Zutritt auch der formellen Mitwirkung zu Stande kommt, das erste aber auch ohne diese — abgesehen sage ich hiervon kann an diesem Ort von dem Bösen vor irgend einer That rein innerlich als Gesinnung betrachtet nicht die Rede sein, weil es so auch das

eigne Selbstbewußtsein nicht erregt, viel weniger denn ein fremdes. Betrachten wir es aber thätig, so werden doch auch alle böse Handlungen nicht nur vermittelst der natürlichen Kräfte des Menschen, sondern auch eben so auf eine ihnen angemessene Weise wie die guten verrichtet, so daß kein Grund bleibt zu einem solchen Unterschied. Gesezt nun, daß alle geselligen Uebel irgendwie mit dem Bösen zusammenhingen: so würde auf diese jene Unterscheidung gar nicht anwendbar sein. Wie aber auf die natürlichen? da ja zerstörende Ereignisse gerade die stärksten Aeußerungen der Naturkräfte sind, also noch weniger ohne hülfreiche Mitwirkung erfolgen können als andre, und eben so wenig als irgend andere ohne formelle Mitwirkung, indem man ihnen eine eigenthümliche Form nicht beilegen kann. Geht also gleich die Absicht dahin, daß sofern eine Mitwirkung angenommen wird auch das Uebel soll unter die Abhängigkeit von Gott gestellt sein, sofern aber die Mitwirkung nicht hülfreich ist oder nur materiell, Gott nicht soll Urheber sein: so wird doch diese Absicht genau genommen gar nicht erreicht. Sonach erscheint als eine richtigere Auskunft die, wenn man sagt alles wirkliche ohne Ausnahme erfolge durch göttliche Mitwirkung, und eine Verringerung könne diese nicht erleiden; aber alles Uebel, das Böse als solches mit eingeschlossen gründe sich in einem bloßen Mangel, und auf einen solchen als ein partielles Nichtsein könne eine göttliche Mitwirkung nicht gehn. Wenn nämlich jedes endliche als eine Größe von Gott mit seinem Maaß zugleich geordnet ist: so ist dadurch nicht gesezt, daß es die außer diesem Maaß liegenden Thätigkeiten ausübe, vielmehr würde zu diesen die göttliche Mitwirkung fehlen, mithin kann es auch nicht gegen äußere Einwirkungen einen über dieses Maaß hinausgehenden Widerstand leisten. Allein die Hemmungen entstehen nicht daraus, daß ein Widerstand nicht geleistet werden kann, wozu die göttliche Mitwirkung fehlt, sondern daraus, daß es auf eine seine Widerstandsfähigkeit übersteigende Weise angegriffen wird, zu welchem Angriff doch die göttliche Mitwirkung vorhanden ist. Es bleibt also nichts übrig als auf der einen Seite die göttliche Mitwirkung auf alles was sich ereignet gleichmäßig zu beziehn, auf der andern Seite zu behaupten, daß Uebel an und für sich gar nicht, sondern nur als Mitbedingung des Guten und in Beziehung auf dasselbe von Gott geordnet sind.

§. 49. Ob das was unser Selbstbewußtsein erregt, mithin auf uns einwirkt, auf irgend einen Theil des sogenannten Naturmechanismus zurükkzuführen ist, oder auf die Thätigkeit freier Ursachen: das eine ist vollkommen eben so wie das andere von Gott geordnet.

1. Der Saz ist an und für sich nur der Ausdrukk der gewiß allgemein zugestandenen Thatsache, daß wir uns nicht minder schlechthin abhängig fühlen von Gott, wenn uns etwas begegnet vermöge der Handlungen anderer Menschen, als in allen andern Fällen. Er ist also ebenfalls schon vollständig in dem Hauptsaz unseres Lehrstükks enthalten, und wird nur als Erläuterung besonders aufgestellt, um einem nicht seltenen Mißverständniß vorzubeugen, als ob nämlich das Bewußtsein unserer Willensfreiheit im Widerspruch stände mit dem Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit. Und zwar handelt es sich zunächst nur um die Wirkung freier Handlungen, zunächst in dem Leben Anderer aber dann freilich auch in unserm eigenen. Ist nun die Freiheit noch so sehr in der Willensbestimmung und im Entschluß, so wird doch die Handlung immer schon gleich ein Heraustreten durch anderwärts her gegebenes so mitbestimmt, daß sie, was sie wird, nur als demselben allgemeinen Zusammenhang angehörig wird, welcher der eigentlich untheilbare Gegenstand des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls ist; und dieses würde auf dem ganzen geschichtlichen Gebiet seine Bedeutung verlieren, wenn wir von diesem Zusammenhange die freien Ursachen ausgeschlossen denken wollten. Vielmehr ist hier der Ort dasjenige in seiner vollen Geltung aufzustellen, was vorher schon[1] hierüber mehr gelegentlich gesagt worden ist. Eben deshalb aber weil die freien Ursachen den allgemeinen Zusammenhang mitbilden, müssen wir auch von dem Moment des Handelns selbst und dem dasselbe begleitenden Selbstbewußtsein das nämliche sagen können. Und in diesem Sinn ist auch schon in den ersten Erklärungen[2] über das Grundgefühl auseinandergesezt worden, wie das beziehungsweisige Freiheitsgefühl und das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in und mit einander sind, so daß das lezte ohne jenes gar nicht bestehen könnte. Gehn wir nun, was den Moment des Handelns betrifft, davon aus, daß jeder andere freihandelnde an demselben Ort anders würde gehandelt haben

[1] S. §. 46, 1. [2] S. §. 4, 3.

als der wirklich dort befindliche, eben so gewiß als dieser an einem andern Ort anders, und ist doch dieses an welchem Ort jeder ist, in dem allgemeinen Zusammenhang gegründet: so kann niemand bezweifeln, daß auch die Wirkungen der freien Handlungen vermöge der schlechthinigen Abhängigkeit erfolgen. Und ist ferner was das begleitende Selbstbewußtsein betrifft gewiß, daß wir des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls nur als freie selbstthätige fähig sind, und dadurch ausgesagt wird, daß wir uns unserer Freiheit als eines empfangenen und im allgemeinen Zusammenhang allmählig entwikkelten bewußt sind: so muß auch in jedem frommen Moment freier Selbstthätigkeit das Selbstbewußtsein aus beidem zusammengesezt sein dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl und dem beziehungsweisigen Freiheitsgefühl. — Der Ausdrukk „freie Ursachen" in unserm Saz macht nun offenbar einen Unterschied zwischen Freiheit und Ursächlichkeit überhaupt, und sezt Ursachen voraus welche nicht frei sind. Aber Ursachen sollen sie doch sein. In der gewöhnlichen Vorstellung aber von dem allgemeinen Naturmechanismus giebt es streng genommen außer den freien Ursachen gar keine Ursächlichkeit. Denn man denkt sich darunter ein Zusammensein und Aufeinanderwirken der Dinge als solcher, welche nur sofern sie selbst bewegt werden wieder bewegen, und von diesen kann man dann jedes in seiner Wirksamkeit nur ansehn als einen Durchgangspunkt, so daß Ursächlichkeit nur dem außer diesem Gebiet liegenden ersten bewegenden zukommt; das heißt bei dieser Vorstellung giebt es, die freien Ursachen ausgenommen, im endlichen gar keine Ursächlichkeit, sondern außer jenen nur die freie unendliche Ursache, nämlich die göttliche Ursächlichkeit welche vorgestellt wird als durch einen ersten Stoß jenes ganze Gebiet ursprünglich in Bewegung sezend. Faßt man nun alles untergeordnete Leben das thierische und vegetabilische mit in diesen Mechanismus ein, denn von einem allgemeinen Leben der Weltkörper ist bei dieser Vorstellung ohnedies nicht die Rede: so sind dann die freien Ursachen, für uns die Menschen, die einzige endliche Ursächlichkeit, und es fehlt um die göttliche ganz allein übrig zu lassen nur dieses, was aber wie bereits gezeigt worden mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl alle Frömmigkeit vernichten würde, daß nämlich die Menschen auch sich selbst nur als Theil dieses Naturmechanismus ansähen, und das Bewußtsein der Selbstthätigkeit nur als einen unvermeidlichen Schein behandelten. Zum Glükk aber sind von jeher nur Wenige dieser selbstvernichtenden Entsagung

fähig gewesen, nachdem sie die übrige Welt getödtet haben, nun auch sich selbst der Vollständigkeit einer solchen Vorstellungsweise zum Opfer zu bringen. Denn ist auf diese Weise alle Ursächlichkeit des Endlichen in Schein verwandelt: so fehlt es auch an jedem Grunde einzelnes endliches Sein als für sich bestehend anzusehn, also an einigen Punkten in diesem allgemeinen Wechsel von Bewegtwerden und wieder bewegen mehr stehen zu bleiben als an andern, sondern alles ist entweder untheilbar eines oder eine unzählige Menge von vereinzelten Durchgangspunkten d. h. Atomen. Legen wir nun uns selbst mit der schlechthinigen Abhängigkeit zugleich freie Ursächlichkeit bei, allem lebenden aber doch auch eine Ursächlichkeit, so gewiß wir es als ein für sich bestehendes sezen; und ist gänzlicher Mangel an Freiheit nur da, wo ohne sich zu bewegen nur jedes sofern es bewegt wird, weiter bewegt: so werden wir die Ursächlichkeit des Lebendigen nur als eine verminderte Freiheit ansehn können, und werden sagen müssen, wahre Ursächlichkeit sei nur da wo Leben sei, der gänzliche Mangel an Freiheit sei aber auch ein gänzlicher Mangel an Ursächlichkeit, indem der Impuls, der das todte in Bewegung sezt damit es weiter bewege, immer von dem lebenden ausgehe. Darum nun bedient sich der Saz des Ausdrukks Naturmechanismus auch nicht als seines eigenen, weil wir nur mit Unrecht irgend etwas was unser Selbstbewußtsein erregt und also auf uns einwirkt, auf das bloß mechanische, d. h. als Durchgangspunkt wirksame, zurükführen. Wie weit aber das Gebiet der wahren Ursächlichkeit und also des Lebens sich erstrekke, und wie für jeden Fall die wahre Ursache aufzufinden sei, diese Untersuchungen sind unserm Gebiete fremd. Unser Selbstbewußtsein aber, so fern es das des endlichen Seins ist, und wir in demselben unterscheiden theilweisiges Freiheits- und theilweisiges Abhängigkeitsgefühl als zusammengehörig von schlechthinigem Abhängigkeitsgefühl als beide unter sich begreifend, fordert für jede Erregung eine endliche Ursächlichkeit in dem Gebiet des allgemeinen Naturzusammenhanges, welche als ein Ergebniß von diesem mit in die schlechthinige Abhängigkeit aufgenommen wird. Denn das Gefühl von dieser würde nicht sich selbst gleich sein, wenn es ein Gebiet zwar gäbe, nämlich das der natürlichen Ursachen, worin endliche und göttliche Ursächlichkeit zusammenträfen, daneben aber zwei andere, auf der einen Seite das der mechanischen oder vielmehr scheinbaren Ursachen, wo nur göttliche Ursächlichkeit waltete, endliche aber fehlte, auf der andern aber das der

freien Ursachen, wo nur endliche Ursächlichkeit waltete, die göttliche aber fehlte. Damit hängt aber freilich zusammen, daß wir in Bezug auf die schlechthinige Abhängigkeit in dem endlichen Sein keinen strengen Gegensaz annehmen zwischen Freiheit und Naturnothwendigkeit, indem was nur wirklich ein für sich bestehendes ist, wenn es auch am geistigen Leben keinen Theil hat, doch in irgend einem Sinne sich selbst bewegt, auch in den freiesten Ursachen aber ihr Maaß von Gott geordnet ist.

2. Eben dieses wird nun in der herrschenden dogmatischen Sprache theils durch den Begriff der Erhaltung, theils durch den der Mitwirkung ausgedrükkt. Die gewöhnlichste Formel der ersten Art ist die, Gott erhalte ein jedes Ding wie es ist, also auch die freien Ursachen als solche. In dieser können wir alles ermittelte wiederfinden, daß nämlich unbeschadet der durch den Ausdrukk Erhaltung bezeichneten schlechthinigen Abhängigkeit die Thätigkeiten der freien Wesen doch von innen bestimmte sind. Für sich allein betrachtet aber dürfte diese Formel doch von dem Tadel betroffen werden, daß sie auf oberflächliche Weise die eigentliche Schwierigkeit mehr zu verdekken scheint als wirklich aufzulösen. — Auf ähnliche Weise unterscheidet man in dem Begriff der Mitwirkung eine Mitwirkung nach Art der freien Ursachen, und eine andere nach Art der natürlichen.[1] Allein dieser Ausdrukk bedarf wenigstens großer Vorsicht in der Behandlung, wenn nicht dadurch die Differenzen des endlichen Seins in das höchste Wesen selbst hineinversezt werden sollen, so daß Gott selbst als der Inbegriff derselben erscheint, welches von der pantheistischen Ansicht schwer möchte unterschieden werden können. Die Meinung kann aber nur sein, daß Gott mitwirkt in jedem Falle zu Thätigkeiten, die der Natur des ursächlichen Dinges gemäß sind, jedoch immer nur nach seiner eigenen, von jeder die in dem Gebiet der Wechselwirkung liegt gänzlich verschiedenen, Ursächlichkeit.

Zusaz zu diesem Lehrstükk. Die Säze, von welchen zugegeben worden, daß sie eigentlich schon in den Hauptsaz des Lehrstükks enthalten sind, doch besonders aufzustellen, war aus zwei Ursachen rathsam. Zuerst weil über diese Gegenstände gar leicht Bestimmungen aufgestellt werden, welche das richtige Verhältniß zwischen Schöpfung und Erhaltung trüben. Dies geschieht bei dem Wunderbaren, wenn

[1] Concursus ad modum causae liberae und ad modum causae naturalis.

man es als rein übernatürlich aufstellt, indem auf diese Weise eine Nachschöpfung entsteht, welche die Erhaltung theilweise aufhebt und also mit ihr im Widerspruch steht. Dasselbe geschieht, wenn man die Uebel weniger von Gott geordnet denkt als anderes, weil er ja dann von dem gleich sehr geschaffenen einiges mehr im Stich läßt als anderes. Es geschieht endlich, wenn man die freien Ursachen so sehr den natürlichen entgegensezt, daß jene in ihrer Wirksamkeit weniger von Gott abhängig erscheinen. Denn sie haben dann ihre Wirksamkeit zum Theil anderwärts her, da sie doch ihr Dasein eben so von Gott her haben, mithin ist auch hier eine Ungleichheit zwischen Schöpfung und Erhaltung gesezt. — Zweitens aber war hier vorzüglich nöthig, die Zusammenstimmung zu zeigen zwischen dem Interesse der Frömmigkeit und dem wissenschaftlichen auf der einen dem sittlichen auf der andern Seite. Das sittliche nämlich muß immer gefährdet sein oder seinerseits das fromme gefährden, wenn die schlechthinige Abhängigkeit so gefaßt wird, daß die freie Selbstbestimmung dabei nicht bestehen kann und umgekehrt. Das wissenschaftliche aber ist ein zwiefaches, das der Naturforschung und das der Geschichte. Die erstere von diesen findet sich durch die Annahme des schlechthin übernatürlichen mitten im Naturverlauf so beengt, daß sie dadurch auf nichts zurükkgeführt werden kann. Die leztere hat es vorzüglich mit dem Gegensaz zwischen Gutem und Uebel zu thun, und muß bei der Art, wie sich beide ineinander verschlungen zeigen, nothwendig fatalistisch werden, d. h. die Beziehung auf die Idee des Guten aufgeben, wenn das Uebel gar nicht oder auch nur minder sollte von Gott geordnet sein als sein Gegentheil. Ihren rein dogmatischen Gehalt aber, und daß sie ohnerachtet dieser Beziehungen keineswegs in das speculative hinüberspielen, bewähren unsere Säze vorzüglich eben dadurch, daß sie ganz in dem Hauptsaz enthalten sind. Ihr gemeinschaftliches Verhältniß zu demselben, welches nicht überall gleich stark zu Tage liegt, ist übrigens dieses, daß jeder in seinem Gebiet ein Größtes und ein Kleinstes aufstellt, und nachweisend, daß das Abhängigkeitsgefühl sich für beide Endpunkte gleich verhält, diese Gleichsezung nun als die Regel für den religiösen Ausdrukk feststellt. Der Gegensaz zwischen dem gewöhnlichen und dem wunderbaren geht zurükk auf das Größte und Kleinste des Naturkreises, aus dem das eine und das andere zu erklären ist; der Gegensaz zwischen gut und übel auf das Größte und Kleinste in der Zusammenstimmung der allge-

meinen Wechselwirkung zu dem Fürsichbestehen des einzelnen; der Gegensaz zwischen Freiheit und Mechanismus auf das Größte und Kleinste des individualisirten Lebens. Es war daher zu zeigen, daß wenn auf irgend einem dieser Punkte die Gleichsezung aufgehoben würde, alsdann auch der Hauptsaz des Lehrstükkes selbst, und weder das bedingte Abhängigkeitsgefühl noch das bedingte Freiheitsgefühl dann jemals mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl zusammentreffen könnte. Andere schwierige Fälle außer diesen werden nicht nachzuweisen sein.

Zweiter Abschnitt.

Von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf das fromme Selbstbewußtsein, sofern es das allgemeine Verhältniß zwischen Gott und der Welt ausdrükkt, beziehen.

§. 50. Alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, sollen nicht etwas besonderes in Gott bezeichnen, sondern nur etwas besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen.

1. Wenn das hier bezeichnete schlechthinige Abhängigkeitsgefühl seinen entsprechenden Ausdrukk schon in den Lehrstükken des vorigen Abschnittes findet: so können wir auch nicht glauben, daß die Theorie der göttlichen Eigenschaften ursprünglich von dem dogmatischen Interesse ausgegangen ist. Von der Speculation aber lehrt die Geschichte, daß seitdem sie sich das göttliche Wesen zum Gegenstande gemacht[1] sie gegen alles ins einzelne gehende Beschreiben desselben Einspruch eingelegt und sich nur daran gehalten hat, Gott als das ursprünglich Seiende und das absolut Gute zu bezeichnen, und zwar so, daß auch in diesen Vorstellungen, deren erste nur hierher gehören würde, das inadäquate, sofern noch irgend

[1] Da natürlich hier nur von christlicher die Rede sein kann: so reiche es hin zu verweisen auf Dionys. Areop. de myst. theol. c. 4. u. 5. Λέγομεν οὖν ὡς ἡ πάντων αἰτία καὶ ὑπὲρ πάντα οὖσα οὔτε ἀνούσιός ἐστιν οὔτε ἄζωος . . . οὔτε ποιότητα, ἢ ποσότητα ἢ ὄγκον ἔχει . . . . οὔτε ψυχὴ ἐστιν οὔτε νοῦς . . . οὐδὲ λόγος ἐστὶν, οὔτε νόησις . . . οὔτε ζῆ οὔτε ζωή ἐστιν . . . οὐδέ τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδέ τι τῶν ὄντων ἐστιν, und auf Augustin. de Trin. V, 1. ut sic intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus sine qualitate bonum sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem sine situ praesidentem sine habitu omnia continentem sine loco ubique totum sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem. Und Hilar. de Trin. II, 7. Perfecta scientia est sic Deum scire, ut licet non ignorabilem tamen inenarrabilem scias. Vgl. Anselm. Proslog. c. 18. u. 22.

etwas vom Gegensaz oder von anderer Analogie mit dem endlichen darin mitgesezt wäre, häufig ist anerkannt worden. Diese Behandlungsweise verdankt daher ihren Ursprung zunächst den Werken der religiösen Dichtung, vorzüglich den hymnischen und anderweitig lyrischen, dann aber auch dem zwar kunstloseren im wesentlichen aber doch mit jenem ganz zusammenstimmenden Verfahren im gemeinen Leben, welches die einfache Vorstellung des höchsten Wesens dadurch zu beleben und zu befestigen sucht, daß in Ausdrükken, deren wir uns auch beim endlichen bedienen, davon gehandelt werde. Beides geht von dem Interesse der Frömmigkeit aus, und hat weit mehr die Absicht, den unmittelbaren Eindrukk in seinen verschiedenen Gestaltungen wiederzugeben als eine Erkenntniß zu begründen. Darum wurde es nun schon von Anfang an, weil nämlich beides noch aus dem Judenthum überkommen war, die Sache der christlichen Glaubenslehre, diese Vorstellungen zu regeln, so daß das menschenähnliche, welches sich mehr oder weniger in allen findet, und das sinnliche, das so manchen beigemischt ist, möglichst unschädlich gemacht werde, und nicht ein Rükkschritt gegen die Vielgötterei hin daraus entstehe. Auch das scholastische Zeitalter hat hierin viel tiefsinniges und herrliches geleistet. Als aber hernach die Metaphysik für sich allein und abgesondert von der christlichen Glaubenslehre der Natur der Sache gemäß, behandelt wurde, übersah man lange Zeit, wie es bei solchen Theilungen gar leicht zu gehen pflegt, daß diese Vorstellungen göttlicher Eigenschaften nicht philosophischen sondern religiösen Ursprungs sind, und nahm sie mit in diejenige philosophische Disciplin hinüber, die man mit dem Namen der natürlichen Theologie bezeichnete. Dort aber mußten, je mehr die Wissenschaft einen ächt speculativen Charakter entwikkelte, diese nicht auf speculativem Boden entstandenen Vorstellungen um desto mehr nur kritisch und skeptisch behandelt werden, wogegen die Dogmatik sie mehr und mehr mußte zu systematisiren suchen, nicht, wenn sie sich recht verstand, um zu dem Bewußtsein zu kommen, daß darin die Erkenntniß Gottes vollständig gegeben sei, sondern nur zu dem, daß das uns einwohnende Gottesbewußtsein nach allen den Verschiedenheiten, wie es sich auf Veranlassung verschiedenartiger Lebensmomente realisirt, darin befaßt sei. Weil aber die Trennung nicht vollständig und das Verkehr zwischen beiden Disciplinen immer lebhaft und mannigfaltig war, so ist fortwährend sowol in der philosophischen Behandlung vieles geblieben, was nur in die dogmatische

gehört hatte als auch umgekehrt. Daher ist immer noch nöthig, zu bevorworten, daß ohne speculative Ansprüche zu machen, aber auch ohne speculative Hülfsmittel in Anwendung zu bringen, wir uns ganz innerhalb der Grenzen des rein dogmatischen Verfahrens halten, sowol was den Gehalt der einzelnen Bestimmungen als was die Methode betrifft.

2. Eben in dieser Beziehung läugnet nun unser Saz im allgemeinen den speculativen Gehalt aller in der christlichen Glaubenslehre aufzustellenden göttlichen Eigenschaften, schon um deswillen und sofern als sie mehrere sind. Denn sollten sie als solche eine Erkenntniß des göttlichen Wesens darstellen, so müßte jede von ihnen etwas in Gott ausdrükken, was die andere nicht ausdrükkt, und wäre dann die Erkenntniß dem Gegenstand angemessen, so müßte dieser wie die Erkenntniß eine zusammengesezte wäre, auch ein zusammengesezter[1] sein. Ja wenn auch diese Eigenschaften nur Verhältnisse desselben zur Welt aussagen, müßte doch Gott selbst wie das endliche Leben nur in einer Mannigfaltigkeit von Functionen begriffen werden; und da diese als von einander verschiedene auch beziehungsweise einander entgegengesezt sein und wenigstens theilweise einander ausschließen müssen, so würde dadurch Gott ebenfalls in das Gebiet des Gegensazes gestellt. So wenig nun dieses den Forderungen der speculativen Vernunftthätigkeit entspricht, so daß so gefaßte Bestimmungen auch nicht für speculative Aussagen gelten können; eben so wenig würde das Interesse der Frömmigkeit befriedigt, wenn man die dogmatischen Bestimmungen so verstehen wollte. Denn auch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl könnte nicht an und für sich betrachtet und sich selbst immer und überall gleich sein, wenn in Gott selbst differentes gesezt wäre; es müßte dann Verschiedenheiten darin geben, die ihren Grund nicht in der Verschiedenheit der Lebensmomente hätten, durch die es im Gemüth zur Erscheinung kommt. Indem wir also diesen Bestimmungen nur die in unserm Saz ausgesprochene Bedeutung beilegen: so bleibt dadurch zugleich jedem freigestellt,

[1] Mosheim Theol. dogm. I. p. 232. Si essentia Dei vere differret ab attributis, et si attributa realiter inter se differrent, Deus esset natura composita. Manche Theologen streifen indeß sehr nahe daran, solche Differenzen in Gott zuzugeben, z. B. Endemann Institt. p. 51, welcher unterscheidet, ea attributa sine quibus Deus nequit esse Deus und determinationes internas Dei, quae salva eius essentia et actualitate abesse possunt, die er daher auch analoga accidentium nennt.

unbeschadet seiner Zustimmung zur christlichen Glaubenslehre, sich jeder Form der Speculation anzuschließen, welche nur einen Gegenstand zuläßt, auf welchen sich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl beziehen kann.

3. Was aber die Methode betrifft, so findet man in der bisherigen Behandlung der Glaubenslehre zweierlei vorherrschend; einmal werden Vorschriften aufgestellt wie man zu richtigen Vorstellungen von göttlichen Eigenschaften gelangen könne, dann werden auch gewisse Rubriken aufgestellt, unter welche die verschiedenen Begriffe göttlicher Eigenschaften zu vertheilen sind. Wie nun beides darauf abzweckt diese Vorstellungen zu systematisiren: so ist in dieser Hinsicht dasselbige im allgemeinen zu bevorworten. Denn sehe man das Verzeichniß dieser Eigenschaften für einen vollständigen Inbegriff von Bestimmungen an, die auf Gott selbst zu beziehen sind: so müßte eine vollständige Erkenntniß Gottes aus Begriffen möglich sein, und eine schulgerechte Erklärung würde an die Stelle der Unaussprechlichkeit des göttlichen Wesens treten, welche leztere doch die Schrift — soviel göttliche Eigenschaften auch in ihr namhaft gemacht werden — auf allen Blättern so sehr anerkennt, daß es überflüssig wäre einzelne Stellen dafür anzuführen. Wir haben daher auch keine andere Vollständigkeit anzustreben, als daß wir keines von den verschiedenen Momenten des frommen Selbstbewußtseins vorbeigehen lassen ohne die ihnen entsprechenden göttlichen Eigenschaften aufzusuchen. Und bei diesem Verfahren ergiebt sich auch die Classification von selbst, indem bei jeder Abtheilung nur die dahin gehörigen Eigenschaften zur Darstellung kommen können. Um so mehr ist es hier an der Stelle auseinander zu sezen, wie wenig an dem bisherigen Apparat, der uns bei unserm Verfahren überflüßig wird, für die Sache selbst verloren geht.

Nämlich was zuerst die Methoden anbetrifft so hat man drei Wege angenommen, wie man zu göttlichen Eigenschaften gelangen kann, der Weg der Entschränkung, der Verneinung oder Absprechung und der Ursächlichkeit.[1] Nun leuchtet wol von selbst ein, daß diese keineswegs gleichartig und als solche einander coordinirt sind. Denn für die ersten muß erst etwas außer Gott als Eigenschaft geseztes gegeben sein, was dann etweder nachdem es von Schranken befreit worden ihm beigelegt oder dessen Verneinung ihm beigelegt wird, wogegen

[1] Via eminentiae negationis et causalitatis.

der Begriff der Ursächlichkeit mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl selbst im genauesten Zusammenhange steht. Wenn man nun aber die beiden ersten in ihrem Verhältniß unter sich betrachtet: so ist klar daß die Verneinung für sich gar kein Weg ist um irgend eine Eigenschaft zu sezen, wenn nicht hinter der Verneinung doch etwas positives zurükkbleibt. Aber dann wird eben die Verneinung darin bestehn, daß von jenen positiven die Schranken verneint werden; auf dieselbe Weise aber ist auch die Entschränkung eine Verneinung, denn es soll etwas gesezt werden in Gott, aber die Schranken, welche anderwärts mitgesezt werden, sollen in Gott nicht gesezt sein. Die Einerleiheit beider Methoden wird vollkommen anschaulich in dem Begriff der Unendlichkeit, der zugleich die allgemeine Formel der Entschränkung ist, denn was unendlich gesezt wird, wird auch entschränkt, zugleich aber zeigt er auch ganz allgemein, indem er eine Verneinung ist, durch die unmittelbar nichts gesezt wird, aber durch die auch alles gesezt sein mag, was eben so wohl beschränkt als schrankenlos gedacht werden kann, daß wir durch Verneinung nur insofern eine Eigenschaft sezen, als etwas positives hinter der Verneinung zurükkbleibt. Beide Methoden können also nur zur Anwendung kommen entweder auf Gerathewohl, ob man nicht etwas zur Unbeschränktheit erhoben als göttliche Eigenschaft sezt, was nur schlechthin von Gott könnte verneint werden; oder wollte man dies vermeiden, so müßte der Anwendung dieser Methoden eine Bestimmung vorangehn, was für Eigenschaftsbegriffe überhaupt sich dazu eignen Gott auf unbeschränkte Weise beigelegt zu werden, und was für welche schlechthin von ihm verneint werden müssen. Wogegen das dritte Verfahren allerdings ein selbständiges ist. Und wenn wir auch nicht behaupten wollen, daß alle göttlichen Eigenschaften, welche irgend einer Modification unsers Abhängigkeitsgefühls entsprechen, gleich unmittelbar aus dem Begriff der Ursächlichkeit abgeleitet werden können, vielmehr hier gleich bevorworten müssen, theils daß eben auf diesen Begriff erst das andere Verfahren muß angewendet werden, nämlich das endliche in der Ursächlichkeit verneint, die Productivität darin aber unbeschränkt gesezt, theils daß, insofern aus der göttlichen Ursächlichkeit mehrere Eigenschaften entwikkelt werden, die Verschiedenheiten derselben ebenfalls nichts reelles in Gott sind, ja daß sie auch weder einzeln noch zusammen genommen das Wesen Gottes an sich ausdrükken, wie denn niemals aus der Wirkung das Wesen dessen selbst, was eingewirkt hat, erkannt

werden kann: so ist doch soviel gewiß, daß alle in der christlichen Glaubenslehre abzuhandelnden göttlichen Eigenschaften, da sie nur das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl erklären sollen, auf die göttliche Ursächlichkeit irgendwie zurückgehn müssen.

Was endlich die Eintheilung der göttlichen Eigenschaften betrifft, so zeigt schon die große Mannigfaltigkeit derselben, wie wenig Sicherheit in dem ganzen Verfahren statt findet, und wie wenig irgend eine sich habe einer allgemeinen Zustimmung versichern können. Wir können aber hier nur über einige davon kurze Andeutungen geben. Als Haupteintheilung wird von Einigen[1] aufgestellt die in natürliche, auch metaphysische genannt, welches freilich bei Gott ganz dasselbe sein muß, und in sittliche, welches freilich schon deshalb sehr abschreckend klingt, weil sich daraus schließen läßt, das sittliche gehöre nicht auf gleiche Weise zum Wesen Gottes.[2] Andere theilen zuerst alle göttlichen Eigenschaften in wirksame und ruhende, welches auch wenn Gott doch nur als lebend vorgestellt werden kann, schwer zu begreifen ist, da in dem lebenden als solchem auch alles Thätigkeit ist. Werden nun freilich die einen als in Gott bleibend als Bestimmungen der vollkommensten Substanz beschrieben, welche keine Wirksamkeit nach außen in sich schließen, so läßt sich eine rein innere Thätigkeit denken auch der ruhenden Eigenschaften, und die Eintheilung träfe dann zusammen mit einer andern in absolute und relative Eigenschaften. Allein ungerechnet, daß eine Schöpfung in der Zeit vorausgesezt, die wirksamen Eigenschaften auch entweder erst mit der Zeit entstanden oder vorher ruhend müßten gewesen sein, mithin für diese Voraussezung die Eintheilung nichtig ist, so ergiebt sich doch immer ein zwiefaches in Gott, ein rein inneres Leben vermittelst der ruhenden und ein auf die Welt bezügliches vermittelst der wirksamen, und wie beides auf diese Weise ganz von einander gesondert erscheint, so möchte man noch eine dritte Klasse von Eigenschaften vermissen, um beides mit einander zu verbinden. Allein fragt man nun, welches jene ruhenden Eigenschaften sind, so ist in ihnen zusammengenommen freilich gar kein

[1] Statt aller Anführungen einzelner Stellen möge der Leser hiezu vergleichen die Lehre von den göttlichen Eigenschaften bei Mosheim, bei Reinhard und bei Schott.

[2] Es würde dann an den Ort gehören, den Einige als analogon accidentium bezeichnen.

inneres Leben beschrieben, sondern theils sind sie bloß formell, wie Einheit Einfachheit Ewigkeit, theils gar nur negativ wie Unabhängigkeit und Unveränderlichkeit, theils wie Unendlichkeit und Unermeßlichkeit sind sie selbst nur Maaß und Beschaffenheit der wirksamen Eigenschaften. Dabei zeigen sich nun diese Eintheilungen auch als nicht erschöpfend, indem oftmals noch außerhalb der Eintheilung einzelne Eigenschaften als Folgerungen aus den andern angeführt werden, wie Seligkeit, Herrlichkeit, Majestät, oder auch daß Gott das höchste Gut ist. Und so scheint es freilich auf den ersten Anblikk willkommen um dergleichen zu vermeiden, daß Einige von vorne herein die göttlichen Eigenschaften eintheilen in ursprüngliche und abgeleitete; und wenn man nicht leicht sieht, wie eine solche Eintheilung gemacht werden kann, ohne daß die Eigenschaften selbst schon gegeben wären, so könnte sie nur um so eher eine ächt dogmatische sein. Allein wenn doch allgemein zugestanden ist, daß die Verschiedenheit der Eigenschaften nichts reelles in Gott ist, so ist dann jede nur ein anderer Ausdrukk des ganzen sich immer gleichen göttlichen Wesens, mithin sind alle ursprünglich, und die abgeleiteten wären dann überhaupt nicht Eigenschaften in demselben Sinn. Sollen aber die so getheilten Eigenschaften aus dem frommen Selbstbewußtsein entwikkelt und die Eintheilung in diesem Sinne dogmatisch sein: so gäbe es dann wieder keine ursprüngliche Eigenschaft sondern alle wären gleich sehr abgeleitet. Doch ist die Eintheilung nicht aus dieser Betrachtungsweise hervorgegangen, sondern aus jener, nach welcher man aber auch in anderer Hinsicht sagen könnte, das göttliche Wesen allein sei ursprünglich, alle Eigenschaften aber abgeleitet. Eine solche Ableitung göttlicher Eigenschaften aus dem göttlichen Wesen würde das lezte als bekannt voraussezen, und wäre ein rein speculatives Verfahren. Allerdings aber kann auch das rein dogmatische nicht anders als so sich gestalten, nur daß nichts zum Grunde gelegt werden kann, als nur dasjenige in dem höchsten Wesen, woraus das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zu erklären ist. Ergänzt man sich aber den einfachen Ausdrukk, daß alles von Gott abhängt, noch durch den negativen, er selbst aber von nichts: so ist sogleich wieder Veranlassung gegegen zu einer Eintheilung in positive und negative Eigenschaften. Und indem hier schon in dem Eintheilungsgrunde das Verhältniß zwischen dem höchsten Wesen und allem andern Sein vorausgesezt ist: so sieht man, wie von hier aus die absoluten oder ruhenden

oder natürlichen oder metaphysischen Eigenschaften nur negativ ausfallen können, also streng genommen ohne bestimmten Gehalt.

4. Wenn nun aus dieser Auseinandersezung hervorgeht auf der einen Seite, daß dieselbe Voraussezung, durch welche diejenigen Eigenschaften, welche Beziehungen Gottes zur Welt ausdrükken, nur als gleichsam hinzugekommene und accidentelle erscheinen, nämlich die Trennung dessen, was Gott an und für sich ist von seiner Beziehung zur Welt, auch Ursache ist, daß die rein innerlichen Eigenschaften nur negativ können aufgefaßt werden; auf der andern Seite, daß die Maßregeln, um die Zusammenstellung aller göttlichen Eigenschaften an Einem Orte sicher zu stellen, theils auch solche Begriffe hervorrufen, welche dem Interesse der Frömmigkeit ganz fremd sind, theils was sie auseinander halten wollen doch wieder verwirren: so dürfen wir hoffen, ohne diesen Apparat und ohne solche Zusammenstellung die Aufgabe wol eben so gut zu lösen, wenn wir nur jedem einzelnen Theil unseres Entwurfes möglichst Genüge leisten. Doch aber werden auch wir von manchen dieser Formeln nach unserer Weise Gebrauch machen können. Wenn wir es z. B. hier noch nicht mit der wirklichen Erscheinung des frommen Selbstbewußtseins in der Form der Lust und Unlust zu thun haben, sondern nur mit dem was diesen Erscheinungen gleichmäßig zum Grunde liegt, mit der innern productiven Richtung auf das Gottesbewußtsein, abgesehen davon, ob sie sich gehemmt findet oder gefördert: so werden wir die Eigenschaften, die sich uns hier ergeben, in sofern als jene Richtung das ursprüngliche ist, auch ursprüngliche nennen können, und die, welche sich uns im zweiten Theil ergeben werden, abgeleitete. Und wenn wir, das fromme Selbstbewußtsein in seinen Erscheinungen betrachtend, finden, daß dasjenige an Gott am meisten verneint werden muß, wodurch sein Gesezsein in uns aufgehoben wird, und dasjenige am meisten in ihm gesezt, wodurch sein Gesezsein in uns am freiesten hervortritt: so werden wir nach unserer Weise sagen können, daß auf diese Weise göttliche Eigenschaften nach der Methode der Entschränkung und Absprechung gebildet werden, diejenigen aber, welche uns bei der gegenwärtigen Betrachtung entstehen, und auch dort wird es solche geben, nach der Methode der Causalität. Doch weicht diese Anwendung weit genug ab von der gewöhnlichen mehr die Analogie mit der Speculation verrathenden Gebrauchsweise jener Formeln.

§. 51. Die schlechthinige Ursächlichkeit, auf welche das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zurükkweiset, kann nur so beschrieben werden, daß sie auf der einen Seite von der innerhalb des Naturzusammenhanges enthaltenen unterschieden, ihr also entgegengesezt, auf der andern Seite aber dem Umfange nach ihr gleichgesezt wird.

1. Da wir das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als ein solches haben, welches einen Moment erfüllen kann sowol in Verbindung mit dem theilweisen und bedingten Abhängigkeitsgefühl, als mit dem theilweisen und bedingten Freiheitsgefühl, da in diesem Ineinander von bedingter Abhängigkeit und bedingter Freiheit oder theilweiser Ursächlichkeit und Leidentlichkeit unser Selbstbewußtsein das endliche Sein überhaupt repräsentirt; immer aber, wenn irgendwo Abhängigkeit oder Leidentlichkeit gesezt ist in einem Theil des endlichen Seins, dann in einem andern Selbstthätigkeit und Ursächlichkeit gesezt ist, worauf jene bezogen wird, und dies gegenseitig aufeinander bezogen sein von verschieden vertheilter Ursächlichkeit und Leidentlichkeit den Naturzusammenhang bildet: so folgt nothwendig, daß das unser schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl begründende, d. h. die göttliche Ursächlichkeit, sich auch so weit erstrekkt als der Naturzusammenhang und die darin enthaltene endliche Ursächlichkeit, mithin dieser dem Umfange nach gleich gesezt ist. Da sich ferner das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zu dem partiellen Abhängigkeitsgefühl grade eben so verhält, wie zu theilweisem Freiheitsgefühl, mithin der zwischen diesen beiden bestehende Gegensaz in Beziehung auf jenes verschwindet; die endliche Ursächlichkeit aber nur vermittelst ihres Gegensazes zu der endlichen Leidentlichkeit das ist, was sie ist: so ist folglich auch die göttliche Ursächlichkeit der endlichen entgegengesezt. Die göttliche Ursächlichkeit als der Gesammtheit der natürlichen dem Umfange nach gleich wird dargestellt in dem Ausdrukk der göttlichen Allmacht, welcher nämlich alles endliche Sein unter die göttliche Ursächlichkeit stellt. Die göttliche Ursächlichkeit, als der endlichen und natürlichen entgegengesezt, wird dargestellt in dem Ausdrukk der göttlichen Ewigkeit. Nämlich das Aufeinanderbezogensein vertheilter Ursächlichkeit und Leidentlichkeit gestaltet den Naturzusammenhang zu dem Gebiet der Wechselwirkung und also des Wechsels überhaupt, indem aller Wechsel und alle Veränderung auf diesen Gegensaz zurükkgeführt werden kann. Es ist also in eben der Beziehung, in

welcher die natürliche Ursächlichkeit der göttlichen entgegengesezt ist, das Wesen der ersteren zeitlich zu sein, mithin sofern ewig das Gegentheil von zeitlich ist, wird auch die Ewigkeit Gottes der Ausdrukk jenes Gegensazes sein.

Ueber das was beide Ausdrükke mehr, nämlich über die göttliche Causalität oder über den Umfang der endlichen hinausgehendes, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch zu enthalten scheinen, wird sich die folgende weitere Entwikklung beider Begriffe auslassen. Hier ist nur im allgemeinen zu bemerken, daß eben, weil beide Begriffe sich hier nur auf die göttliche Ursächlichkeit beziehen, auch an ihnen sich sogleich bewähren läßt, daß die einzelnen Eigenschaften nach ihren Differenzen nichts reelles in Gott sind. Es ist immer eine Ungenauigkeit, die man wenigstens als solche bemerklich machen muß, wenn wir dieses als zwei verschiedene Eigenschaften aufstellen. Denn die göttliche Ursächlichkeit ist nur insofern der endlichen dem Umfang nach gleich, als sie ihr der Art nach entgegengesezt ist, indem, wenn sie ihr der Art nach gleich wäre, wie es sich in allzumenschlichen Vorstellungen von Gott nicht selten ausspricht, sie ebenfalls dem Gebiet der Wechselwirkung angehörte, und also ein Theil der Gesammtheit des Naturzusammenhanges wäre. Eben so aber, wenn die göttliche der endlichen dem Umfange nach nicht gleich wäre, könnte sie ihr auch nicht entgegengesezt sein ohne zugleich die Einheit des Naturzusammenhanges aufzuheben, weil sonst zu einiger endlichen Ursächlichkeit eine göttliche wäre, zu anderer aber nicht. Anstatt also zu sagen, Gott sei ewig und allmächtig, würden wir besser sagen, er sei allmächtig-ewig und ewig-allmächtig, oder auch Gott sei die ewige Allmacht oder die allmächtige Ewigkeit. Wir müssen aber dennoch schon wegen der unumgänglichen Vergleichung mit den bisher geltenden näheren Bestimmungen beider Eigenschaften jede besonders behandeln.

2. Es ist aber, da man immer von der Vergleichung der göttlichen Ursächlichkeit mit der endlichen ausging, natürlich, daß sich zu diesen beiden Begriffen in der religiösen Dichtung sowol als in dem religiösen Gespräch noch zwei andere Begriffe gesellt haben, nämlich zu dem Begriff der Ewigkeit der der Allgegenwart und zu dem Begriff der Allmacht der der Allwissenheit. Wenn die beiden Ausdrükke, von denen eben gehandelt ist, den beiden in unserm Saz aufgestellten Gliedern jenes Verhältnisses vollkommen entsprächen: so würden wir die beiden jezt erst erwähnten Begriffe nicht

auf gleiche Weise wie jene zu behandeln haben; sondern es würde nur nöthig sein Vorsichtsmaßregeln aufzustellen, damit nicht in denselben irgend etwas unserm Saz und jenen beiden Hauptbegriffen widersprechendes mit gedacht werde. Es verhält sich jedoch nicht ganz so. Der Begriff Ewigkeit drükkt allerdings den Gegensaz aus zu der im Naturzusammenhang enthaltenen Ursächlichkeit, aber doch zunächst nur sofern diese zeitlich bedingt ist, und sie ist doch eben so gut auch, und zwar die geistige nicht minder als die leibliche, räumlich bedingt. Denkt man nun freilich an die Gleichsezung dem Umfang nach: so liegt darin allerdings schon, daß die endliche Ursächlichkeit überall im Raum abhängig ist von der göttlichen; aber der Begriff welcher die Entgegensezung ausdrükkt tritt durch diese Beziehung zurük, und der vollständige Ausdrukk ist erst in Ewigkeit und Allgegenwart zusammengenommen. — Was ferner den Begriff der Allwissenheit betrifft, so ist er in dem Gebiet der volksmäßigen und der dichterischen und religiösen Mittheilung vielleicht ursprünglich entstanden um das Verhältniß zwischen Gott und dem was in dem Innern des Menschen vorgeht zu bezeichnen; in der Glaubenslehre findet er sich aber immer an diesem Ort abgehandelt, und er gehört in dem weitesten Umfang gedacht hierher, weil wir in dem Gebiet der endlichen Ursächlichkeit einen Gegensaz zu machen pflegen zwischen lebendigen und todten Kräften, und ohnerachtet in der Lehre von der Erhaltung auch die bewußt endliche Ursächlichkeit unter die göttliche gestellt ist, bleibt doch in dem Begriff der Allmacht selbst, wenn einmal mit Recht oder Unrecht todte Kräfte angenommen werden, die Möglichkeit nicht ausgeschlossen sie nach der Analogie der todten Kräfte zu denken. Dem wird nun, da Bewußtsein die höchste uns gegebene Form des Lebens ist, durch den Begriff der Allwissenheit abgeholfen. Natürlich aber können diese hinzukommenden Eigenschaftsbegriffe ebenso wenig jeder für sich etwas besonderes und verschiedenes in Gott bezeichnen wie die anfänglich aufgestellten; und so wie es in Bezug auf jene beiden der richtigste Ausdrukk schien zu sagen, Gott sei in seiner Ursächlichkeit die ewige Allmacht oder der allmächtig-ewige, so würden nun auch die beiden andern Begriffe am besten in einen solchen zusammenfassenden Ausdrukk mit eingeschlossen. Aber auch jeder von diesen beiden Begriffen für sich muß ein Ausdrukk für das göttliche Wesen sein, weil ja keiner etwas verschiedenes in Gott bedeuten kann; und so ist auch Allgegenwart, der gött-

lichen Ursächlichkeit beigelegt, schon selbst auch Allmacht und Allwissenheit schon selbst auch Ewigkeit. Es ließe sich aber um die Identität aller dieser Eigenschaften auf die kürzeste Weise auszudrükken noch ein anderer Sprachgebrauch aufstellen. Wenn nämlich Zeit und Raum überall die Äußerlichkeit darstellen, und wir dabei immer ein Etwas voraussezen, das erst in Zeit und Raum sich verbreitend ein äußerliches wird: so läßt sich auch der Gegensaz zu Zeit und Raum bezeichnen als das schlechthin innerliche. Eben so, wenn durch den Ausdrukk Allwissenheit vorzüglich bevorwortet werden soll, daß die Allmacht nicht als eine todte Kraft gedacht werde, so würde dasselbe erreicht durch den Ausdrukk schlechthinige Lebendigkeit, und dieses beides Innerlichkeit und Lebendigkeit wäre also eine eben so erschöpfende und vielleicht noch mehr gegen alle fremdartige Einmischung sicher stellende Darstellungsweise.

Erstes Lehrstükk.

Gott ist ewig.

§ 52. Unter der Ewigkeit Gottes verstehen wir die mit allem zeitlichen auch die Zeit selbst bedingende schlechthin zeitlose Ursächlichkeit Gottes.

1. Wenn man die Ewigkeit Gottes von seiner Allmacht, welche hier nur in besonderer Beziehung auf die Ewigkeit umschrieben ist, absondert: so bleibt sie nur eine sogenannte ruhende Eigenschaft, und so wird sie auch oft beschrieben als die auf die Zeit angewendete Unendlichkeit oder Unermeßlichkeit. Sie aber als eine solche aufzustellen, würde nur die mit dem frommen Bewußsein gar nicht zusammenhängende, mithin für uns völlig leere Vorstellung begünstigen von einem Sein Gottes abgesehen von den Erweisungen seiner Kraft; eine Vorstellung, welche allemal schon den in Beziehung auf Gott immer verdächtigen auf dem Gebiet der christlichen Frömmigkeit aber völlig unanwendbaren Gegensaz von Ruhe oder Muße und Thätigkeit in sich schließt. Das fromme Bewußtsein aber wird, indem wir die Welt überhaupt auf Gott beziehen, nur wirklich als das Bewußtsein seiner ewigen Kraft.[1] Wenn dichterische Darstellungen dagegen die Ewig-

[1] Röm. 1, 19.

keit Gottes nur als ein Sein vor allem zeitlichen[1] ausdrükken: so kann dieses nicht ohne Nachtheil eben so in die didaktische Sprache aufgenommen werden; indem auf diesem Gebiet eine Vergleichung von mehr oder weniger nur zwischen gleichartigem angestellt werden kann, die göttliche Ursächlichkeit aber muß, da ja auch die Zeit selbst durch dieselbe bedingt ist,[2] um so mehr vollkommen zeitlos gedacht werden.[3] Dieses wird durch Ausdrükke, welche zeitliches bezeichnen und also gleichsam bildlich erreicht, indem man die zeitlichen Gegensäze des vor und nach, des älter und jünger in Beziehung auf Gott durch Gleichsezung aufhebt.[4] — Indem wir aber die Ewigkeit Gottes auf seine Allmacht beziehen, und sie ihr gleich und mit ihr identisch sezen: so folgt daraus an und für sich noch keineswegs, daß das zeitliche Dasein der Welt einen Rükkgang in das unendliche bilden müsse, so daß kein Anfang der Welt gedacht werden dürfe.[5] Denn wie das jezt in der Zeit entstehende doch auch in der Allmacht Gottes gegründet, mithin von ihm auf ewige, d. h. zeitlose Weise gewollt und bewirkt worden ist: so könnte auch die Welt zeitlos gewollt doch als im Anfang der Zeit hervorgetreten sein. Nur ist auch auf der andern Seite eben so wenig zu besorgen, daß wenn die Welt anfangslos und endlos gesezt wird, deshalb der Unterschied zwischen der göttlichen Ursächlichkeit und der innerhalb des Naturzusammenhanges aufgehoben werde, und die Welt dann ewig wäre wie Gott. Vielmehr bleibt die Ewigkeit Gottes dennoch einzig, indem der Gegensaz zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit auch

---

[1] Ps. 90, 2.

[2] Augustin de Gen. c. Man. I, 3. Deus enim fecit et tempora. . . Quomodo enim erat tempus, quod Deus non fecerat, cum omnium temporum ipse sit fabricator. — Dasselbe scheint auch in dem Ausdruk ἀφθαρτος βασιλεὺς τῶν αἰώνων 1 Tim. 1, 17. angedeutet zu sein.

[3] Aug. Conf. XI, 16. Nec tu tempore tempora praecedis, alioquin non omnia tempora praecederes; sed praecedis omnia celsitudine semper praesentis aeternitatis. — Boeth. p. 137. Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Aeternum necesse est et sui compos praesens sibi semper assistere, et infinitatem mobilis temporis habere praesentem.

[4] Augustin de Gen. ad litt. VIII, 48. Nullo temporum vel intervallo vel spatio incommutabili aeternitate et antiquior est omnibus, quia ipsa est ante omnia, et novior omnibus, quia idem ipse post omnia. In einer andern Form dasselbe wie 2 Petr. 3, 8.

[5] Vgl. Jo. Damasc. c. Man. VI. οὐ γὰρ πρότερον μὴ θέλων ὕστερον ἠθέλησεν, ἀλλ᾽ ἀεὶ ἤθελεν ἐν τῷ ὑπ᾽ αὐτοῦ ὡρισμένῳ καιρῷ γίνεσθαι τὴν κτίσιν

durch die unendliche Länge der Zeit nicht im mindesten verringert wird.[1]

2. Sehr verdunkelt wird aber dieses Verhältniß freilich durch alle solche Erklärungen der Ewigkeit Gottes, welche sie jener scheinbaren Ewigkeit, nämlich der unendlichen Zeit, theils gleich sezen,[2] theils auch nur sie mit derselben vergleichen.[3] Auch die gewöhnliche Formel, die Ewigkeit Gottes als diejenige Eigenschaft zu beschreiben, vermöge deren er weder angefangen habe noch aufhören werde, ist von dieser Art. Denn indem hier in der zeitlichen Dauer nur die Endpunkte geläugnet werden, wird doch zwischen diesen das Sein Gottes dem zeitlichen gleich gesezt, mithin die Zeitlichkeit an sich und die Meßbarkeit des göttlichen Seins und also auch Wirkens durch die Zeit nicht geläugnet, sondern indirect vielmehr behauptet. Wir müssen also alle solche Erklärungen als ungemessen verwerfen, welche nur die Schranken der Zeit, nicht die Zeit selbst, für Gott aufheben, und welche den Begriff der Ewigkeit aus dem der Zeitlichkeit, dessen Gegentheil er doch ist, durch Entschränkung bilden wollen. Wenn nun auch dichterische Stellen[4] die Ewigkeit nicht anders als unter dem Bilde der unendlichen Zeit beschreiben können: so lehrt uns das neue Testament[5] selbst, wie diese für das didaktische zu ergänzen sind. Muß man daher von Einigen Theologen freilich zugeben daß sie mit Socin nur um anderer dogmatischen Ansichten willen die völlig schriftmäßigen Erklärungen des Augustinus und Boethius verworfen haben: so kann man sich dieses bei andern doch nur aus der Besorgniß erklären, daß wenn man die Ewigkeit als eine Zeitlosigkeit seze, dann

[1] Augustin de mus. VI, 29. tempora fabricantur et ordinantur aeternitatem imitantia. — Id. de Gen. c. Man. I, 4. Non enim coaevum Deo mundum istum dicimus, quia non eius aeternitatis est hic mundus, cuius aeternitatis est Deus.

[2] Socin Praelectt. cap. VIII. Nec vero in mundi creatione tempus primum extitit . . . quamobrem ipsius quoque Dei respectu aliquid praeteritum aliquid vero praesens, aliquid etiam futurum est. Mosheim Theol. dogm. I. p. 254. Aeternitas est duratio infinita. Vgl. zu Cudw. Syst. intell. p. 781. — Reinh. S. 104. Aeternitas est existentiae divinae infinita continuatio, wobei schon eine unzulässige Unterscheidung zwischen Substanz und Existenz in Gott zum Grunde liegt.

[3] Eckermann Dogm. I. S. 123 nennt sie eine nothwendige, indem er sie mit der Unsterblichkeit der Seele und der Unvergänglichkeit der Kräfte vergleicht.

[4] Hiob 36, 26. Ps. 102, 28.

[5] Vgl. 2 Petr. 3, 8. mit Ps. 90, 2.

eigentlich nichts gesezt sei. Diese kann aber nur entstehen, wenn man die Ewigkeit unter die ruhenden Eigenschaften sezt, und dabei doch denkt, daß jede für sich allein das Wesen des göttlichen Seins ausdrükken soll; sie verschwindet hingegen, wenn man diesen Begriff, so wie wir es fordern, mit dem der Allmacht verbindet, denn indem eine göttliche Wirksamkeit gesezt wird, kann zwar etwas unbekanntes und vielleicht nicht anschaulich darzustellendes, aber doch keineswegs nichts gesezt sein. Ja auch für die Anschaulichkeit des Begriffs bietet uns das endliche Sein eine Hülfe dar, indem auch diesem die Zeit überwiegend nur anhängt, sofern es verursacht ist, minder aber sofern verursachend; vielmehr sofern es erfüllte Zeitreihen als dasselbige hervorbringt, und also als sich selbst gleichbleibend — wie z. B. das Ich als beharrlicher Grund aller wechselnden Gemüthserscheinungen, namentlich aller Entschlüsse, deren jeder wieder als Moment eine erfüllte Zeitreihe hervorbringt — das beharrliche verursachende ist zu dem wechselnden verursachten, wird es auch beziehungsweise zu dem verursachten als zeitlos gesezt. Und mit einem solchen analogischen Anknüpfungspunkt müssen wir uns hiebei begnügen.

Zusaz. Von der Unveränderlichkeit Gottes. Ist der Begriff der Ewigkeit so gefaßt: so ist keine Veranlassung, die Unveränderlichkeit noch als eine besondere Eigenschaft aufzuführen, vielmehr ist sie in jener schon enthalten. Denn ist Gott in seinem ihre schlechthinige Abhängigkeit bedingenden Verhältnis zur Welt völlig zeitlos: so giebt es darin auch kein mannigfaltiges nach einander. Anders scheint es sich zu stellen, wenn man von dem Unterschiede zwischen Substanz und Existenz in Gott ausgehend die Ewigkeit nun als die eine Seite der Unveränderlichkeit darstellt.[1] Allein es kommt doch für uns auf dasselbe hinaus, da die andere Seite eine ruhende Eigenschaft ist, welche nichts in dem frommen Selbstbewußtsein vorkommendes aussagt. Man kann also eher, daß Gott unveränderlich ist, nur als einen Kanon aufstellen, um zu verhüten, daß keine fromme Gemüthserregung so gedeutet, und keine Aussage von Gott[2] so verstanden werde, daß dabei irgend ein Wechsel in Gott müsse vorausgesezt werden.

[1] Vgl. Reinhard Dogm. S. 105. Betrachtet man sie, die Unveränderlichkeit, an dem Wesen Gottes, so heißt sie Einfachheit; an der Existenz, so ist sie Ewigkeit. — Vorher aber war auch bei ihm die Einfachheit schon eine besondere Eigenschaft, und die Ewigkeit war die an der Existenz betrachtete Unendlichkeit.

[2] 2. Mos. 32, 14. Jerem. 26, 13. u. 42, 10.

Zweites Lehrstükk.

Gott ist allgegenwärtig.

§ 53. Unter der Allgegenwart Gottes verstehen wir die mit allem räumlichen auch den Raum selbst bedingende schlechthin raumlose Ursächlichkeit Gottes.

1. So wie der Saz dem vorhergehenden ganz gleichförmig lautet, und der Begriff der Allgegenwart selbst nur hier aufgenommen worden ist, weil der Gegensaz der göttlichen Ursächlichkeit gegen die endliche in dem Ausdrukk Ewigkeit überwiegend auf die Zeit bezogen wurde: so scheint nichts anders nöthig, als eben so gleichförmig alles zu dem vorigen Saz beigebrachte Raum in Zeit verwandelnd auf diesen überzutragen. Von der religiösen Dichtkunst zwar ist dieser Begriff schon von jeher[1] auf eine vorzügliche Weise und weit mehr als der der Ewigkeit gefeiert worden. So wird man auch überhaupt sagen müssen, daß weit mehr fromme Momente den Begriff der Allgegenwart hervorrufen, und dieser also lebendiger ist und eine allgemeinere Geltung hat; wogegen die Beziehung Gottes auf die Zeit, welche in dem Begriff der Ewigkeit ausgedrükkt ist, minder in das fromme Leben eingreift, und sich daher durch einen kälteren Ton unterscheidet. Dies liegt wol darin, daß der größte Theil der Frommen mit seinem Bewußtsein an der Gegenwart festgehalten wird. Wenn also die Gleichsezung der göttlichen Ursächlichkeit mit dem Gesammtinhalt der endlichen jedem Act, in welchem wir einen Theil des Naturzusammenhanges in uns aufnehmen oder uns mit einem solchen identificiren, also jedem Moment unseres über die ganze Welt sich ausdehnenden Selbstbewußtseins das Recht giebt, das fromme Bewußtsein aufzuregen; und also wo irgend der Mensch sich bewegt oder bewegt wird, er auch aufgefordert ist die in jeder endlichen Ursächlichkeit ihm unmittelbar nahe Kraft des Höchsten mit seinem Bewußtsein zu ergreifen: so ist natürlich, daß wir uns in dieser Hinsicht weit öfter in die uns doch unmittelbar zur Wahrnehmung kommenden entferntesten Räume versezen, als wir auf die entferntesten Zeiten zurükkgehen. Auf unserm Standpunkt aber erscheint diese Ungleichheit, wie natürlich sie auch sei, doch nicht billig, und der Glaubenslehre als einem wissenschaftlicheren Verfahren liegt ob sie auszugleichen, was hier

[1] Ps. 139 u. a.

durch die Art der unmittelbaren Zusammenstellung beider Begriffe bewirkt werden soll. Zugleich aber muß sie sich vorsehen, daß nicht die größere Lebendigkeit des hier zu behandelnden Begriffs mit einer starken sinnlichen Beimischung zusammenhänge und sie von dieser etwas mit aufnehme.

Wie nun die göttliche Ursächlichkeit als Ewigkeit gar leicht so erscheinen kann, als sei sie doch sich ungleich, wenn man vor dem Sein der endlichen ein Nichtsein derselben sezt; eben so erscheint sie auch leicht so in Beziehung auf den Raum, wenn man doch zugeben muß, daß die endliche Ursächlichkeit größer und kleiner ist an verschiedenen Orten, am kleinsten nämlich da, wo der Raum nur erfüllt ist durch sogenannte todte Kräfte, und größer wo eine größere Lebensentwikklung ist, am größten also, wo klares menschliches Bewußtsein wirksam ist und so höher hinauf. Hiegegen nun muß zunächst gesagt werden, daß hiedurch wohlverstanden kein Unterschied in der allmächtigen Gegenwart Gottes gesezt ist, sondern nur in der Empfänglichkeit des endlichen Seins, auf dessen verursachende Thätigkeit eben die göttliche Gegenwart bezogen wird;[1] denn so ist die Empfänglichkeit des Menschen dafür größer als irgend eines anderen irdischen Seins, unter den Menschen aber ist sie bei den frommen am größten. Doch auch dieses wird erst ganz deutlich, wenn man sich erinnert, daß zufolge der Erklärung unseres Sazes die göttliche Allgegenwart auch vollkommen raumlos,[2] mithin auch nicht größer oder kleiner an verschiedenen Orten darf gedacht werden.

2. Es ist aber sehr schwer, um alle solche Bestimmungen, welche doch in die göttliche Allgegenwart etwas räumliches hineinlegen, glükklich herum zu kommen, wenn man unmittelbar die dichterischen und volksmäßigen Beschreibungen, welche fast immer die raumbedingende Ursächlichkeit in Gott unter dem Bilde des unbeschränkten Raumes selbst vorstellen, in das

[1] Jo. Damasc. de fid. orth. I, 13. αὐτὸς μὲν γὰρ διὰ πάντων ἀμίγῶς διήκει, καὶ πᾶσι μεταδίδωσι τῆς ἑαυτοῦ ἐνεργείας κατὰ τὴν ἑκάστου ἐπιτηδειότητα καὶ δεκτικὴν δύναμιν.

[2] Augustin. de div. quaest. XX. Deus non alicubi est, quod enim alicubi est, continetur loco; et tamen quia est, et in loco non est, in illo sunt potius omnia quam ipse alicubi. Nec tamen ita in illo, ut ipse sit locus. — Id. Ep. 187, 11. Et in eo ipso quod dicitur Deus ubique diffusus carnali resistendum est cogitationi . . ne quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, sicut aër aut lux.

dogmatische Gebiet übertragen will; und eben so schwer, wenn man damit anfängt, die göttliche Allgegenwart ohne Beziehung auf die göttliche Ursächlichkeit als eine ruhende Eigenschaft zu betrachten. In der ersten Beziehung kann richtig gebraucht nicht ohne Nuzen sein die in der griechischen Theologie übliche Bezeichnung der göttlichen Allgegenwart durch die Ausdrükke ἀδιαστασία und συνουσία beide nämlich auf die allmächtige Gegenwart bezogen. Nämlich die Verneinung aller Entfernung drükkt den Gegensaz gegen die endliche Ursächlichkeit aus, welche — und zwar die geistige wie die leibliche — durch die Entfernung von ihrem ursprünglichen Ort oder Mittelpunkt geschwächt wird, so daß jede Kraft wie sie da gar nicht mehr ist, wo sie nicht mehr wirkt, auch überhaupt weniger ist, wo sie weniger wirkt. Dieser Unterschied ist es, welcher geläugnet, und also ein Sich überall gleich sein der göttlichen Ursächlichkeit behauptet wird; die Beziehung auf den Raum aber, welche in dem Ausdrukk Nichtaußereinandersein liegt, und so auch in dem Sich überallgleichsein gilt nur von dem Endlichen als dem bewirkten, nicht aber von Gott. Dasselbe ist von dem Ausdrukk συνουσία zu merken, welcher nur besagen kann, daß nirgend endliche Ursächlichkeit ist ohne göttliche, nicht aber zugleich, daß die göttliche mit der endlichen im Raum wäre. Denn nicht nur die συνουσία ἐνεργητική, sondern auch die ὑποστατική, in sofern leztere die göttliche Allgegenwart als Erhaltung der Dinge bei ihrem Sein und ihren Kräften ausspricht, bezieht sich auf die endliche Ursächlichkeit. Jede andere Erklärung würde den Verdacht einer Vermischung des göttlichen Seins mit dem endlichen, mithin einen pantheistischen Schein, nicht leicht vermeiden können. Diesen Schein trägt auch gar sehr stark jene Bestimmung, daß Gott nicht circumscriptive sondern repletive überall sei. Denn bei Raumerfüllung können wir die Analogie mit expansiven Kräften nicht entfernen, und dann liegt die Vorstellung von einer Gott zuzuschreibenden unendlichen Ausdehnung nur zu nahe. Und auch die Verbesserung, die man anbringt, indem man sagt, dies solle nicht körperlich verstanden werden, als ob etwa durch die göttliche Raumerfüllung das Sein eines endlichen im Raum verhindert werde, sondern auf göttliche Weise, wird selten mit der gehörigen Vorsicht gefaßt;[1] und wenn sie dann so ausgedrükkt wird, daß Gott

[1] Diese kann man rühmen an Jo. Dam. l. c. Ἔστι δὲ καὶ νοητὸς τόπος, ἔνθα νοεῖται καὶ ἔστιν ἡ νοητὴ καὶ ἀσώματος φύσις, ἔνθαπερ πάρεστι καὶ ἐνεργεῖ . . ὁ μὲν οὖν θεὸς . . . λέγεται καὶ ἐν

alle Oerter in sich fasse[1], so führt das leicht auf das entgegengesezte, daß nämlich Gott auch räumlich das allgemein alles umschließende ist; und wenn nun diese Allgegenwart ruhend im Gegensaz von wirksam gedacht wird, so bleibt fast nur übrig, daß er das an sich leere sei. Wie denn auch der verwandte Ausdrukk, daß Gott selbst der Ort für alles sei[2], eben deshalb nur mit großer Vorsicht gebraucht werden darf. Daher bleibt von dieser Seite die gründlichste Verbesserung, welche das räumliche gänzlich aufhebt, die Formel, daß Gott in sich selbst sei[3], der aber freilich die zur Seite stehen muß, daß die Wirkungen seines ursächlichen Insichselbstseins überall seien. Mittelbar und gleichsam bildlich wird aber dasselbe erreicht durch Aufhebung der räumlichen Gegensäze[4]. Das andere anlangend, so hebt die Unterscheidung der göttlichen Allgegenwart als einer ruhenden und als einer wirksamen Eigenschaft das wesentliche Sichselbstgleichsein der göttlichen Ursächlichkeit fast unfehlbar auf, und bringt dadurch nur Verwirrungen hervor. Wenn man zum Beispiel unterscheidet, die Allgegenwart Gottes so weit sie sich auf ihn selbst bezieht, und die Allgegenwart bezüglich auf die Geschöpfe[5], und nimmt dabei entweder eine Schöpfung in der Zeit an, so gab es vor dieser nur die erste Allgegenwart, und die andere ist erst hinzugekommen; oder man sezt die Welt endlich im Raum und also einen am Ende freilich immer leeren Raum außer derselben so erstrekkt sich wiederum die erste Allgegenwart

---

τόπῳ εἶναι, καὶ λέγεται τόπος θεοῦ, ἔνθα ἔκδηλος ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ γίνεται.

[1] Hilar. d. f. Tr. I, 6. Nullus sine Deo, neque ullus non in Deo locus est.

[2] Theoph. ad. Aut. II. Θεὸς γὰρ οὐ χωρεῖται, αλλ' αὐτός ἐστι τόπος τῶν ὅλων.

[3] Augustin. Ep. 187, 14. Nullo contentus loco, sed in se ipse ubique totus.

[4] Augustin. de gen. ad litt. VIII, 48. incommutabili excellentique potentia et interior omni re quia in ipso sunt omnia, et exterior omni re, quia ipse est super omnia. — Hilar. l. c. ut in his cunctis originibus creaturarum Deus intra extraque et supereminens et internus, id est circumfusus et infusus in omnia nosceretur, cum . . . exteriora sua interior insidens ipse, rursum exterior interna concluderet atque ita totus ipse intra extraque se continens neque infinitus abesset a cunctis, neque cuncta ei, qui infinitus est, non inessent.

[5] radicaliter et relative. S. Gerh. loc. th. T. III. p. 136.

weiter als die andere, und es geschieht dann sehr leicht, daß man sagt, Gott sei an und für sich auch außer der Welt, bezüglich auf die Geschöpfe aber nur innerhalb der Welt gegenwärtig, wodurch eine ähnliche Ungleichheit eintritt. Am weitesten sind auch hierin die Socinianer gegangen[1], vorzüglich aber doch um jenen pantheistischen Schein zu vermeiden[2], welches sie nur so erreichen zu können meinten, weil sie sich nicht ganz von der Räumlichkeit in dem Sein und Wirken Gottes losmachen konnten; und am stärksten tritt dies hervor, wenn dafür als Rechtfertigung angeführt wird, es sei an den endlichen Dingen eine Vollkommenheit, wenn sie mit ihrer Kraft weiter reichen als mit ihrem Wesen. Dem entgegen muß dann freilich das Ueberallsein Gottes auf sein Wesen und seine Macht gleichmäßig bezogen werden.

Zusaz. Von der Unermeßlichkeit Gottes. Es ergiebt sich schon von selbst, daß wir von diesem Ausdrukk als Bezeichnung einer besondern göttlichen Eigenschaft nicht weiter zu handeln haben. Der Gebrhuch desselben ist auch mit großen Schwierigketten verknüpft[3], theils wird er mit der Unendlichkeit Gottes gleich gestellt, theils wird er aus derselben abgeleitet, indem nämlich die Unendlichkeit an der Substanz betrachtet Unermeßlichkeit, an der Existenz betrachtet aber die Ewigkeit giebt. So wie aber auf diese Weise genommen in der Ewigkeit die Zeit nicht aufgehoben wird sondern nur die Schranken derselben, eben so auch in der Unermeßlichkeit nicht der Raum sondern nur die Schranken desselben[4]; und wir hätten dann an demselben nur die von der Allmacht getrennte mithin ruhende aber doch immer räumlich gedachte Allgegenwart. Wird die Unermeßlichkeit aber als die Unendlichkeit selbst gedacht: so wird diese wieder häufig als eine Eigenschaft aller Eigenschaften Gottes dargestellt. Als solche könnten wir nun hier auf keinen Fall von ihr zu reden haben, aber sie wird auch nirgend vorkommen, weil sie ihres

[1] Smalcius refut. Franc. p. 4. Essentia et praesentia Dei in locis omnibus nulla datur, nec enim frustra in coelis Deus esse dicitur.

[2] Thom. Pisecius respon. ad rat. Camp. Virtutem Dei infinitam permeare omnia scripturae testantur, non essentiam, cuius infinitate concessâ universa orbis machina, quam cernimus, corpus quoddam divinum esset.

[3] Vgl. Gerh. loc. T. III. p. 122. u. Reinh. Dogm. S. 101—104.

[4] S. Mosheim Theol. dogm. I. p. 247. Quando infinitas cum respectu loci seu spatii consideratur dicitur immensitas.

negativen Gehaltes wegen keine wahre Eigenschaft sein kann, auch nicht der Eigenschaften, sondern nur eine Cautel in Beziehung auf dieselben. Sie müßte aber dann doch an allen grade die Analogie mit dem Endlichen abweisen, und wäre also die allgemeine antianthropoeidische und antisomatoeidische Formel. Und als solche hat sie uns auch hier geleitet und wird es auch in Zukunft, ohne daß wir deshalb richtig finden sie als eine Eigenschaft aufzustellen. Denn da wir es hier nur mit der Ursächlichkeit Gottes zu thun haben, so enthält die Unendlichkeit Gottes auch nur die Aufgabe die Analogie mit der endlichen Ursächlichkeit abzuwehren. Nun ist aber alle endliche Ursächlichkeit durch Zeit und Raum meßbar, mithin haben wir die göttliche im eigentlichsten Sinn unendlich gesezt, indem wir sie schlechthin zeitlos und raumlos sezten. Und zur Gleichheit mit diesem richtigen Gehalt der Unendlichkeit läßt sich auch der Ausdrukk Unermeßlichkeit leicht umlenken, wenn man nur Unmeßlichkeit sagte, weil alles Messen sich doch auf Raum- und Zeitbestimmung zurükkführen läßt. Wie nun die Unermeßlichkeit gewöhnlich bestimmt wird, legt man auf der einen Seite ein Ueberallsein hinein, warnt aber auf der andern, daß dies nicht nach der Weise der Ausdehnung verstanden werden soll. Allein hat man einmal die Wirksamkeit Gottes von dem Sein Gottes getrennt und das leztere allein betrachtet: so bleibt freilich für diese Unermeßlichkeit nur eine Verneinung übrig, ohne irgend eine positive Unterlage, welche aus den frommen Gemüthserregungen könnte hervorgegangen sein; wogegen sich leicht von selbst ergiebt, daß der Gegensaz zwischen dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl und dem theilweisen, gleichviel ob Abhängigkeits- oder Freiheitsgefühl, als welches beides gleich sehr zeitlich und räumlich ist, eben dieses in sich schließt, daß die Ursächlichkeit, welche jenes in uns hervorruft, nicht kann zeitlich und räumlich sein.

Drittes Lehrstükk.

Gott ist allmächtig.

§. 54. In dem Begriff der göttlichen Allmacht ist so sowol dieses enthalten, daß der gesammte alle Räume und Zeiten umfassende Naturzusammenhang in der göttlichen, als ewig und allgegenwärtig aller endlichen entgegengesezten, Ursächlichkeit gegründet ist, als auch dieses,

daß die göttliche Ursächlichkeit, wie unser Abhängigkeitsgefühl sie aussagt, in der Gesammtheit des endlichen Seins vollkommen dargestellt wird, mithin auch alles wirklich wird und geschieht, wozu es eine Ursächlichkeit in Gott giebt.

1. Da der Naturzusammenhang nichts anderes ist, als die zwiefache durch einander gegenseitig bedingte Gesammtheit des endlich verursachenden und des endlich verursachten: so liegt in dem ersten Theil unseres Sazes zunächst, daß jedes für sich gesezte endliche vermöge seines Begründetseins in der göttlichen Allmacht alles bewirkt, was die ihm eingepflanzte Ursächlichkeit im Gebiet der allgemeinen Ursächlichkeit vermag. Ebenso aber liegt auch darin, daß jedes innerhalb des Naturzusammenhanges verursachte auch vermöge seines Geordnetseins durch die göttliche Allmacht das reine Ergebniß ist von allem innerhalb des Naturzusammenhanges verursachendem nach Maaßgabe, wie es mit jedem in Beziehung steht. Wie nun alles, was wir in der Gesammtheit des endlichen Seins als ein besonderes für sich sezen können, sowol verursachend als verursacht sein muß: so giebt es nirgend und niemals etwas, was ein Gegenstand für die göttliche Ursächlichkeit erst würde, vorher aber schon — mithin irgendwie unabhängig von Gott und ihm gegenübergestellt — gewesen wäre; vielmehr würde durch jede solche Annahme, sei es nun, daß die Wirksamkeit der göttlichen Allmacht überhaupt auf solche Weise beginne, oder daß diese Wirksamkeit durch solches Entgegentreten gleichviel ob selten oder oft unterbrochen werde, immer wird das Grundgefühl der Frömmigkeit dadurch aufgehoben. Denn wenn nicht unmittelbar, doch indem wir unser Selbstbewußtsein zu dem des gesammten endlichen Seins erweitern, repräsentiren wir dann eben jenes auch, und so kann auch eine schlechthinige Abhängigkeit nicht mehr, sondern nur eine theilweisige stattfinden. — Ferner indem die göttliche Allmacht nur ewig und allgegenwärtig gedacht werden kann, so ist eines Theils unstatthaft, daß zu irgend einer Zeit etwas durch dieselbe erst werden soll, sondern durch sie ist immer alles schon gesezt, was durch die endliche Ursächlichkeit freilich in Zeit und Raum erst werden soll. Und eben so wenig ist irgend etwas deshalb weniger durch die göttliche Allmacht gesezt, weil es schon als durch endliche Ursächlichkeit geworden erkannt werden kann oder deshalb mehr durch göttliche All-

macht geworden, weil es nicht auf endliche Ursächlichkeit zurükkgeführt ist. Niemals also kann auf irgend eine Weise die göttliche Allmacht gleichsam als eine Ergänzung der Naturursachen in die Stelle derselben treten, indem sie dann auch ihnen gleichartig zeitlich und räumlich wirken müßte, und bald so wirkend dann wieder nicht so, sich selbst ungleich wäre, mithin weder ewig noch allgegenwärtig. Vielmehr ist und wird alles ganz durch den Naturzusammenhang, so daß jedes durch alles besteht, und alles ganz durch die göttliche Allmacht, so daß Alles ungetheilt durch Eines besteht.

2. Der zweite Theil unseres Sazes beruht nun darauf, daß wir auf unserm Gebiet zur Vorstellung der göttlichen Allmacht nur kommen durch die Auffassung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, und es uns also an jedem Anknüpfungspunkt fehlt, um an die göttliche Ursächlichkeit Ansprüche zu machen, welche über den Naturzusammenhang, den eben jenes Gefühl umfaßt, hinausgehen. Hiegegen scheint freilich gesagt werden zu können, was wir Alles nennen, das bestehe aus dem wirklichen und dem möglichen; die Allmacht müsse also auch dieses beides umfassen: wenn sie sich aber in der Gesammtheit des endlichen Seins vollkommen und erschöpfend darstelle, so umfasse sie nur das wirkliche und nicht auch das mögliche. Allein wie wenig der Unterschied zwischen möglichem und wirklichem für Gott einer sein könne, das wird sich sehr deutlich zeigen, wenn wir nur darauf achten, in welchen Fällen wir selbst vornehmlich denselben in Anwendung bringen. Wir denken uns zuvörderst manches in einem Dinge möglich zufolge des allgemeinen Begriffs der Gattung der es angehört, was aber nicht wirklich wird, weil die besondere Bestimmtheit desselben grade dieses ausschließt, während bei andern einzelnen derselben Gattung andere auch vermöge des Gattungsbegriffs mögliche Bestimmungen aus derselben Ursache ausgeschlossen bleiben. Hier erscheint aber etwas nur uns als möglich, weil die Bestimmtheit des Einzelnen zu finden eine Aufgabe ist, die wir nie vollkommen zu lösen vermögen. In Beziehung auf Gott aber ist ein solcher Unterschied zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen nicht vorhanden; sondern in ihm ist ursprünglich die Gattung als die Gesammtheit aller ihrer Einzelwesen, und diese wiederum sind mit ihrem Ort in der Gattung zugleich gesezt und begründet, so daß, was hiedurch nicht wirklich wird, in Beziehung auf ihn auch nicht möglich ist. Eben so sagen wir, es sei manches möglich zufolge der Natur

eines Dinges, zusammen genommen seine innere Bestimmtheit durch die Gattung und als Einzelwesen, was doch in und an demselben nicht wirklich wird, weil es gehemmt ist durch die Stellung des Dinges in dem Gebiet der allgemeinen Wechselwirkung. Diesen Unterschied machen wir mit Recht, und schreiben dem so als möglich gedachten eben wie jenem eine Wahrheit zu, weil wir uns nur vermittelst dieses indirecten Verfahrens aus dem unfruchtbaren Gebiet der Abstraction heraustretend eine Anschauung zusammensezen von der Bedingtheit der Entwikklung des einzelnen Seins. Könnten wir hingegen für jeden Punkt den Einfluß der gesammten Wechselwirkung übersehen: so würden wir doch gleich gesagt haben, was nicht wirklich geworden, sei auch innerhalb des Naturzusammenhanges nicht möglich gewesen. In Gott ist aber nicht eines getrennt vom andern, das Für sich bestehende besonders, und die Wechselwirkung besonders gegründet, sondern beides mit und durch einander, so daß in Beziehung auf ihn nur dasjenige möglich ist, was in dem einen von beiden eben so sehr begründet ist wie in dem andern. Auf diese beiden Fälle aber lassen sich alle zurükkführen, welche für uns eine Wahrheit haben. Denn die Vorstellung von einem möglichen außerhalb der Gesammtheit des wirklichen[1] hat nicht einmal für uns Wahrheit, weil nicht nur das fromme Selbstbewußtsein uns auf diesen Punkt nicht führt, sondern auch, wie wir immer dazu gelangt sein möchten, wir alsdann eine Selbstbeschränkung der göttlichen Allmacht annehmen müßten, die uns niemals gegeben werden kann, zu der sich aber auch kein Grund vorstellig machen ließ, es müßte denn das als möglich gedachte nicht als eine Vermehrung, sondern nur irgendwie als eine Verringerung des wirklichen ins Dasein treten können, wodurch die ganze Vorausseżung aufgehoben wird.[2]

3. Wie nun, wenn in Beziehung auf Gott kein Unterschied

[1] Aussprüche, wie Basil. hom. I. in hexaëm. τὸν τοῦ παντὸς τούτου δημιουργὸν οὐχ ἑνὶ κόσμῳ σύμμετρον ἔχειν τὴν ποιητικὴν δύναμιν, ἀλλ' εἰς τὸ ἀπειροπλάσιον ὑπερβαίνουσαν müssen wir uns aus der Geringfügigkeit der damaligen Kenntniß des Weltalls erklären, über welche wir zu dem ἀπειροπλάσιον schon gekommen sind.

[2] Richtig daher Abelard Introd. III, 5. Potest, quod convenit, non convenit quod praetermittit, ergo id tantum facere potest, quod quandoque facit. Hierzu auch August. Enchirid. 24. Neque enim ob aliud veraciter vocatur omnipotens, nisi quoniam quicquid vult potest.

zwischen möglichem und wirklichem stattfindet, die volksmäßige, doch auch oft in wissenschaftliche Auseinandersezungen aufgenommene Erklärung der Allmacht, als der Eigenschaft, vermöge deren Gott alles bewirken könne was möglich ist oder keinen Widerspruch in sich schließt, zu beurtheilen sei, das ergiebt sich leicht von selbst. Wenn man nämlich den Widerspruch realiter nimmt, und das widersprechend nennt, was in der Gesammtheit des Seins keinen Ort finden kann, so ist sie vollkommen richtig; denn alles zusammen mögliche bringt die göttliche Allmacht gewiß hervor. Nur eben dieses bliebe zu tadeln, wenn sie sagt, Gott könne vermöge der Allmacht bewirken, nicht er bewirke; denn dadurch wird ein Unterschied zwischen Können und Wollen gesezt, und die Erklärung nähert sich einer andern, die Allmacht nämlich sei die Eigenschaft, vermöge deren Gott alles könne was er wolle. Ein Unterschied zwischen Können und Wollen ist aber in Gott eben so wenig, wie der zwischen wirklich und möglich.[1] Denn welches von beiden auch größer sei als das andere, das Wollen oder das Können, es liegt daran immer eine Beschränkung, welche nur aufgehoben werden kann, wenn man beide dem Umfange nach gleich sezt. Aber auch schon die Trennung beider für sich, als ob nämlich Können ein anderer Zustand sei als Wollen, ist eine Unvollkommenheit. Denn soll ich mir ein Können ohne Wollen denken, so muß das Wollen von einem einzelnen also wol auch immer veranlaßten Antrieb ausgehn, und soll ich mir Wollen ohne Können denken, so muß das Können nicht in der innern Kraft gegründet sein, sondern ein äußerlich gegebenes. Lassen sich daher weil es in Gott kein Wollen durch einzelne Antriebe giebt, und kein von außen her wachsendes und abnehmendes Können, in Gott auch beide selbst in Gedanken nicht trennen: so sind auch, weil Wollen und Können zusammen nothwendig Thun sind, auch weder Willen und Thun von einander zu trennen, noch Können und Thun, sondern die ganze Allmacht ist ungetheilt und unverkürzt die alles thuende und bewirkende. Darüber hinaus aber noch etwas sagen zu wollen, wird eben wegen der damit unvermeidlich

[1] Joh. Damasc. d. fid. orth. I, 8. nennt Gott zwar δύναμιν οὐδενὶ μέτρῳ γνωριζομένην, μόνῳ τῷ οἰκείῳ βουλήματι μετρουμένην. Allein dies ist nur einseitig gemeint; denn I, 13. sagt er πάντα μὲν ὅσα θέλει δύναται, οὐχ ὅσα δὲ δύναται θέλει.

verbundenen Entzweiung zwischen Können und Wollen wieder nichtig.[1]

4. Mit den bisher gerügten Mißverständnissen hängen nun auch mehrere vorzüglich durch die scholastischen Bearbeitungen aufgekommene Unterscheidungen innerhalb der göttlichen Allmacht und Eintheilungen derselben zusammen, welche ohne Schaden könnten außer Umlauf gesezt werden. Dahin gehört zunächst der Gegensaz zwischen einer unmittelbaren und mittelbaren oder absoluten und geordneten Ausübung der göttlichen Allmacht d. h. wenn sie ohne Zwischenursachen wirksam ist, und wenn vermittelst dieser. Sobald nun einzelne Wirkungen einige nur auf diese andere nur auf jene zurükkgeführt werden sollen, so ist die Unterscheidung falsch. Denn alles, was zeitlich und räumlich geschieht, hat auch in der Gesammtheit des Außer ihm und Vor ihm seine Bedingungen, mögen sich uns diese auch noch so sehr verbergen, und fällt in sofern unter die geordnete Macht; soll einiges mit Ausschluß von anderem auf die unmittelbare zurükkgeführt werden, so wird aller Naturzusammenhang aufgehoben. Denken wir aber nicht das einzelne als Wirkung der göttlichen Allmacht sondern die Welt selbst: so können wir nur auf die unmittelbare Ausübung zurükkgehn. So weit wir daher mit der Anwendung des Begriffs der Schöpfung in das einzelne gehen können, so weit auch aus demselben Grunde mit dem einer absoluten Ausübung der Allmacht: so weit aber mit dem richtig verstandenen Begriff der Mitwirkung oder der Erhaltung nach dieser Seite hin,[2] so weit gehört denn auch alles der geordneten Ausübung der Macht, welche die Abhängigkeit jedes einzelnen von der Gesammtheit des Seins auf ewige Weise festgestellt hat, und sich zum Fortbestehen der allgemeinen Wechselwirkung der Kräfte der einzelnen Dinge bedient. Einen Punkt aber, den wir nur auf die absolute Ausübung — die man strenger entgegensezend nicht etwa die ungeordnete sondern die ordnende nennen müßte — und nicht auf die geordnete beziehen dürften oder umgekehrt, giebt es für uns nicht. — Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit dem Unterschiede der fast

[1] Dies gilt von allen solchen Formeln wie Deus absoluta sua potentiâ multa potest, quae non vult nec forte unquam volet; oder Nunquam tot et tanta efficit Deus, quia semper plura et majora efficere possit. S. Gerh. loc. theol. I. p. 132. 133.

[2] Vgl. §. 38, 1, u. §. 45 Zusaz.

überall gemacht wird zwischen einem schlechthinigen göttlichen Willen und einem bedingten. Nämlich durch diese Annahme wird ebenfalls das Können, weil in diesem ein solcher Unterschied nicht gemacht wird, größer gesetzt als das Wollen; und es gestaltet sich eine Abstufung, so daß von dem, was Gott kann, er einiges schlechthin will, anderes nur unter gewissen Bedingungen will, und noch anderes gar nicht will. Aber es verhält sich auch keineswegs so, daß Gott einiges schlechthin wollte und anderes bedingt; sondern wie es für jedes was geschieht etwas giebt, wovon wir sagen können, wenn dieses nicht wäre würde auch jenes nicht sein: so kann man von allem einzelnen, daß es ist und wie es ist, sagen, daß Gott es nur bedingt will, weil jedes bedingt ist durch anderes. Allein dasjenige, wodurch anderes bedingt wird, ist selbst durch den göttlichen Willen bedingt; und zwar so daß der göttliche Wille auf dem das bedingende beruht, und der göttliche Wille auf dem das bedingte beruht, nicht jeder ein anderer ist, sondern es ist nur ein und derselbe, das ganze Gebiet des sich unter einander bedingenden endlichen Seins umfassende, göttliche Wille, und dieser ist gewiß der schlechthinige, weil nichts ihn bedingt. Sonach würde alles einzelne von Gott bedingt gewollt, das Ganze aber als Eines würde schlechthin gewollt. Auf der andern Seite, wenn wir einmal einzelnes aus dem Zusammenhange herausnehmen und so auf den göttlichen Willen beziehen, werden wir sagen müssen, daß jedes für sich bestehende, sofern wir es nicht als bedingt betrachten sondern als das Ganze mitbedingend, von Gott so sehr als das was es ist, gewollt wird, daß ja auch alles andere so werden muß und nicht anderes werden kann, als so wie dieses darauf einwirkt, welches ja eben so viel sagen will, als daß es schlechthin von Gott gewollt sei. In dieser Beziehung also wird man sagen können, daß alles einzelne, sofern es durch anderes bewirkt werden muß, auch nur bedingt von Gott gewollt ist, und ja nicht als ob es deshalb weniger gewollt wäre oder weniger zur Wirklichkeit käme; alles aber sofern es selbst wirksam ist und anderes auf mancherlei Weise bedingend, sei das von Gott schlechthin gewollte.

Am schlimmsten aber scheint der ganze Begriff der göttlichen Allmacht gefährdet, wenn man einander gegenüberstellt einen wirksamen und unwirksamen göttlichen Willen, und einen freien und nothwendigen. Der nothwendige Wille nämlich soll sich auf dasjenige beziehen was Gott vermöge seines Wesens will, der freie auf das, was er seines Wesens halber

auch eben so gut nicht wollen könnte[1] wobei man voraussezt, es gehöre nicht zu seinem Wesen sich selbst zu offenbaren. Vermöge des nothwendigen Willens also will Gott sich selbst, und vermöge des freien anderes als sich selbst. Aber ein Sich selbst wollen Gottes bleibt immer eine höchst unbequeme Formel, und man kann sich dann kaum mehr zurükkhalten von der spizfindigen Frage, ob wie vermöge seines freien Willens die Welt ist, so auch Gott selbst ist, weil er vermöge seines nothwendigen Willens sich selbst will, oder ob er sich selbst will, weil er ist. Oder um es etwas anders auszudrükken, ob dieses Sich selbst wollen mehr nach der Weise der Selbsterhaltung ist oder mehr nach der Weise der Selbstbilligung, oder wenn man beides zusammenfaßt nach der Weise der Selbstliebe.[2] Da nun Selbsterhaltung als wirklicher Wille sich schwerlich denken läßt, wenn nicht etwas angestrebt oder abgestoßen werden muß,[3] und Selbstbilligung ein gespaltenes Bewußtsein fast nothwendig voraussezt: so sieht man leicht, daß dies Sich selbst wollen nichts anderes besagen kann als das Sein Gottes selbst unter der Form des Willens gesezt. Dieses rein innerliche auf ihn selbst bezogene in Gott kann aber in unserm frommen Selbstbewußtsein niemals vorkommen; und so fiele dieser nothwendige Wille Gottes auf jeden Fall als etwas hieher gar nicht gehöriges der speculativen Theologie anheim. Ueberdies aber scheint weder dieser Gegensaz selbst auf Gott anwendbar zu sein, noch auch was man unter die entgegengesezten Glieder gebracht hat, von einander getrennt werden zu können. Denn wo ein solcher Gegensaz besteht, da muß das nothwendige unfrei sein und das freie in keiner Nothwendigkeit begründet, also willkührlich. Beides ist aber eine Unvollkommenheit, folglich hat dieser Gegensaz überhaupt seinen Ort nur in dem durch anderes mitbedingten Sein, und wir dürfen daher in Gott nichts als nothwendig denken ohne es zugleich als frei zu sezen, und nicht als frei daß es nicht

[1] Gerh. loc. th. III. p. 203. Ex necessitate naturae vult quae de se ipso vult, nulla re sive extra se sive intra se permotus. Libere vult, quae de creaturis vult, quae poterat et velle et nolle.

[2] Wegscheid. Institt. §. 67. voluntas necessaria i. e. actus voluntatis quae e scientia necessaria promanare dicitur, amor nimirum quo Deus . . . se ipsum complectatur necesse est.

[3] So freilich beschreiben Viele noch den göttlichen Willen, wie Mosheim. Th. dogm. p. 277. actus appetendi quae bona sunt et aversandi quae mala sunt.

zugleich nothwendig sei. Eben so wenig aber können wir auch Gottes Wollen seiner selbst und Gottes Wollen der Welt von einander getrennt denken. Denn will er sich selbst, so will er sich auch als Schöpfer und Erhalter, so daß in dem Sich selbst wollen schon das Wollen der Welt eingeschlossen ist. Und will er die Welt, so will er in ihr auch seine ewige und allgegenwärtige Allmacht, worin also das Wollen seiner selbst eingeschlossen ist; das heißt der nothwendige Wille in dem freien und der freie in dem nothwendigen. Und offenbar entspricht in der Art, wie Gott in unserm frommen Selbstbewußtsein vorkommt, nichts diesem Gegensaz und es fehlt ihm an dogmatischem Gehalt. — Was endlich den Gegensaz zwischen einem wirksamen und unwirksamen göttlichen Willen betrifft: so widerspricht er zuerst dem allgemein anerkannten Saz, daß das göttliche Wollen sich nicht weiter erstrekkt als das Können.[1] Denn wie sollte wohl ein rechter und wirklicher Wille unwirksam sein, wenn ihm das Können nicht fehlte. Es ist aber zu bemerken, daß der Eine alles umfassende göttliche Wille dasselbe ist mit der ewigen Allmacht; ist er nun als ewig zeitlos, so kann ihm der Gehalt keiner bestimmten Zeit ganz entsprechen, und erst hier ist der göttliche Wille immer unwirksam. Er ist aber immer wirksam, weil jeder Zeittheil nur in der Erfüllung desselben verläuft; und was dem göttlichen Willen zu widerstreben oder ihn zurükkzudrängen scheint, das ist immer nur zur zeitlichen Erfüllung desselben mitwirkend.[2] Halten wir nun dieses fest: so ist von einem vorhergehenden und nachfolgenden Willen, wenn man nur Wille und Befehl unterscheidet, gar nicht nöthig zu handeln, durch welche Ausdrükke noch gar der Schein eines Wechsels in dem Willen Gottes entstehen würde.

Zusaz. Von der Unabhängigkeit Gottes. Enthält nun das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl die Hinweisung auf die göttliche Allmacht: so ist nicht mehr nothwendig, die Unabhängigkeit Gottes als eine besondere Eigenschaft hervor-

[1] S. Gerh. loc. th. I. p. 154. praeter voluntatem non indiget aliqua potentia.

[2] Hierauf gründen sich auch die Formeln des Augustinus auf die man hier immer zurükkommen muß. Enchirid. 26. Omnipotentis voluntas semper invicta est. — nec nisi volens quicquam facit, et omnia quaecunque vult facit. 27. dum tamen credere non cogamur aliquid omnipotentem Deum voluisse fieri, factumque non esse.

zuheben. Denn bleibt man irgend der Ableitung des Wortes getreu: so ist sie als das Gegentheil der Abhängigkeit, in welcher wir uns selbst finden, doch nur eine negative Eigenschaft und gleichsam ein Schattenbild der Allmacht, und sagt nur aus, daß Gott keine Begründung oder keine Ursache seines Daseins außer sich hat, was mit der scholastischen Aseitas, gleichsam Aus sich sein, zusammenfällt. Verwandelt man nun dies in die ganz gleichhaltige Formel, daß in Beziehung auf Gott nach einem Grunde gar nicht gefragt werden kann, so sieht man sogleich, wie dies in unsern beiden Hauptbegriffen Ewigkeit und Allmacht schon vollständig enthalten ist. Aber freilich ist die Behandlung dieses Ausdrukks sehr verschieden. Einige legen in den Begriff dieses mit hinein, daß Gott Herr über alles ist.[1] Die Herrschaft hängt aber mit der Unabhängigkeit nur zusammen unter der Voraussezung, daß der Unabhängige doch zugleich auch bedürftig sei; denn sonst kann einer ganz unabhängig sein, ohne auch die geringste Herrschaft zu haben. Sonach ist diese Zusammenfassung, wenn doch überhaupt göttliche Eigenschaften gesondert werden sollen, ganz unthunlich. Hat nun das „Niemanden etwas schuldig sein" doch nur einen moralischen Sinn, und leugnet die Anwendbarkeit des Begriffs einer Verpflichtung in Beziehung auf Gott: so wird der Begriff dadurch getheilt, und es giebt, nach der gewöhnlichen Verfahrungsweise, eine physische Unabhängigkeit und eine moralische. Ueber die leztere nun hätten wir hier nichts zu sagen; und wenn das Herr über alles sein doch nur ein Ausdrukk der Allmacht sein kann, wenn wir nämlich das moralische im voraus weglassen, das sich auch hier einmischt, daß Gott auch als Herr nicht verpflichtet werden kann, d. h. unter keinem Gesez steht: so bleibt uns nichts übrig als jenes Aus sich sein Gottes, welche rein speculative Formel wir auf dem dogmatischen Gebiet nur in den Kanon umsezen können, daß zu irgend etwas in Gott ein Bestimmungsgrund außer Gott nicht zu sezen ist. Dieses aber liegt schon so bestimmt in unserer ersten Erklärung,[2] daß nicht nöthig ist es besonders herauszuheben.

---

[1] Reinhards Dogm. S. 106. Independentia est illud attrributum, quo nemini quicquam debet, et ipse solus est omnium rerum dominus. — Jo. Dam. de orth. fid. I, 19. hat sich wol schwerlich αὐτεξούσιος was am meisten dem unabhängig entspricht mit αὐτοκρατὴς und ἀνενδεὴς, zusammen als Ein Prädikat gedacht.

[2] Vgl. §. 4, 4.

Viertes Lehrstükk.

Gott ist allwissend.

§. 55. Unter der göttlichen Allwissenheit ist zu denken die schlechthinige Geistigkeit der göttlichen Allmacht.

1. Diese Erklärung ist ganz der Art angemessen, wie wir oben[1] zu diesem Begriff gekommen sind; aber es ist doch auch hier noch besonders zu bevorworten, daß auch überall die Hauptabzwekkung desselben weit mehr dahin geht, daß die göttliche Ursächlichkeit als schlechthin lebendig gedacht werde, als daß eine Aehnlichkeit zwischen Gott und dem was wir in dem uns gegebenen Sein als Geist bezeichnen auf eine bestimmte Art festgestellt werde. Jenes gehört wesentlich dazu, wenn das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl oder die Frömmigkeit wahrhaft und wirklich sein soll; denn eine todte und blinde Nothwendigkeit wäre in der That nicht etwas, womit wir in Beziehung stehen könnten, und eine solche als aller endlichen Ursächlichkeit gleich, ihr aber entgegengesezt, hieße eigentlich nur die lezte allein sezen, also auch eine schlechthinige Abhängigkeit für etwas unwahres erklären, weil wir ja als Selbstursachen von endlicher Ursächlichkeit nicht schlechthin abhängig sind. Die Aehnlichkeit aber zwischen Gott und dem geistigen im endlichen Sein bestimmen wollen, das ist eine gewiß nur durch unendliche Annäherung zu lösende Aufgabe, indem wir unvermeidlich wegen der hier überall in irgend einem Grade vorhandenen Beimischung von Empfänglichkeit und Leidentlichkeit in jedem Ausdrukk, wäre es auch unbewußt, etwas mitsezen, was erst wieder durch einen andern hinweggeschafft werden muß. Wird nun hier, wo wir das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nur seinem Wesen nach betrachten, und es also mit der göttlichen Ursächlichkeit auch nur ihrem Wesen nach zu thun haben, die Geistigkeit durch die Function des Wissens bezeichnet, so muß also unser erster Kanon der sein, alles von der Geistigkeit des göttlichen Wesens auszuschließen, was eine Empfänglichkeit oder Leidentlichkeit nothwendig in sich schließt. So wenig also der göttliche Wille als ein Begehrungsvermögen gedacht werden darf, eben so wenig auch die göttliche Allwissenheit als ein Vernehmen oder Erfahren, ein Zusammendenken oder Zusammenschauen. Wir nun, weil wir kein anderes als solches Wissen kennen, worin

[1] §. 50, 2.

Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit in einander sind, nur in verschiedenem Maaß, unterscheiden, je nachdem eines von diesen beiden überwiegt, ein mehr in uns sich bildendes und ein mehr von außen aufgenommenes, und noch höher, weil der größte Theil unseres Denkens das Sein als seinen Gegenstand voraussezt und nur weniges auf unser Hervorbringen im Sein sich bezieht, die zweckbildende Denkthätigkeit, auf welche ein Hervorbringen folgt, und die betrachtende, welche sich auf ein schon vorhandenes bezieht. Auf Gott aber ist dieser lezte Unterschied zunächst gar nicht anwendbar, weil es keine Gegenstände der Betrachtung für ihn giebt, als durch seinen Willen bestehende, sondern alles göttliche Wissen ist nur das Wissen um das Gewollte und Hervorgebrachte, nicht ein Wissen dem ein Gegenstand anderwärts her könnte gegeben werden.[1] Ja da es für ihn keine Aufeinanderfolge giebt: so kann man auch nicht einmal sagen, daß die zweckbildende Denkthätigkeit der Willensthätigkeit vorangeht.[2] Und da zufolge des obigen auch zwischen dem Beschließen und dem Ausführen des Beschlossenen ein solcher Unterschied, vermöge dessen uns die Zweckbegriffe ganz oder theilweise nur ideal bleiben, nicht statt finden kann, indem sonst die göttliche Allmacht sich im endlichen Sein nicht vollkommen darstellen würde,[3] eben so wenig aber zu dem göttlichen Denken, damit sein Gegenstand wirklich werde, weder irgend andere den leiblichen mehr analoge Thätigkeiten, noch ein Stoff irgendwie hinzukommen darf,[4] so ist das göttliche Denken ganz dasselbe mit dem göttlichen Wollen, und Allmacht und Allwissenheit einerlei. Eben dieses wird auch, da in Gott kein Zwiespalt zwischen Wort und Gedanken statt findet, ja der Ausdrukk Wort selbst nur die Wirksamkeit des Gedankens nach außen hin bedeuten kann, in allen Formeln ausgesagt, welche das göttliche Wort als das schaffende und erhaltende darstellen; und es ist vollkommen richtig, was auch vielfältig ist gesagt

[1] Dies meint Calvin. Institt. III. 23, 6. Quum nec alia ratione quae futura sunt praevideat, nisi quia ut fierent decrevit; wo nur das voraus etwas unbeholfen ist. Besser daher Erigena de praedest. p. 121. Ea ergo videt quae facere voluit, neque alia videt, nisi ea quae fecit.

[2] Id. ibid. p. 125. Non in eo praecedit visio operationem, quoniam coaeterna est visioni operatio.

[3] Vgl. §. 53, 2.

[4] Vgl. Anselm. Monol. cap. XI.

worden, daß Alles ist dadurch, daß Gott es spricht oder denkt.[1]

Indem nun so dies göttliche Wissen für die göttliche Productivität die schaffende sowol als erhaltende selbst erkannt wird: so folgt daraus zunächst, daß es vollkommen dasselbige göttliche Wissen ist, welches die göttliche Allwissenheit und welches die göttliche Weisheit constituirt.[2] Wird beides getrennt: so wird etwas aus unserem Sein auf Gott übertragen, was für ihn, und wenn man es auch unendlich sezt, doch nur eine Unvollkommenheit sein kann. Denn da das wenigste in dem uns umgebenden Sein von unserer Thätigkeit ausgeht: so ist für uns freilich ein von unserm Einfluß auf die Dinge unabhängiges Erkennen derselben allerdings ein Gut und eine Vollkommenheit. Schließen wir aber in Gedanken das Gebiet unseres wenn auch noch so beschränkten Bildens und Hervorbringens für sich ab: so wird es immer von einer Unvollkommenheit zeugen, wenn die spätere Erkenntniß des Künstlers von der Gesammtheit seiner Werke etwas anderes enthält, als was in seinem Zwekkbegriff war; mag nun das Urbild unvollkommen gewesen sein oder die bildende Thätigkeit, oder mag das Gebiet nicht so abgeschlossen gewesen sein, daß nicht noch etwas fremdes auf die Werke habe Einfluß gewinnen können. Nun aber ist die Welt als der Inbegriff des göttlichen Bildens und Hervorbringens so abgeschlossen, daß es nichts außer derselben giebt, was Einfluß darauf gewinnen könnte. Also müßte jedes Unterscheiden der Weisheit und der Allwissenheit ihrem Inhalte nach eine Unvollkommenheit in Gott voraussezen. Aber auch der Form nach kann ein Unterschied zwischen beiden schwerlich zugegeben werden; denn weder kann das eine mehr einen innern und das andere mehr einen äußern Ursprung haben, noch kann das eine mehr, das andere weniger mit dem göttlichen Wollen verbunden sein, sondern wenn schon die Allwissenheit nichts anderes ist, als die absolute Lebendigkeit der göttlichen Allmacht, so muß dies eben so sehr von der göttlichen Weisheit gelten, wenn sie

[1] Hilar. in Ps. CXVIII. sgm. 4. Ergo omne ex quo vel in quo mundi totius corpus creatum est, originem sumit ex dicto, et subsistere in id, quod est ex verbo Dei, coepit. — Anselm. Monolog. c. XII. Quicquid fecit, per suam intimam locutionem fecit, sive singula singulis verbis, sive potius uno verbo simul omnia dicendo.

[2] Augustin. de div. qu. ad Simpl. II. 2, 3. Quamquam et in ipsis hominibus solet discerni a sapientiâ scientia . . . in Deo autem nimirum non sunt haec duo sed unum

doch der Inbegriff der göttlichen Zweckbegriffe sein soll. Es kann daher immer nur eine besondere Betrachtungsweise sein, um derentwillen die Weisheit noch als eine besondere Eigenschaft gesezt wird, und in sofern wird anderwärts von ihr die Rede sein. Es folgt aber auch ferner, daß das endliche Sein eben so vollkommen in dem göttlichen Wissen aufgehn muß, als in der göttlichen Allmacht, und daß das göttliche Wissen sich auch eben so ganz in dem endlichen Sein darstellt, wie die göttliche Allmacht: so daß beides gegen einander gehalten in dem göttlichen Wissen nichts übrig bleibt, wozu es nicht entsprechendes im Sein gäbe, oder welches in einem andern Verhältniß zum Sein stände, so daß dieses schon müßte vorausgesezt werden, damit jenes gesezt sei. Oder um es kurz zu sagen, Gott weiß alles was ist, und alles ist was Gott weiß, und dieses beides ist nicht zweierlei, sondern einerlei, weil sein Wissen und sein allmächtiges Wollen eines und dasselbe ist.

2. Nach dem bisher gesagten müssen nun die anderweitigen größtentheils späteren Bestimmungen über die göttliche Allwissenheit beurtheilt werden, von denen sich freilich im allgemeinen sagen läßt, daß sie menschliche Thätigkeiten so aufgefaßt, wie sie schon die Unvollkommenheiten in sich schließen, auf Gott übertragen, so daß durch die Entschränkung keinesweges die Unvollkommenheit herausgeschafft wird. Dahin gehört nun zunächst, wenn in Gottes Wissen um das Sein unterschieden wird Anschauung, Erinnerung und Vorherwissen, und dann die göttliche Allwissenheit als die allervollkommenste Erkenntniß der Dinge aus diesen dreien zusammengesezt.[1] Denn da dasselbige, was jezt ein gegenwärtiges ist, hernach ein vergangenes wird, wie es vorher ein zukünftiges war: so müssen diese drei Erkenntnißarten in Gott entweder zugleich sein auch für denselben Gegenstand, aber dann müssen sich auch die Unterschiede im Zugleichsein gänzlich abstumpfen, oder sollen sie doch unterschieden bleiben und außer einander sein, so müssen sie auch in Gott aufeinander folgen, je nachdem die erkannten Dinge aus der Zukunft in die Vergangenheit übergehen, wodurch dann, gegen

[1] So Reinhard Dogm. §. 25. **Omniscientia divina est attributum, quo omnium rerum cognitionem habet longe perfectissimam.** Aber schon dieser Superlativ schließt eine Vergleichung in sich, und sezt also die göttliche Erkenntniß der der endlichen Wesen gleichartig, mithin zeitlich. Hernach kommen auch **praescientia visio und reminiscentia** vor.

den Kanon daß in Gott keine Veränderung sei, eine Differenz in das göttliche Wissen gebracht wird.[1] Wenn wir nun sagen, wie wir schon öfter durch Zusammenfassen der Gegensätze uns das göttliche über den Gegensatz gestellt sein haben darzustellen versucht, das vollkommne Wissen um das Für sich sein eines Dinges sei dasselbe mit dem Wissen um das innere Gesez seiner Entwikklung, und das vollkommne Wissen um den Ort eines Dinges im Gebiet der allgemeinen Wechselwirkung sei einerlei mit dem Wissen von dem Einfluß aller andern Dinge auf dieses, beides vollkommne Wissen aber sei in Gott ein und dasselbe unzeitliche das Sein des Gegenstandes bestimmende Wissen, bei uns aber werde beides, weil unvollkommen, daher auch ein verschiedenes zeitliches, weil unser Wissen nicht das Sein der Dinge bestimmt, sondern durch dasselbe bestimmt wird: so haben wir eine Andeutung wenigstens, um jene zu große Vermenschlichung des göttlichen Wissens nach Möglichkeit zu vermeiden.[2] — Nicht besser ist es nun auch mit der Eintheilung bestellt in das freie oder anschauliche göttliche Wissen und ein nothwendiges Wissen oder bloßes Denken,[3] da denn das erste Glied jene bisher betrachteten drei Arten des Wissens in sich begreift, das andere aber dasjenige göttliche Wissen, welches Gott selbst

[1] Augustin. l. c. Quid est enim praescientia, nisi scientia futurorum? Quid autem futurum est Deo, qui omnia supergreditur tempora? Si enim scientia Dei res ipsas habet, non sunt ei futurae sed praesentes, ac per hoc non jam praescientia sed tantum scientia dici potest. Si autem sicut in ordine temporalium creaturarum, ita et apud eum nondum sunt, quae futura sunt, sed ea praevenit sciendo, bis ergo ea sentit, uno quidem modo secundum futurorum praescientiam, altero vero secundum praesentium scientiam. Aliquid ergo temporaliter accedit scientiae Dei quod absurdissimum et falsissimum est.

[2] Augustin. l. c. Cum enim demsero de humana scientia mutabilitatem et transitus quosdam a cogitatione in cogitationem, cum . . de parte in partem crebris recordationibus transilimus . . . et reliquero solam vivacitatem certae atque inconcussae veritatis una atque aeterna contemplatione cuncta lustrantis, immo non reliquero, non enim habet hoc humana scientia, sed pro viribus cogitavero: insinuatur mihi utcumque scientia Dei; quod tamen nomen, ex eo quod sciendo aliquid non latet hominem potuit esse rei utrique commune.

[3] Scientia libera oder visionis und scientia necessaria oder simplicis intelligentiae.

und alles mögliche zum Gegenstand haben soll.[1] Sonderbar muß hier einem Jeden und zwar auf die unerfreulichste Weise auffallen, daß unter Einem Namen zusammengefaßt wird Gottes Wissen um sich selbst und sein Wissen um das bloß mögliche. Denn mag man darunter nur denken dasjenige, was niemals wirklich wird, oder auch das was zum Dasein kommt, aber abgesehen von seiner Wirklichkeit: immer bleibt Gott das wahrhafteste und ursprünglichste, das bloß mögliche aber das schattenähnlichste und erfolgloseste, so daß eine solche Zusammensezung fast voraussezt, Gott wisse um sich selbst auch nur durch eine abstracte schattenähnliche Vorstellung.[2] Man müßte mithin außerdem annehmen ein zur anschaulichen Erkenntniß gehöriges und dieser ähnliches göttliches Selbstbewußtsein; das leztere wäre das lebendige Bewußtsein Gottes in seiner Wirklichkeit, das erstere aber ein ruhendes gleichsam leidentliches des göttlichen Wesens. Allein da einstimmig behauptet wird, daß Gottes Wesen und Gottes Eigenschaften, mithin auch die wirksamen, nur eines und dasselbige seien: so fällt auch dieser Unterschied, mithin auch dieser Theil des bloßen Denkens in Gott, in nichts zusammen. Nächstdem erscheint auch die eine Bezeichnung gar sehr danach gebildet, wie bei uns zu der unbestimmten Vorstellung eines bloß möglichen der unmittelbare Sinneseindruk hinzukommen muß, wenn jene in das Bewußtsein des Gegenstandes als eines wirklichen übergehen soll. Ist nun auf jeden Fall die anschauliche Erkenntniß eine inhaltreichere als das bloße Denken, da doch jener ein Sein entspricht, diesem aber nicht; und hängt das endliche Sein doch ab von dem göttlichen Denken: so ist die Frage nicht abzuweisen, warum Gott, der doch das absolut größte von Erkenntniß in sich muß sezen wollen, nur einiges mögliche, nämlich das irgendwann wirklich werdende mit anschaulicher Erkenntniß weiß, und nicht alles? und schwerlich wenn man nicht auf bloße Willkühr zurükkommen will, die im Denken doch auch immer

[1] Gerhard. loc. th. I. p. 148 not.

[2] Dies wird nur sehr wenig gemildert durch einen Ausspruch wie diesen von Thomas (bei Gerh. l. c.) Deus se ipsum videt in se ipso, quia se ipsum videt per essentiam suam: alia a se videt non in ipsis sed in se ipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso. Denn hier ist mehr von dem wirklichen die Rede, und die Behauptung ist eigentlich die, daß Gott um das endliche Sein auf dieselbige Weise weiß wie um sich selbst, ohne Rükksicht auf das mögliche.

eine Unvollkommenheit, mithin eine Selbstverringerung Gottes wäre, wird es eine andere Antwort auf diese Frage geben, als daß es einigem möglichen doch an der Möglichkeit fehle, mit dem übrigen zusammen zu sein. Dasjenige aber, dessen Sein mit dem Sein alles übrigen streitet, ist auch in sich widersprechend, also giebt es davon kein göttliches Wissen auch nach der hergebrachten Erklärung der göttlichen Allwissenheit, weil das sich selbst widersprechende weder ein Ding ist noch erkennbar. Betrachten wir die Sache aber mehr aus dem Gesichtspunkt der andern Bezeichnung, daß die anschauliche Erkenntniß die freie ist, die andere aber die nothwendige; so wird dadurch, weil die freie eine andere ist als die nothwendige, Gott unter diesen Gegensaz gestellt, und die Nothwendigkeit, vermöge deren etwas nichtfreies in ihm ist, ist nicht etwas in ihm, sonst wäre sie seine Freiheit selbst, sondern etwas außer ihm und über ihm, welches mit dem Begriff des höchsten Wesens streitet.

Aus dem Bisherigen ist nun sehr leicht zu folgern, was von der sogenannten mittleren Erkenntniß[1] Gottes zu halten sei, vermöge deren er eben wissen soll, was erfolgt sein würde, wenn etwas eingetreten wäre, was nicht eingetreten ist. Sie beruht ganz auf der Voraussezung eines möglichen außer dem wirklichen, welche wir schon beseitiget haben. Sobald wir sie nun dem gemäß so ausdrükken, Gott wisse, was erfolgt sein würde, wenn an irgend einem Punkte das unmögliche wäre wirklich geworden: so zerfließt diese ganze Erkenntniß in Nichts, weil was nur auf dem Wirklichwerden des unmöglichen beruht, selbst unmöglich ist. Indeß auch abgesehen hiervon würde sich ergeben, daß wenn überhaupt auch für Gott etwas möglich ist außer dem wirklichen, dann auch auf jedem Punkt unendlich viel möglich ist, und da jeder Punkt mitbestimmend ist für alle übrigen: so entsteht für jeden Fall von jedem Punkt aus eine andere Welt. Die so unendlich mal unendlich vielen unendlich oft sich gestaltenden Welten, unter denen die wirkliche Welt sich als ein unendlich kleines verliert, sind also der Gegenstand dieser mittleren Erkenntniß, welcher sich noch ins unendliche vervielfältigt, wenn man bedenkt, daß die nothwendige Erkenntniß schon für sich eine unendliche Anzahl ursprünglich von der wirklichen Welt verschiedener Welten enthält, für deren jede es ebenfalls eine eben so reichhaltige mittlere Erkenntniß giebt

[1] Scientia media auch futuribilium oder de futuro conditionato.

wie die, welche sich auf die wirkliche Welt bezieht. In solchem Maaß also erscheinen in der göttlichen Allwissenheit selbst die Werke der göttlichen Allmacht als ein unendlich kleines im Vergleich mit dem was sie nicht zur Wirklichkeit bringt, mithin in Gott auf ewige und unvergängliche Weise eine Masse verworfener Gedanken; und die Unvollkommenheit eines menschlichen Künstlers, der, weil sein Bildungsvermögen ein schwankendes und unsichres ist, die einzelnen Theile seines Werks erst auf verschiedene Weise anders denkt als er sie hernach bildet, wird, wenn wir diese mittlere Erkenntniß annehmen, von allen Schranken befreit als eine unendliche auf Gott übertragen. Dieser ganze Apparat von verworfenen Gedanken ist für sich betrachtet nur eine Erkenntniß von nichts, und kann nur eine Bedeutung bekommen, wenn man annehmen könnte, daß Gott auch nach Wahl und Berathschlagung beschließt und hervorbringt, wogegen sich aber jede nur einigermaßen folgerechte Lehre von jeher erklärt hat.[1] Weit sicherer wäre es daher gewesen, wenn doch von menschlichem ausgegangen werden soll, die Sicherheit des vollendeten Künstlers, der im Zustand der begeisterten Erfindung nichts anderes denkt, dem sich nichts anderes darbietet als das was er auch wirklich hervorbringt, entschränkt und vollkommen auf Gott überzutragen. Dies verträgt sich auch sehr wohl mit der Erzählung von der Schöpfung, welche von keiner zwischeneintretenden Ueberlegung und beschließenden Wahl etwas weiß, sondern die Betrachtung ganz auf das Ende verspart, wo sie auch nur als absolute Billigung hervortritt, ohne daß Gott eine Betrachtung dessen was er nicht gemacht, eine Vergleichung der wirklichen Welt mit jenen möglichen Welten zugeschrieben würde. Wird aber das erbauliche und beruhigende in jener Vorstellung einer solchen mittleren Erkenntniß Gottes hervorgehoben:[2] so läuft das doch im wesentlichen nur darauf hinaus, daß, wenn wir uns bei der Unlust über fehlgeschlagene Erwartungen zum frommen Bewußtsein erheben, wir denken sollen, unsere Wünsche seien auch in den Gedanken Gottes gewesen aber unter den verworfenen. Allein die wahrhaft

[1] Jo. Dam. d. f. orth. II. 22. Χρὴ δὲ γινώσκειν, ὅτι ἐπὶ θεοῦ βούλησιν μὲν λέγομεν, προαίρεσιν δὲ κυρίως οὐ λέγομεν· οὐ γὰρ βουλεύεται θεός· ἀγνοίας γάρ ἐστι τὸ βουλεύεσθαι· περὶ γὰρ τοῦ γινωσκομένου οὐδεὶς βουλεύεται.

[2] Reinhard Dogm. S. 112.

fromme Ergebung macht wol nicht solche Ansprüche, daß Gott unsere thörichten Gedanken als eigene soll gehabt haben, sondern begnügt sich damit aus dem Erfolg zu sehen, daß unsere Entwürfe nicht in jener ursprünglichen oder vielmehr ewigen Billigung enthalten gewesen sind. — Eine besondere Betrachtung veranlaßt aber doch noch der Name mittlere Erkenntniß, der sich nur auf die Benennung der beiden andern Arten der Erkenntniß beziehen kann. Soll sie nun eine mittlere sein zwischen der nothwendigen und freien: so wäre Gott gleichsam gebundener im Denken des von einem gegebenen Punkt aus möglichen als im Denken des wirklichen, ohnerachtet lezteres doch die größte Gebundenheit nämlich die Gesammtheit des Naturzusammenhanges darstellt. Oder wenn die freie Erkenntniß Gottes doch zugleich die hervorbringende ist: so wäre durch die mittlere ein Uebergang gesezt aus der Productivität in die erfolglose müßige Thätigkeit des bloßen Denkens. Die mittlere also als eine sich vermindernde Hervorbringung wäre gleichsam die nach allen Richtungen sich hemmende göttliche Erhaltung und Mitwirkung, wie sich in uns die immer lebhaft uns bewegende Vorstellung des wirklichen abstuft in die auch noch lebhaft gefärbte und durch Hoffnung und Furcht bewegende des Wahrscheinlichen, welche sich dann in die gleichgültigen Schattenbilder des bloß möglichen verliert. Dergleichen aber von uns auf Gott überzutragen soll man billig Anstand nehmen. Soll aber diese Erkenntniß die mittlere sein zwischen der anschaulichen und dem bloßen Denken, so vermittelt sie den Uebergang von der ersten zum lezten, der nicht ohne eine Verminderung der Lebendigkeit zu denken ist, und so entsteht auch von hier aus als leztes Resultat, daß das Mögliche außerhalb der Wirklichkeit nicht ein Gegenstand des göttlichen Erkennens sein kann.

3. Nimmt man nun noch dazu, daß unläugbar wenigstens ein starker Schein vorhanden ist, als solle auf der einen Seite Gott auch ein zwiefaches Selbstbewußtsein beigelegt werden ein ursprüngliches und ein reflectirtes, und auf der andern Seite auch eine Vereinzelung des Wissens in ihm vorausgesezt: so ergiebt sich, daß die bisherige Theorie dieser göttlichen Eigenschaften alle Unvollkommenheiten unseres Bewußtseins auf das höchste Wesen überträgt. Das erste geht daraus hervor, daß das ganze Umsichselbstwissen Gottes, welches seinem Wissen um alles mögliche gleichartig ist, wie es denn auch von der göttlichen Thätigkeit ganz getrennt

bleibt, nur kann als ein gegenständliches und zwar nach Art unseres abstractesten gedacht werden, aber als solches doch unmöglich das einzige sein; sondern es gehört dann ein ursprüngliches nothwendig dazu. Dieses tritt zwar in der Schulsprache nicht unmittelbar heraus, mittelbar aber doch und als vorausgesezтes überall wo die in der volksmäßigen redneriſchen und dichteriſchen frommen Mittheilung Gott zugeſchriebenen affectartigen Erregungen dogmatiſch behandelt werden, wobei ſich nur gar zu leicht ein das Grundverhältniß der ſchlechthinigen Abhängigkeit zerſtörendes Afficirtſein des höchſten Weſens einſchleicht. Aber ein ſolches Erregtſein ſezt auch immer ſchon die andre uns nachzuweiſende Unvollkommenheit, die Vereinzelung des Wiſſens in Gott voraus. Denn nur die Wirkung eines beſtimmten Moments, durch welchen wir uns aufgefordert fühlen, ſo daß in Beziehung auf ihn etwas geſchehen muß, regt den Affect auf, ſo daß für eine richtige Theorie hievon nichts anders übrig bleibt als die Formel, daß ſich Gott zu dem Gegenſtand auf ewige und allgegenwärtige Weiſe verhält wie in uns die Erregung des Affectes ſich verhält zu dem momentanen Eindrukk. Und dann wird auch keine Veranlaſſung mehr ſein weder in das göttliche Selbſtbewußtſein jenen Gegenſaz zwiſchen dem urſprünglichen und reflectirten hineinzubringen, noch dieſes ſelbſt in einen Gegenſaz mit dem gegenſtändlichen zu bringen, wozu die abwehrende Formel ſchon oben[1] aufgeſtellt iſt — das andere nämlich die Vereinzelung des göttlichen Wiſſens verbirgt ſich noch auf eine beſondere Weiſe in die Behandlung der Frage, ob auch das geringfügige ein Gegenſtand des göttlichen Wiſſens ſei. Denn dieſe könnte gar nicht aufgeworfen werden, wenn man von der den Gegenſaz zwiſchen großem und kleinem völlig aufhebenden und doch allein richtigen durch die Idee eines ſtätigen Naturzuſammenhanges ſchon gegebenen Formel ausgegangen wäre, daß Gott wie im Ganzen jedes ſo auch in jedem das Ganze wiſſe. Dieſes aber ergiebt ſich ſchon auf dem gewöhnlichen Wege der Entſchränkung, weil wir ja auch ein menſchliches Bewußtſein für um ſo vollkommner halten je mehreres ihm bei jedem einzelnen gegenwärtig wird. — Und dieſes giebt Veranlaſſung einen Gegenſtand welcher eigentlich als ſchon abgemacht anzuſehn iſt[2] noch aus dem Geſichtspunkt dieſer göttlichen Eigenſchaft zu betrachten, nämlich ob das göttliche Wiſſen um die freien

[1] S. 288. Z. 22. §. 49.

Handlungen der Menschen mit dieser Freiheit bestehen kann. Die meisten gewiß, vielleicht selbst die Socinianer, würden sich geschämt haben, die Frage zu verneinen, ja auch nur aufzuwerfen, wenn sie bedacht hätten, daß dann nicht nur von einem ewigen Rathschluß Gottes über die Erlösung nicht weiter die Rede sein könne, sondern daß dann überhaupt die Geschichte etwas würde, was Gott nur allmählig erführe, mithin der Begriff der Vorsehung ganz müßte aufgegeben werden.[1] Wenn nun der Reiz die Frage zu verneinen, und das Bedürfniß sie aufzuwerfen in dem Interesse der menschlichen Freiheit gegründet ist: so ist nur zu bedenken, daß das eigne Vorherwissen der freien Handlungen und das Vorherwissen Anderer die Freiheit noch mehr aufheben müßte als das göttliche Vorherwissen. Und doch achten wir denjenigen gerade als Freien am geringsten, der auch nicht im allgemeinen seine Handlungen voraus wissen kann d. h. der sich keiner bestimmten Handlungsweisen bewußt ist: wo aber solche sind, da fehlt das besondere Vorherwissen nur weil das der besondern äußeren und durch äußeres hervorgebrachten innern Bedingungen fehlt. Und eben so messen wir an dem Vorherwissen des Einen um die Handlungen des Andern auf dieselbe Weise die Genauigkeit des unter ihnen bestehenden Verhältnisses, ohne daß wir durch das eine und das andere die eigne Freiheit oder die des Andern gefährdet glauben. Also kann auch das göttliche Vorherwissen die Freiheit nicht gefährden.

Anhang zum zweiten Abschnitt.

Von einigen andern göttlichen Eigenschaften.

§. 56. Unter den gewöhnlich angeführten göttlichen Eigenschaften würden als keinen Bezug habend auf den in den Erregungen des frommen Bewußtseins statthabenden

[1] Doch scheint die Socinianische Regel in ihrer ganzen Anwendung dieses wirklich in sich zu schließen. Man stelle sich als die entgegengesezten Formeln gegenüber Augustin. de civ. Dei V, 9. Non est consequens, ut si Deo certus est causarum omnium ordo, ideo nihil sit in nostrae voluntatis arbitrio, und Socin. Praelect. cap. VIII. Namque non entium nullae sunt qualitates. Atqui ea quae nec fuerunt nec sunt, nec certo futura sunt, nullo modo sunt, itaque ea Deo praesentia esse nequeunt. Eiusmodi autem sunt voluntariae hominum actiones, quae nondum revera extiterunt.

Gegensaz vornehmlich noch hieher gehören die Einheit, Unendlichkeit und Einfachheit Gottes; allein diese können nicht in demselben Sinne wie die bisher abgehandelten als göttliche Eigenschaften angesehen werden.

1. Die hier genannten Eigenschaften beziehen sich nicht, wie die welche im zweiten Theil der Glaubenslehre vorkommen werden, auf die Leichtigkeit oder Schwierigkeit, mit welcher sich in verschiedenen Momenten das Gottesbewußtsein in uns entwikkelt, und in sofern würden sie hieher gehören, wenn sie überhaupt einen dogmatischen Gehalt hätten. Allein dieser fehlt ihnen, weil sie nicht wie jene vier aus dem Verhältniß zwischen dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl und dem sinnlich erregten Selbstbewußtsein hervorgehn und Aussagen darüber sind; aber auch die nebenbei behandelten drei Eigenschaftsbegriffe stehen wenigstens in sofern mit jenen in genauer Beziehung, als sie, wenn auch nur auf bildliche Weise, die Gleichartigkeit der göttlichen und der endlichen Ursächlichkeit läugnen; und auch eine solche Stellung kann man diesen in der Glaubenslehre nicht geben. Es entsteht also nur die Frage, ob diese Ausdrükke ganz aus unserm Gebiet zu verweisen und etwa der speculativen Gotteslehre zurükkzugeben sind, oder ob ihnen doch irgend eine Bedeutsamkeit für die Glaubenslehre abzugewinnen ist. Dies muß aber von jeder einzeln untersucht werden, da wir nicht im voraus behaupten können, daß sie sich in dieser Hinsicht gleich verhalten.

2. Was nun zuerst die Einheit Gottes betrifft, so kann es streng genommen nie die Eigenschaft eines Dinges sein, daß es nur in bestimmter Zahl vorhanden ist. Es ist nicht die Eigenschaft der Hand zwiefach zu sein, sondern die Eigenschaft des Menschen zwei Hände zu haben, des Affen aber Viere. Eben so könnte es auch eine Eigenschaft der Welt sein, nur von Einem Gott beherrscht zu werden, nicht aber Gottes nur Einer zu sein. Daher müssen wir uns, wenn hiebei eine göttliche Eigenschaft gemeint sein soll, von der bloßen Zahl abwenden, und dann ist es am nächsten bei dem allgemeineren Ausdrukk stehen zu bleiben, daß Gott nicht seines gleichen habe,[1] was freilich unsere Sprache unterscheidender durch Einzigkeit ausdrükken kann. Sofern nun mehrere gleiche immer derselben Art sind oder Gattung, und dann die ein-

[1] Mosheim Th. dogm. I. p. 241. Quando ergo dicimus Deum esse unum, negamus Deum habere socium.

zelnen Wesen das Dasein der Gattung darstellen, die Gattung aber das Wesen der Einzelnen: so würde man sagen können, die Einheit oder Einzigkeit Gottes sei diejenige Eigenschaft, vermöge deren in Gott kein Unterschied sei zwischen Wesen und Dasein. Dieses nun könnte an und für sich nur der speculativen Theologie angehören. Sieht man hingegen ab von dem was der Strenge nach unter Eigenschaft zu verstehen ist, und bedenken wir, daß die Erregungen des frommen Bewußtseins einzelne Momente sind, dasjenige aber wovon wir uns in jenen Erregungen schlechthin abhängig fühlen, nicht gegenständlich gegeben ist: so wird durch jenen Ausdruck dieses ausgesprochen, daß alle jene Erregungen als Andeutungen auf Einen gemeint und aufgefaßt sind, und nicht auf Mehrere. Und zwar wird, wenn wir auf die frühere Erklärung über die ursprüngliche Bedeutung des Ausdrucks Gott[1] zurükkgehn, in dem Ausdruck Einheit Gottes ausgesagt, daß diese Zusammengehörigkeit der frommen Erregungen mit derselben Gewißheit gegeben ist, als diese Erregungen selbst. Da nun nur unter der Voraussezung dieser Zusammengehörigkeit aus der Betrachtung des Gehalts der frommen Momente göttliche Eigenschaftsbegriffe entwikkelt werden können: so ist dieser Ausdruck Einheit Gottes weniger eine einzelne Eigenschaft, als der monotheistische Kanon,[2] welcher aller Untersuchung über göttliche Eigenschaften immer schon zum Grunde liegt, und eben so wenig irgendwie bewiesen werden kann, als das Sein Gottes selbst. Ja schwerlich wird ein Versuch, diese Einheit anderweitig zu erörtern oder zu beweisen dem ganz entgehen können einen Unterschied zu machen zwischen dem Begriff Gott und dem Begriff höchstes Wesen. Auch finden sich diese Versuche allemal im Streit gegen den Polytheismus,[3] und gehn doch von der Voraussezung aus, beiden liege eigentlich derselbe Begriff zum Grunde; von dieser aber haben wir uns von vorne herein schon losgesagt.

Der Ausdruck Unendlichkeit ist ebenfalls zu negativ, um eigentlich ein Eigenschaftsbegriff zu sein, wie er denn auch auf sehr verschiedene Weise ist behandelt worden. Die ge-

[1] S. §. 4, 4.

[2] So hat ihn richtig gefaßt Ruffinus Expos. symb. Deum non numero unum dicimus sed universitate.

[3] Lactant. I, 3. Virtutis perfecta natura non potest esse nisi in eo, in quo totum est . . Deus vero si perfectus est . . non potest esse nisi unus ut in eo sint omnia.

wöhnliche Erklärung[1] „Verneinung der Schranken" ist höchst unbestimmt. Denn hätte man vorher schon eine Beschreibung des höchsten Wesens: so müßte gar nicht die Rede davon sein können, daß es möglich sei, dieses als umschränkt vorzustellen. Soll diese aber erst vermittelst des Ausdrukks gebildet werden: so ist er ebenfalls nur eine Vorsichtsregel bei der Bildung göttlicher Eigenschaftsbegriffe, nämlich daß Gott nicht solche dürfen beigelegt werden, welche es nicht vertrügen ohne Schranken gedacht zu werden, und mittelbar wird er dann eine Eigenschaft aller göttlichen Eigenschaften. Daher führt auch jede Erörterung darüber auf andere göttliche Eigenschaften, welche an der Unendlichkeit Theil haben.[2] Nur ist es ein Zeichen, daß auch dieser Kanon zur Bildung der göttlichen Eigenschaften nicht gehörig angewendet wird, wenn man statt die Allmacht als die Unendlichkeit der göttlichen Productivität und die Allwissenheit als die Unendlichkeit der göttlichen Denkkraft darzustellen lieber eine Unendlichkeit der Substanz und eine der Existenz unterscheidet, und so einen Unterschied der nur dem endlichen zukommt bei der Beschreibung des göttlichen Wesens zum Grunde legt. Denn eigentlich soll doch unendlich nicht dasjenige sein was ohne Ende ist, sondern das dem endlichen d. h. dem durch anderes mitbestimmten entgegengesezte. Und so aufgefaßt bewährt sich der Ausdrukk als im genauesten Zusammenhang mit dem vorigen monotheistischen Grundkanon, und sagt unter der Form eines abwehrenden Prädicats die Differenz der göttlichen Ursächlichkeit von aller Endlichkeit aus. Denn wie diese Formel nur Verwirrung anrichtet, wenn man sie als eine Anweisung behandelt Eigenschaften, die wesentlich nur dem endlichen anhaften, durch Entschränkung auf Gott überzutragen, das hat sich schon öfter gezeigt.

Auch der Begriff der Einfachheit wird ohnerachtet er es sprachlich angesehen nicht ist doch überall als ein negativer behandelt, sei es nun daß dadurch nur von Gott auch die Materie entfernt, oder daß alles was Theil und Zusammensezung ist ausgeschlossen werden soll.[3] Das erste anlangend so ist wol für sich klar, daß wenn Gott und Welt nur irgend-

[1] Mosheim l. c. p. 299. Infinitas itaque sic absoluta nihil aliud est, quam absentia finium in Deo.

[2] S. Mosheim a. a. O. und Reinhard Dogm. §. 33, 3.

[3] Ersteres bei Reinhard Dogm. §. 33, 2. letzteres bei Mosheim Th. Dogm. I. p. 243.

wie sollen auseinander gehalten werden, dann alle Materie muß der Welt angehörig sein. Allein die Einfachheit streng genommen schließt nicht nur die Materialität aus, sondern auch die Theilnahme an allem wodurch wir den endlichen Geist als solchen bezeichnen, als welcher im strengen Sinn des Wortes auch keineswegs einfach[1] kann genannt werden, sondern eben so wol nur der Welt angehören muß wie die Materie. Denn die relative Getrenntheit der Functionen widerstreitet schon der Einfachheit,[2] und jeder zeitliche Moment der geistigen Erscheinung[3] ist eben so sehr ein Ergebniß aus dem Ineinandersein des beziehungsweise entgegengesezten, wie wir in diesem Sinn auch die Materie nur in sofern für zusammengesezt erklären, als wir Gegensäze innerhalb derselben entwikkeln können. Wie daher die Unendlichkeit auf der einen Seite eine Eigenschaft aller Eigenschaften Gottes ist, so die Einfachheit nur das ungetrennte und untrennbare Ineinandersein aller göttlichen Eigenschaften und Thätigkeiten, wie es hier im allgemeinen und bei jeder besonders ist dargestellt worden. Und wie auf der andern Seite die Unendlichkeit abwehren soll, daß Gott nichts beigelegt werde, was nur mit seinen Schranken zugleich kann gedacht werden, so die Einfachheit daß nichts mit aufgenommen werde, was wesentlich in das Gebiet des Gegensazes gehört.

Zusaz zu diesem Abschnitt. Daß der ganze hier behandelte Kreis von göttlichen Eigenschaften rein den Charakter dieses ersten Theils der Glaubenslehre an sich trägt, nämlich abgeleitet zu sein aus dem frommen Selbstbewußtsein wie es in jedem christlich frommen Lebensmoment schon vorausgesezt wird, erhellt unter andern auch aus folgendem. Wir können uns bei dem teleologischen Charakter des Christenthums keinen vollkommen ausgebildeten frommen Moment denken, welcher nicht entweder selbst in etwas thätiges übergehen oder auf die vorhandenen Thätigkeiten auf bestimmte Weise einwirken und

---

[1] Was die Alten μονοειδὲς und ἁμερὲς nannten.

[2] Die Socinianer haben daher nicht unrecht, wenn sie behaupten, überall sei Zusammensezung wo eine Verknüpfung oder Vereinigung von verschiedenem sei (S. Vorst Parasceve p. 50.) Nur haben sie unrecht das Wesen Gottes und den Willen Gottes zu trennen.

[3] Augustin. Tract. XIX, 9. in Joan. Non est Deus mutabilis spiritus . . Nam ubi invenis aliter et aliter, ibi facta est quaedam mors.

sich mit ihnen verbinden sollte. Jeder solche muß aber eben so gut unter der Form dieses Abschnittes als unter der des ersten oder dritten beschrieben werden können. Bedingt also eine einzelne von diesen Eigenschaften oder alle zusammengenommen einen bestimmten frommen Moment: so müßte sich auch aus demselben entweder eine Gesinnung oder sogenannte Pflicht gegen Gott oder wenigstens eine durch dieses Gottesbewußtsein geforderte Handlungsweise im allgemeinen oder in Beziehung auf Andere ableiten lassen. Dies ist aber nicht der Fall; und kein Saz der christlichen Sittenlehre kann auf die hier behandelten Eigenschaften allein weder einzeln noch zusammengenommen gegründet werden, sondern es gehören dazu immer noch andere. Daher nun können auch diese Eigenschaftsbegriffe, wie vollkommen auch zusammengeschaut und auf einander bezogen, keinesweges für eine Beschreibung des göttlichen Wesens gelten wollen. Wol aber wird hier schon im voraus dieses festzustellen sein, daß was für göttliche Eigenschaften sich auch im folgenden ergeben mögen, die hier beschriebenen in jenen immer werden mit gedacht werden müssen, so daß eine Thätigkeit, welche sich nicht unter der Form der ewigen Allmacht denken läßt, auch nicht als eine göttliche darf gesezt werden.

Dritter Abschnitt.

Von der Beschaffenheit der Welt, welche in dem frommen Selbstbewußtsein, sofern es das allgemeine Verhältniß zwischen Gott und der Welt ausdrükkt, angedeutet ist.

§. 57. Die Allgemeinheit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls schließt in sich den Glauben an eine ursprüngliche Vollkommenheit der Welt.

1. Unter Vollkommenheit der Welt soll hier gar nichts anders verstanden werden, als was wir in dem Interesse des frommen Selbstbewußtseins so nennen müssen, nämlich daß die Gesammtheit des endlichen Seins, wie sie auf uns einwirkt, und so auch die aus unserer Stellung in derselben hervorgehenden menschlichen Einwirkungen auf das übrige Sein dahin zusammenstimmt, die Stätigkeit des frommen Selbstbewußtseins möglich zu machen. Denn da dieses nur in der Vereinigung mit einer Erregung des sinnlichen Selbstbewußtseins einen Moment erfüllen kann, und jede solche ein Welteindrukk ist: so würde die Forderung nichtig sein, daß mit jeder sinnlichen Bestimmung des Selbstbewußtseins das Gottesbewußtsein sich einigen könne,[1] wenn nicht alle Welteindrükke, und diese sind doch nur Ausdrükke für das Verhältniß alles übrigen endlichen Seins zu dem Sein des Menschen, darin zusammenstimmten, daß die Richtung des Geistes auf das Gottesbewußtsein ihnen compossibel ist. Dasselbe gilt auch von der andern Seite des Verhältnisses, nämlich der Bestimmbarkeit des uns gegebenen Seins durch unsere Selbstthätigkeit, weil diese immer auch von einem jener Erregung fähigen Selbstbewußtsein begleitet ist. Indem wir aber auch gesezt haben, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sich nicht vermindert, noch viel weniger aufhört, wenn

[1] S. §. 5, 5. S. 31.

wir unser Selbstbewußtsein auch zu dem der ganzen Welt erweitern,[1] also sofern wir in demselben das endliche Sein im allgemeinen repräsentiren: so liegt auch darin, daß alle verschiedenen Abstufungen des Seins in diesem Gefühl zusammengefaßt sind, mithin keine nähere Bestimmtheit desselben jenes Zusammenbestehen des Gottesbewußtseins mit dem Weltbewußtsein und das Erregtwerden von jenem durch dieses aufhebe. Durch den Ausdruk ursprünglich aber soll bevorwortet werden, daß hier nicht von irgend einem bestimmten Zustand der Welt noch auch des Menschen oder des Gottesbewußtseins in dem Menschen die Rede ist, welches alles eine gewordene Vollkommenheit wäre, die ein Mehr und Minder zuläßt, sondern von der sich selbst gleichen aller zeitlichen Entwikklung vorangehenden, welche in den innern Verhältnissen des betreffenden endlichen Seins gegründet ist. Eine solche Vollkommenheit in dem obigen Sinn wird also behauptet, daß heißt, es wird gesezt, alles endliche Sein, sofern es unser Selbstbewußtsein mitbestimmt, sei zurükführbar auf die ewige allmächtige Ursächlichkeit, und sowol alle Welteindrükke, welche wir empfangen, als die in der menschlichen Natur gesezte Art und Weise, wie sich die Richtung auf das Gottesbewußtsein verwirklicht, schlössen die Möglichkeit in sich, daß sich mit jedem Welteindruk das Gottesbewußtsein zur Einheit des Momentes bilde. Dieses liegt in der Gewißheit, welche mit dem Gottesbewußtsein unmittelbar verbunden ist. Denn wäre das Gottesbewußtsein nicht auf solche innere Weise begründet: so wäre es etwas zufälliges, mithin ungewiß und willkührlich. Hieraus ergiebt sich zugleich, wie dieser Glaube natürlich und nothwendig zusammengehört mit dem an die ewig allgegenwärtige und lebendige Allmacht, indem beide sich ganz gleichmäßig verhalten zu unserer Grundvoraussezung. Denn wie jener aussagt, daß sich in allen Erregungen des frommen Bewußtseins das Gottesbewußtsein als geeinigt mit dem Weltbewußtsein auf Einen bezieht: so dieser, daß in jeder solchen Erregung das Weltbewußtsein als geeinigt mit dem Gottesbewußtsein sich auf Alles beziehe. Und so wie in dem Glauben an die ewige Allmacht zugleich dieses liegt, daß die Welt die ganze Offenbarung derselben ist: so liegt in dem Glauben an die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt zugleich dieses, daß die göttliche Allmacht in der ganzen Lebendigkeit, als die ewige, allgegenwärtige und all-

[1] S. §. 8, 2. S. 44.

wissende sich überall in der Welt vermittelst des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls offenbart, ohne einen Unterschied von Mehr oder Weniger oder gar einen Gegensaz, der in Beziehung auf die Abhängigkeit statt fände zwischen einem Theil und dem andern.

2. Indem nun die gewählten Ausdrükke in diesem Sinn genommen sein wollen: so folgt schon von selbst, daß hier von jedem Inhalt eines wirklichen Lebensmomentes vermittelst eines bestimmten Welteindrukks abgesehen werden soll, da wir es nur mit dem ursprünglichen auf gleiche Weise immerfort währenden innern Eintretenwollen des niedern und höheren Selbstbewußtseins, und mit der Beschaffenheit alles uns gegebnen Seins als der immerfort wirksamen Ursache der jene Richtung mitbedingenden Welteindrükke zu thun haben. Unmittelbar wird also hier gar nicht von irgend einem zeitlichen Zustande der Welt und des Menschen insbesondere weder vergangenen noch gegenwärtigen oder zukünftigen gehandelt, sondern nur von den der ganzen zeitlichen Entwikklung gleichmäßig zum Grunde liegenden und während derselben sich immer gleich bleibenden Verhältnissen. Was wir in dem Gebiet der Erfahrung Vollkommenheit oder Unvollkommenheit nennen, davon ist nur jene das vermöge der ursprünglichen Vollkommenheit schon gewordene, diese das vermöge derselben noch nicht gewordene, beides zusammen genommen aber die werdende Vollkommenheit. Wir können daher sagen, für jeden gegebenen Moment sei die ursprüngliche Vollkommenheit in dem, was ihm als reine endliche Ursächlichkeit zum Grunde liegt, die definitive aber in der Gesammtheit aller Wirkungen daraus, die Fortentwikklung als in dem Moment eingeschlossen gedacht. Nun ist aber, was jedem Moment als endliche Ursächlichkeit zum Grunde liegt, nichts anders als die Gesammtheit aller beharrlichen Gestaltungen des Seins und aller entgegengesezten Functionen desselben, folglich ist die ursprüngliche Vollkommenheit die Zusammengehörigkeit von allen diesen, vermöge deren sie dem Umfange nach der göttlichen Ursächlichkeit gleich sind, und wegen des Gegensazes das Bewußtsein derselben hervorrufen.

Der ursprüngliche Ausdrukk dieses Glaubens nur in einer andern Form ist die göttliche Billigung der Welt,[1] welche auf den Akt der Schöpfung als solchen bezogen keinen zeitlich aus einem früheren gewordenen Zustand zum Gegenstand hat,

[1] Gen. 1, 31.

sondern nur die Ursprünglichkeit des endlichen Seins, aber diese freilich als Quelle der gesammten zeitlichen Entwikklung. So wenig daher diese göttliche Billigung durch irgend etwas zeitliches aufgehoben werden kann, eben so wenig kann auch der Wahrheit unseres Sazes durch den verschiedenen Gehalt der zeitlichen Momente Eintrag geschehen, mögen sie nun jezt mehr als gewordene Vollkommenheit dann mehr als noch zu verbessernde Unvollkommenheit erscheinen. Wenn hingegen in der Glaubenslehre gewöhnlich unter eben diesem Namen von geschichtlichen Momenten gehandelt wird, nämlich von einem paradiesischen Zustande der Welt und einem Zustande sittlicher Vollkommenheit des Menschen, welche beide eine Zeitlang gewährt hätten: so ist klar, daß eine solche Lehre nicht denselben Ort einnehmen kann, wie die hier aufgestellte. Denn ein wirklicher auf jeden Fall also der Veränderung unterworfener Zustand kann sich nicht auf dieselbe Weise auf die göttliche Allmacht beziehn, wie dasjenige in dem endlichen Sein, was allen auf einander folgenden Zuständen zum Grunde liegt, am wenigsten aber ein solcher, welcher gänzlich verschwunden sein soll, weil dann auch die göttliche Allmacht nicht mehr dieselbe könnte geblieben sein. Wogegen wenn auch wir etwas sollten in den Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit aufnehmen, was sich näher betrachtet als ein veränderliches zeigte: so wäre dieses nur ein auf einer unrichtigen Subsumtion beruhendes Versehen, welches sobald entdekkt auch verbessert werden könnte, ohne daß sich in der Lehre etwas änderte. Es wird aber allerdings, wenngleich der Gang unserer Darstellung uns gar nicht darauf geführt hätte, da dieses Element einer wirklichen als Geschichte gegebenen Vollkommenheit, welche als ursprünglich gesezt wird, nun einmal in der Glaubenslehre vorhanden ist, zu untersuchen sein, ob es überhaupt für eine solche Lehre einen Ort giebt, oder ob sie überall nur auf einem Mißverständniß beruht.

§. 58. Der beschriebene Glaube ist darzustellen in zwei Lehrstükken, deren eines von der Vollkommenheit der übrigen Welt in Beziehung auf den Menschen handelt, das andere von der Vollkommenheit des Menschen selbst.

1. Da der beschriebene Glaube nichts anders ist als die Aussage über das gemeinsame der frommen Erregungen, nur auf das dieselben mitbestimmende endliche bezogen, wiewol

auch dieses in seiner Allgemeinheit betrachtet, nämlich auf die Welteindrükke, welche wir empfangen: so ergiebt sich diese Theilung ganz von selbst. Denn weder würde durch diese Welteindrükke das Gottesbewußtsein erregt werden können, wenn sie von einer dem widersprechenden Beschaffenheit wären, noch auch wenn der Mensch nicht so beschaffen wäre, daß sowol jene Eindrükke bis gleichsam an den Ort seines höheren Selbstbewußtseins gelangten, als auch die den ganzen Prozeß der Erregung des Gottesbewußtseins vermittelnde Beziehung des niedern und höheren Selbstbewußtseins auf einander in ihm bestände. Wonach denn diese beiden Bedingungen jede für sich in Betrachtung kommen. Man könnte allerdings sagen, der Mensch sei selbst mit dieser seiner Beschaffenheit ein Bestandtheil der Welt, und nur vermöge dieser Beschaffenheit grade der Bestandtheil, der er ist, mithin auch sei die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen schon mit eingeschlossen in die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt. Dieses ist auch ganz richtig und in einem rein wissenschaftlichen Verfahren, wo es sich um die Anschauung des endlichen Seins an sich handelte, würde eine solche Theilung nur zulässig sein, sofern auch andre gemacht, und der Begriff der Vollkommenheit der Welt in die ihrer verschiedenen Bestandtheile und der Verhältnisse derselben gegen einander zerlegt werden sollte. Anders aber ist es auf dem dogmatischen Gebiet, dessen ursprünglicher Gegenstand gar nicht das objective Bewußtsein ist, sondern das Selbstbewußtsein, und hier namentlich in sofern der Mensch sich darin der Welt gegenübergestellt, und zu dem übrigen Sein in dem Verhältniß der Wechselwirkung steht.

2. Aus demselben Grunde kann auch hier nicht von der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt an sich und in Bezug auf den Begriff des endlichen Seins die Rede sein, sondern nur in Beziehung auf den Menschen. Würde dabei zugleich behauptet, daß es keine andere Vollkommenheit der Welt gebe, und diese also ganz teleologisch, das Wort in dem gewöhnlichen Sinne genommen, betrachtet: so bedürfte dies einer nähern Erklärung, damit der Schein vermieden würde, als ob der Mensch solle als der Mittelpunkt alles endlichen Seins dargestellt werden, in Beziehung auf welchen allein alles eine Vollkommenheit habe. Diese Erklärung würde auch nicht schwer zu geben sein, weil unter Voraussezung einer organischen Zusammensezung des Ganzen alles eben so gut für jeden ist, wie jeder für alles, mithin auch das entfernteste, wie

seine Einrichtung doch zusammenhängt mit der Gesammtheit seiner mittelbaren und unmittelbaren Verhältnisse, so auch nicht nur in Beziehung steht mit dem Menschen, sondern auch bei vollständiger Einsicht eben diese Beziehung der Ausdruck für die Eigenthümlichkeit seines Daseins werden könnte. Allein wir haben nicht nöthig, uns auf solche Erklärungen einzulassen, weil wir gar nicht eine erschöpfende Lehre über die Vollkommenheit der Welt aufzustellen haben, als welches eine kosmologische Aufgabe wäre; sondern der hier darzulegende Glaube soll nicht weiter gehn, als das Gebiet der religiösen Erregungen geht, in welches nur die Verhältnisse der Welt zu dem Menschen eingreifen. Indem wir aber auf den Gesammtgrund derselben zurükkgehn, so wird zugleich gesezt, daß keine noch bevorstehende weitere Entwikklung dieser Verhältnisse jemals etwas enthalten könne, was diesen Glauben aufhöbe. Was nun die Vollkommenheit des Menschen anbelangt, so wäre es nicht der Sache angemessen gewesen, hinzuzusezen, daß sie ebenfalls nur in Bezug auf die Welt zu verstehen sei. Vielmehr ist zunächst seine ursprüngliche Vollkommenheit in Beziehung auf Gott, d. h. auf das Gesezsein des Gottesbewußtseins in ihm gemeint, und seine Anlagen in Beziehung auf die Welt gehören nur hieher, sofern auch sie das Gottesbewußtsein erwekken. Die ganze Stellung des Sazes aber schließt allerdings dieses in sich, daß alle jene Anlagen, vermöge deren der Mensch dieser bestimmte Bestandtheil der Welt ist, mit hieher gehören; welcher Saz ein wichtiger Kanon wird in dem Gebiet der christlichen Sittenlehre, um eine Menge von Mißverständnissen zu beseitigen.

3. Hieraus wird schon ohne weiteres erhellen, wie natürlich es ist, daß die Lehre von der eigenthümlichen ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen viel reichlicher dogmatisch bearbeitet ist, als die von der Vollkommenheit der Welt in Bezug auf den Menschen. Wenn aber leztere ganz fehlt, so kann dies nicht nur der ersteren gewiß nicht zum Vortheil gereichen, sondern auch die unter dem Titel von der göttlichen Vorsehung oder wie sonst vorkommende Behandlung der gewordenen Vollkommenheit wird dann nicht selten verfehlt, weil ein richtiger Begriff von der ursprünglichen Vollkommenheit nicht ist zu Grunde gelegt worden. Billig aber geht das minder dringende und daher auch minder auszuführende dem wichtigeren und zusammengesezteren als Einleitung voran.

Erstes Lehrstük.

Von der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt.

§. 59. Jeder Moment in welchem wir uns dem uns äußerlich gegebenen Sein gegenüberstellen enthält theils die Voraussezung, daß die Welt dem menschlichen Geist eine Fülle von Reizmitteln darbiete zur Entwikklung der Zustände, an denen sich das Gottesbewußtsein verwirklichen kann, theils die, daß sie sich in mannigfaltigen Abstufungen von ihm behandeln lasse, um ihm als Organ und als Darstellungsmittel zu dienen.

1. Schon oben[1] ist vorausgesezt, daß sich das Gottesbewußtsein an allen Zuständen des Bewußtseins entwikkeln kann, welche die thierische Verworrenheit überwunden haben, so daß der Gegensaz zwischen dem Selbst und dem diesem gegebenen Sein so wie zwischen dem gegenständlichen Bewußtsein und dem Selbstbewußtsein sich darin ausspricht, indem nämlich beide Glieder einander gleichzeitig gegenübertreten. Dasselbe gilt auch von dem Gegensaz zwischen dem leidentlichen und thätigen; aber wenn gleich auf unserm Gebiet wegen des teleologischen Charakters der christlichen Frömmigkeit[2] mit dem leidentlichen nur in seiner Beziehung auf das selbstthätige sich das Gottesbewußtsein einigen kann: so ist doch zur klaren Scheidung der selbstthätigen Momente das Dazwischentreten des leidentlichen nothwendig, weil nur in dem succesiven Gegensaz geschiedener Momente die Klarheit des Bewußtseins wurzelt. Leidentliche Zustände aber können nur werden durch einwirkendes Sein; und die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt in Bezug auf den Menschen besteht sonach darin zunächst, daß in ihr die Erregung leidentlicher Zustände aus welchen thätige werden sollen, und solche Zustände nennen wir Reize, zeitlich begründet sei, oder daß sie die Empfänglichkeit des Menschen zur Aufregung und Bestimmung seiner Selbstthätigkeit zureichend bestimmen. Fassen wir nun zunächst den Menschen völlig innerlich auf, als Selbstthätiges in welchem Gottesbewußtsein möglich ist das heißt, als Geist: so gehört seine leibliche Seite, die nicht dieses selbst ist, ursprünglich diesem Weltkörper an, in welchen der

[1] S. §. 5, 3. [2] S. §. 9, 1. u. §. 11.

Geist tritt, und wird erst allmählig, so wie hernach mittelbar durch sie auch alles andere allmählig, Organ und Darstellungsmittel des Geistes, früher aber und zunächst vermittelt sie die reizenden Einwirkungen der Welt auf den Geist. Sonach läßt sich diese ganze Seite der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt darin zusammenfassen, daß in ihr lebendig zusammenhängend mit allem übrigen für den Geist eine Organisation wie die menschliche gesezt ist, welche ihm alles übrige Sein zuleitet. — Wie nun aber die Klarheit des Bewußtseins auch bedingt ist durch die entgegensezende Unterscheidung des Selbstbewußtseins und des gegenständlichen, wozu wesentlich gehört, daß auch verschiedenartige Einwirkungen auf dasselbe können bezogen, und dieses dadurch von jeder einzelnen Einwirkung unabhängig als Ein Seiendes kann bestimmt werden, wovon wiederum alle Erfahrung und zulezt auch alle Wissenschaft abhängt, welche leztere uns jedoch hier nur um der ersten willen interessirt: so können wir diese Seite der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt zusammenfassen unter dem Begriff ihrer Erkennbarkeit. Beides gehört wesentlich zusammen; denn ohne eine Organisation wie die unsrige wäre kein Zusammenhang zwischen dem endlichen Geist und dem leiblichen Sein, wie zweckmäßig dafür auch dieses geordnet sein möchte, und ohne eine solche geordnete Scheidung des Seins wäre die menschliche Organisation eine erfolglose Erscheinung. So ist denn beides zusammen Eines, nur ist die Erkennbarkeit des Seins die ideale, das naturgemäße Bestehen der menschlichen Organisation aber die reale Seite der sich unmittelbar auf die menschliche Empfänglichkeit beziehenden ursprünglichen Vollkommenheit der Welt.

2. Dieselbige Reihe ist nun aber auch rükkwärts anzulegen. Denn wenn alle Selbstthätigkeit des Menschen bedingt wäre durch die Einwirkungen der Welt: so wäre sie nur Reaction, und alles auch partielle Freiheitsgefühl wäre nur Täuschung. Ist aber wenigstens die Empfänglichkeit eine lebendige und eigenthümliche, so daß dieselbe Einwirkung nicht in Allen dasselbe wird, oder noch mehr, wenn eine ursprüngliche von der Einwirkung unabhängige Selbstthätigkeit dem Geiste beigelegt wird, welche nicht bloß immanent sein soll in der einzelnen geistigen Persönlichkeit, und darauf möchte doch alles dem Menschen so wesentliche Gattungsbewußtsein beruhen: so gehört zur Vollkommenheit der Welt auch eine an und für sich betrachtet unbeschränkte Empfänglichkeit derselben für die Einwirkungen der geistigen

Selbstthätigkeit des Menschen. Diese Empfänglichkeit muß natürlich bei der menschlichen Organisation, sofern diese als Bestandtheil der Welt betrachtet werden kann, beginnen, von dieser aus aber sich immer weiter verbreiten, bis auf solche Bestandtheile der Welt, auf welche keine andere Einwirkung stattfindet, als daß sie erkannt werden, welches uns an die Grenze des vorigen Stükkes bringt. Wenn wir nun diese Empfänglichkeit der Welt unter den beiden Ausdrükken Organ und Darstellungsmittel zusammenfassen: so soll damit keineswegs eine Theilung bezeichnet werden, als ob einiges nur das eine sein könnte und anderes das andere; vielmehr ist gleich die Organisation selbst beides, das unmittelbarste Organ und das unmittelbarste Darstellungsmittel, und so wird jedes auch immer das andere, wenn es das eine ist. Wol aber sind dies beides die Beziehungen, durch welche das die selbstthätigen Zustände begleitende Selbstbewußtsein ein Erregungsmittel wird für das Gottesbewußtsein. Denn nur in Verbindung mit seinen Organen stellt der Mensch die Herrschaft über die Welt[1] dar, die ihm nur als in der göttlichen Allmacht begründet zum Bewußtsein kommen kann, und nur indem die einfache Geistesthätigkeit in räumlicher und zeitlicher Vermittlung dargestellt wird, erwekkt sie als Ebenbild derselben[2] das Bewußtsein der göttlichen Urfächlichkeit.

3. Daß diese beiden Hauptmomente der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt wesentlich zusammengehören, leuchtet von selbst ein. Denn das erste wäre nur eine Unvollkommenheit, nämlich eine erfolglose Anlage, ohne das lezte, die Erkennbarkeit der Welt etwas leeres, wenn sie nicht auch selbst die Darstellung ihres Erkanntseins aufnähme, und die menschliche Organisation würde sich unter die unvollkommneren, gesezt auch sie schlösse das innere Leben des Geistes in sich, als ihres gleichen verlieren, wenn nicht von ihr aus eine neue Potenz des Organisirens begönne, in welche alles andere mit kann aufgenommen werden. Aber auch die Empfänglichkeit des übrigen Seins für die Einwirkungen des Geistes wäre etwas leeres, wenn dieser nicht aus ihr könnte angefüllt werden. Wogegen nun auch beide zusammen die Beziehungen der Welt zu dem Geist als dem Siz des Gottesbewußtseins vollständig umfassen, indem für die Entwikklung dieses Bewußtseins der menschliche Geist an dem ihm gegebenen Sein

[1] Gen. 1, 28. [2] Ebend. V. 26.

nichts anders als dieses haben kann. Und zwar hat er in dieser Beziehung an den durch Einwirkungen des Seins entstehenden leidentlichen Zuständen an und für sich betrachtet vollkommen dasselbe ob sie als Lebensmomente angenehm oder unangenehm erhebend oder niederdrükkend sind, und dasselbe gilt auch von den erworbenen Organen und aufgesammelten Darstellungsmitteln, insofern auch sie als äußeres Sein so oder so auf den Menschen zurükkwirken und leidentliche Zustände erregen können, indem dadurch weder das Verhältniß beider zur Selbstthätigkeit des Menschen überhaupt geändert wird, noch auch das Gottesbewußtsein an und für sich durch das unangenehme schwerer erregt wird als durch das angenehme.

Zusaz. Von dem hier aufgestellten Saz ist zu unterscheiden auf der einen Seite die Lehre welche bekannt ist unter dem Titel der Lehre von der besten Welt, auf der andern Seite die Behauptung von einer Vollkommenheit der Welt, welche zwar auch die ursprüngliche genannt wird aber nicht in demselben Sinn, sondern so daß sie vor der gegenwärtigen Beschaffenheit einen Zeitraum ausgefüllt haben soll, hernach aber sich in die gegenwärtige unvollkommene umgewandelt hat.

Die Lehre von der besten Welt hat ursprünglich, zumal seit Leibniz, ihren Ort in der sogenannten natürlichen oder rationellen Theologie, und ist also nicht als eine Aussage über ein frommes Bewußtsein entstanden, sondern ein Erzeugniß der Speculation. Daher könnte auch hier gar nicht von ihr die Rede sein, wenn nicht manche Gottesgelehrte[1] sie in derselben Form auch in die christliche Glaubenslehre herübergenommen hätten. Diese Lehre aber hat es nicht nur mit dem zu thun, was der Zeiterfüllung zum Grunde liegt, sondern mit der Zeiterfüllung selbst, in welcher das geschichtliche, die Wirksamkeit des menschlichen Geistes, von dem natürlichen, der Wirksamkeit der physischen Kräfte, nicht getrennt werden kann, und sie behauptet daß ohnerachtet aller Nebel und Unvollkommenheiten doch eine größere Summe von Sein und Wohlsein nicht wäre zu erzielen gewesen. Unsere beiden Lehrstükke schließen freilich ebenfalls die Behauptung in sich, daß da der ganze Zeitverlauf nur eine ununterbrochene Wirksamkeit der gesammten ursprünglichen Vollkommenheit sein kann, das endliche Ergebniß eine schlechthinige Befriedigung

[1] S. u. a. Michaelis Th. dogm. §. 55.

sein muß, und eben so jeder Moment im ganzen betrachtet befriedigend als Annäherung. Allein die Behauptung, wie sie nur von dem frommen Bewußtsein ausgeht, begehrt nicht eben so in die speculative Theologie hineingetragen zu sein, wie man jene in die christliche Glaubenslehre aufgenommen hat. Für diese aber müssen wir dabei stehn bleiben, daß die Welt gut ist, und können von der Formel, daß sie die beste sei, keinen Gebrauch machen, und zwar, weil jenes weit mehr besagt als dieses.[1] Der leztere Ausdrukk nämlich bezieht sich nicht nur auf die von uns schon verworfene Vorstellung von mehreren Welten, welche ursprünglich gleich möglich gewesen wären wie die wirklich gewordene, sondern auch will er den gesammten Zeitverlauf in der wirklichen Welt darstellen als das Ergebniß der ebenfalls verworfenen mittleren Erkenntniß, so daß die gesammte hervorbringende Thätigkeit Gottes als eine kritische folglich secundäre vorausgesezt wird.

Die andere Behauptung findet sich in den Ueberlieferungen der meisten Völker als Sage von einem vor der eigentlichen Geschichte abgelaufenen goldenen Zeitalter. Das wesentliche davon ist immer dieses, daß die Welt so beschaffen gewesen, dem Menschen ohne Vermittlung einer entwikkelten Selbstthätigkeit Befriedigung zu gewähren. Aehnliches nun — nur daß hier noch dieses hinzukommt, daß die Menschen, wenn jener Zustand gedauert hätte auch nicht würden gestorben sein — hat man auch in die kurzen alttestamentischen Andeutungen von dem paradiesischen Leben[2] hineingelegt, welche indeß kein Zeitalter sondern nur einen verhältnißmäßig kurzen Zeitraum in dem Leben der ersten Menschen darstellen. Zunächst also wäre hier der seit langer Zeit schon schwebende Streit über die Auslegung zu schlichten, ob dort wirklich eine Geschichte soll erzählt werden und mithin von einer Zeiterfüllung die Rede sein oder nicht. Fände sich nun ersteres, so würde die Sache als eine geschichtliche Aussage gar nicht hieher gehören, außer insofern einer solchen Zeiterfüllung entweder eine andere ursprüngliche Vollkommenheit zum Grunde gelegen, diese aber sich in die eben beschriebene verwandelt habe, von welcher aus eine solche Zeiterfüllung nicht mehr möglich sei, oder jener Geschichte habe die hier beschriebene ursprüngliche Vollkommenheit zum Grunde gelegen, aber eben diese liege jezt nicht mehr zum Grunde. Lezteres ist nirgend behauptet worden und würde sich von

[1] Vgl. §. 54, 2. [2] Gen. 2, 8. flgd.

selbst dadurch widerlegen, daß der geschichtliche Verlauf überall nur Functionen der oben beschriebenen ursprünglichen Vollkommenheit darstellt. Die erstere Behauptung aber muß hier erwogen werden. Sezt diese nun nothwendig voraus, daß die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt sich nicht gleich geblieben: so fehlt es dann schon an Einheit der gesammten Welteinrichtung, wie diese sich auf die Schöpfung und wie sie sich auf die Stätigkeit der göttlichen Erhaltung bezieht. Außer diesem unläugbaren Grundfehler aber folgt ferner, daß Gott jene anfängliche Einrichtung gebilligt hätte auch in Beziehung auf den Theil, welcher der Verschlimmerung fähig war und dieselbe auch erfahren sollte. Ueberdies aber scheint es widersprechend, daß diejenigen Grundverhältnisse, unter welchen doch der Erlöser bestimmt war in die Welt zu treten und das unüberwindliche Reich Gottes zu gründen, minder vollkommen sein sollten, als diejenigen unter welchen der erste Mensch in die Welt trat, da doch unter jenen weit größeres zu Stande kommen sollte als unter diesen. Prüfen wir nun jene anfängliche Einrichtung, so finden wir sie in Widerspruch mit dem göttlichen Auftrag an die Menschen; denn zur Herrschaft über die Erde konnte der Mensch nur gelangen mittelst der Entwikklung seiner Kräfte, und die Beschaffenheit der Welt, welche diese veranlaßte und zugleich die Empfänglichkeit für die Einwirkung der entwikkelten Kräfte in sich schließt, muß jenem göttlichen Befehl gleichzeitig gewesen sein. Ist endlich Geschichte unzertrennlich von Bildung der Welt durch den Menschen: so enthält doch jene Erzählung in diesem Sinn nur vorgeschichtliches, und ihr eigentlicher Inhalt ist nur der, daß eine Zulänglichkeit der Natur für das Bestehen der menschlichen Organisation aller Entwikklung der Kräfte voranging, und daß die auf unserm Erdball so bedeutenden nachtheiligen Differenzen in dieser Zulänglichkeit erst mit der Verbreitung und weiteren Entwikklung des Menschen sich enthüllen konnten. Und wenn man auch aus der Erzählung vielleicht schließen könnte, daß es damals keine feindseligen Verhältnisse im Thierreich gegeben habe,[1] und überhaupt nichts schädliches oder unbrauchbares für den Menschen:[2] so folgt keineswegs, daß dies auch außerhalb des Raumes, in dem sich die Menschen ursprüng-

[1] Genes. 2, 19. enthält hiezu sehr wenig.

[2] Ebend. V. 16. wenn nämlich der Baum V. 17. nicht an und für sich verderblich war.

lich befanden, gegolten habe, noch auch, daß dieser Raum seine eigenthümlichen Vorzüge verloren habe. — Ergäbe sich hingegen aus der hermeneutischen Untersuchung, daß hier keine wirkliche Geschichte habe erzählt werden sollen und wäre die Erzählung daher irgendwie als Dichtung anzusehen: so würde sie hieher gehören, sofern sie entweder unmittelbare Aussagen des frommen Selbstbewußtseins enthielte, oder durch solche veranlaßt wäre. Was sie nun über die Entstehung der Sünde aussagt, das gehört nicht hieher. Auch die Beziehung zwischen Sünde und Uebel und Sünde und Tod, von welcher sie offenbar ausgeht, ist an und für sich hier nicht zu untersuchen, sondern nur hinsichtlich der oben aufgestellten Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt folgendes zu bemerken. Wenn wir auch schlechthin annehmen wollten, daß es ohne Sünde weder Uebel noch Tod würde gegeben haben: so würde daraus noch keineswegs folgen, daß die Erde ursprünglich auf einen fortdauernden Zustand ohne Sünde müsse eingerichtet gewesen sein; vielmehr können dem ohnerachtet Uebel und Tod vorher bestimmt gewesen sein, so gewiß als Gott die Sünde vorher gewußt. Nehmen wir nun noch dazu, daß wenn wir das allmählige Abnehmen der organischen Kräfte, die Möglichkeit, daß der Organismus durch äußere Naturpotenzen gestört werde, und das Verschwinden durch den Tod hinwegdenken, wir nicht mehr Wesen unserer Art gedacht haben, und die eigentlich menschliche Geschichte doch erst da anfangen würde, wo dieses alles gesezt ist; ferner daß die durch die Sterblichkeit bedingte Sorge für die Erhaltung des Lebens und die Abwendung aller Störungen desselben zu den mächtigsten Entwikklungsmotiven gehört, mithin bei der Sterblichkeit und den damit zusammenhängenden Uebeln mehr menschliche Thätigkeiten auf Veranlassung unseres Verhältnisses zur Außenwelt entwikkelt werden als ohne dieselbe erwartet werden könnte, und vorausgesezt, daß die Gesammtheit des menschlichen Lebens eher zu als abnimmt, durch den Tod der Einzelnen weder die Empfänglichkeit der Welt für die Herrschaft des Menschen vermindert, noch sie in der Entwikklung der ganzen Fülle ihrer Reizmittel gehemmt wird; endlich auch, daß die fortdauernde Sündlosigkeit weit stärker und glänzender würde hervorgetreten sein, wenn der Mensch unaufgehalten in der Entwikklung und dem Gebrauch seiner Kräfte das Uebel ertrug, und durch die Verbindung des Gottesbewußtseins mit der Liebe zum Geschlecht die Anhänglichkeit an das eigne Leben besiegte und sich den Tod gefallen ließ: so bleibt wol

keine Ursache übrig zu zweifeln, daß die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt in Beziehungen auf den Menschen schon anfänglich keine andere als die hier beschriebene gewesen sei, und daß weder die Erzählung der alttestamentischen,[1] noch die hieher gehörigen Andeutungen in den neutestamentischen Schriften[2] uns nöthigen anzunehmen, daß der Mensch unsterblich erschaffen war, und daß mit seiner Natur auch die ganze Einrichtung des Erdballs in Beziehung auf ihn sei geändert worden.

Zweites Lehrstükk.

Von der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen.

§. 60. Die Richtung auf das Gottesbewußtsein schließt als innerer Trieb das Bewußtsein des Vermögens in sich mittelst des menschlichen Organismus zu denjenigen Zuständen des Selbstbewußtseins zu gelangen, an welchen sich das Gottesbewußtsein verwirklichen kann; und der davon unzertrennliche Trieb, das Gottesbewußtsein zu äußern, schließt eben so den Zusammenhang des Gattungsbewußtseins mit dem persönlichen Selbstbewußtsein in sich, und beides zusammen ist die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen.

1. Wenn das Gottesbewußtsein in der Form des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls[3] nur wirklich werden kann im Zusammenhang mit einer sinnlichen Bestimmtheit des Selbstbewußtseins: so wäre die Richtung darauf etwas völlig leeres, wenn die Bedingung dazu in dem menschlichen Leben nicht hervorzurufen wäre; und wir würden sie uns eben so wenig als etwas wirkliches denken können, wie wir sie bei den Thieren voraussezen, weil der verworrene Zustand des Bewußtseins die Bedingungen nicht gewährt, unter denen allein jenes Gefühl hervortreten könnte. Nun aber besteht die Frömmigkeit eben darin, daß wir uns dieser Richtung als

[1] Gen. 2, 17.

[2] Röm. 5, 12. auf Gen. 2, 17. gegründet, schließt eben so wenig aus, daß Adam sterblich kann erschaffen gewesen sein; und 1. Kor. 15, 56. führt eben darauf, daß der Tod an und für sich schon vor der Sünde bestand.

[3] Vgl. §. 5, 1—3.

eines lebendigen Impulses bewußt sind; ein solcher aber kann immer nur aus der inneren Wahrheit des Wesens hervorgehn welches er eben mit constituirt. Daher rechnen wir nun, so gewiß wir fromm sind, den ganzen Umkreis von Zuständen, mit denen das Gottesbewußtsein sich einigen kann, zu dieser Wahrheit. Und wie es eine schlechthinige Unvollkommenheit der menschlichen Natur wäre, nämlich ein gänzlicher Mangel an innerer Zusammenstimmung, wenn die Richtung zwar angelegt wäre, aber nicht hervortreten könnte: so gehört eben dieses wesentlich zur ursprünglichen Vollkommenheit der Natur, daß jene die Erscheinung des Gottesbewußtseins bedingenden Zustände von dem Punkte an, wo die geistigen Functionen entwikkelt sind, das ganze klare und wache Leben des Menschen erfüllen können. Und wie wir es als den unvollkommenen Zustand der Frömmigkeit in dem Einzelnen ansehn, wenn viele Momente klaren sinnlich bestimmten Selbstbewußtseins vorkommen, ohne daß sich das Gottesbewußtsein mit ihnen verbindet: so rechnen wir es ebenfalls zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, daß in unserm klaren und wachen Leben eine Stätigkeit des Gottesbewußtseins an und für sich betrachtet möglich ist; wie wir es auch im Gegentheil als eine wesentliche Unvollkommenheit empfinden müßten, wenn das Hervortreten des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, ohnerachtet es kein theilweisiges Abhängigkeits- oder Freiheitsgefühl aufhebt, doch schon an und für sich nur auf einzelne zerstreute Momente beschränkt wäre. — Da übrigens das Gottesbewußtsein sich einigt nicht nur mit denjenigen sinnlichen Erregungen des Selbstbewußtseins, welche unmittelbar aus Welteindrükken entstehende Lebensförderungen oder Hemmungen aussagen, sondern auch mit denen, welche die erkennenden Thätigkeiten begleiten, endlich auch mit denen, welche mit jeder Art von Wirksamkeit nach außen in Zusammenhang stehen: so gehören auch alle diese geistigen Lebensfunctionen und die darauf Bezug habende Einrichtung des Organismus mit zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, wenngleich nur sofern die Forderung, welche wir für das Gottesbewußtsein aufstellen, durch sie bedingt wird, und so daß jenem selbst immer die erste Stelle zukommt. Zuvörderst also die physische Grundbedingung des geistigen Lebens, daß nämlich der Geist, im menschlichen Leibe zur Seele geworden, nun auch in die übrige Welt auf das mannigfaltigste einwirkt und sein Dasein geltend macht, wie denn auch die andern lebendigen Kräfte

ihr Dasein ihm geltend machen, so daß das allgemeine Lebensgefühl sich als Bewußtsein der Wechselwirkung gestaltet, in welcher Hinsicht dann zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen wesentlich auch dieses gehört, daß die entgegengesezten Lebensmomente, Hemmungen nämlich und Förderungen, sich zur Erregung des Gottesbewußtseins gleichmäßig verhalten. Demnächst nun die intellectuelle Grundbedingung, daß nämlich der Geist vermag vermittelst der Sinneseindrükke das sein Wesen mit constituirende Wissen um das Sein, und um das was wir selbst durch unsere Thätigkeit in und aus demselben hervorbringen können, in den mannigfaltigsten Abstufungen allgemeiner und besonderer Vorstellungen zum wirklichen Bewußtsein auszuprägen, und daß er dadurch zu dem begleitenden Bewußtsein eines Naturzusammenhanges gelangt, an welchem sich das Gottesbewußtsein entwikkelt. Auf der Zusammenstimmung dieser Vorstellungen und Urtheile mit dem Wesen und den Verhältnissen der Dinge beruht alles mehr als instinctartige Einwirken des Menschen auf die äußere Natur, mithin auch der Zusammenhang zwischen der Erkenntniß und dem thätigen Leben. Verbindet sich aber auf diesem Gebiet das Gottesbewußtsein vornehmlich und am ursprünglichsten mit der Vorstellung vom Naturzusammenhang: so ist auch das Hervorgerufenwerden des Gottesbewußtseins gar nicht dadurch gefährdet, wenn einzelne Vorstellungen nicht mit dem Wesen des darzustellenden Gegenstandes übereinstimmen; wie denn in unserm Vorstellen die allseitige Verbundenheit alles Seins nicht nachgebildet würde, wenn wir nicht voraussezten, daß, so lange noch nicht alles Sein in unserm Denken abgebildet ist, auch jedem Denkact noch irrthümliches beigemischt bleibt.

2. Was nun den Trieb das Gottesbewußtsein zu äußern betrifft: so ist freilich kein Inneres, das nicht auch ein Aeußeres würde, und so giebt es auch Aeußerungen des Gottesbewußtseins, in welchen sich unmittelbar keine Beziehung auf das Gattungsbewußtsein nachweisen lassen dürfte. Hier aber ist die Rede von denjenigen Aeußerungen, welche auf die Gemeinschaft abzwekken, und einer jeden solchen zum Grunde liegen. Ist also nun die Gemeinschaft, ohne welche uns auch keine lebendige und kräftige Frömmigkeit gegeben ist, durch jene Aeußerungen bedingt: so ist sie es auch durch die innige Vereinigung des Gattungsbewußtseins mit dem persönlichen Selbstbewußtsein, welche wie sie im allgemeinen alle Anerkennung Anderer als gleichartiger Wesen vermittelt, so auch

allein die Voraussezung erregt und im Ganzen erhält, daß mit und aus dem Aeußeren auch das Innere werde erkannt und aufgenommen werden; und wir rechnen daher billig beides in dieser Zusamengehörigkeit zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen. Dieses Mitenthaltensein des Gattungsbewußtseins in dem persönlichen Selbstbewußtsein und die damit zusammenhängende Mittheilbarkeit des innern durch das äußere ist die gesellige Grundbedingung, indem jede menschliche Gemeinschaft nur auf ihr beruht, und sie gehört auch in diesem weiteren Umfang hieher, weil auch in jeder andern Gemeinschaft, ihr Gegenstand sei welcher er wolle, die Handlungen des Menschen, weil von einer sinnlichen Erregtheit des Selbstbewußtseins begleitet, zugleich auch eine Mittheilung seines Gottesbewußtseins enthalten können. Aber noch mehr, die frei bewegliche Aeußerlichkeit des Menschen muß in ihrem ganzen Umfange, wenn auch nicht jedes Einzelnen für sich allein sondern nur in Verbindung mit Anderen, dieser mittheilenden Aeußerung des Gottesbewußtseins dienen können, weil es sonst sinnlich bewegtes Selbstbewußtsein geben müßte, mit welchem das Gottesbewußtsein sich zwar innerlich verbinden, nicht aber in der Verbindung mit demselben auch äußerlich heraustreten könnte, und sonach das Gebiet der Aeußerung und Mittheilung von vorne herein kleiner abgesteckt wäre, als das der innern Erregung, welche Ungleichheit eine ursprüngliche Unvollkommenheit würde genannt werden müssen.

3. Da nun in den Aufstellungen unseres Sazes alle Bedingnisse enthalten sind, sowol um das Gottesbewußtsein in jedem menschlichen Einzelwesen zur Stetigkeit zu fördern, als auch um es von Jedem auf die Andern nach Maßgabe der verschiedenen Abstufungen menschlicher Gemeinschaft zu übertragen, und zwar auch in der Vollkommenheit, wie es von dem Erlöser aus und durch ihn auf die Erlösten übertragen werden kann: so ist durch denselben auch der Forderung unseres Abschnittes genügt. Und in dem Wissen um die Elemente dieser ursprünglichen Vollkommenheit als in einem Jeden vorhanden rechtfertigt sich zugleich die ursprüngliche Forderung der Stetigkeit und Allgemeinheit des Gottesbewußtseins; und die menschliche Natur, wie sie sich vermittelst der Abstammung in einem jeden einzelnen Menschen als dieselbe wiederholt, erscheint zulänglich zu ihrer Erfüllung.[1] In-

[1] Omnes homines in primo homine sine vitio conditi. Ambros. de vocat. gent. I, 3.

dem wir aber beide Hauptpunkte als ein in sich selbst vollständiges auffassen mußten: so rechtfertigt sich dadurch aufs neue die überall auf Totalität ausgehende und nur unter dieser Bedingung mögliche wissenschaftliche Behandlung für das Gebiet des Gottesbewußtseins, und zwar sowol für die eigentliche Glaubenslehre, welche die Gesammtheit der frommen Erregungen auf gemeine Oerter zurükkzuführen hat, als auch für das der religiösen Sittenlehre, welcher obliegt diejenigen Handlungsweisen zu unterscheiden, welche von dem Einfluß des Gottesbewußtseins auf unsere Zwekkbegriffe zeugen, so wie auch für die praktische Theologie im allgemeinen, welche es mit der Bezeichnung und Sonderung der verschiedenen Formen der Gemeinschaft des Gottesbewußtseins zu thun hat. Und dies ist natürlich, da das ganze dogmatische Verfahren — wozu, wenngleich der Ausdrukk in etwas weiterem Sinne genommen werden muß als gewöhnlich, auch die zulezt angeführte Disciplin gehört — nur auf dem Glauben an dasjenige beruht, was wir hier als die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen dargelegt haben.

§. 61. Wie sich vermöge dieser ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur ein jedes vermittelst der Erzeugung ans Licht tretende menschliche Leben entwikkelt, das giebt die Fülle der Erfahrung im Gebiete des Glaubens: wie aber unter derselben Voraussezung die ersten Menschen sich entwikkelt haben, davon fehlt uns die Geschichte; und die darüber vorhandenen Andeutungen können keinen Glaubenssaz bilden in unserm Sinne des Wortes.

1. Die Grundverhältnisse des menschlichen Lebens so aufzufassen wie in der obigen Beschreibung der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen geschehen, so nämlich das alles auf das Gottesbewußtsein bezogen wird, das ist allerdings eine Sache des Glaubens; denn es hängt ganz ab von der den frommen Erregungen beiwohnenden Gewißheit, kraft deren allen andern Lebenszuständen nur vermöge ihres Antheils an jenen eine Gewißheit zukommt. Denken wir uns im Gegentheil in einem Menschen zwar auch fromme Erregungen, aber ohne begleitende Gewißheit so daß er sie eben so leicht für Täuschung halten kann als für Wahrheit: so wird er nicht zu der obigen Vorstellung von der ursprünglichen Vollkommenheit gelangen, sondern das Gottesbewußtsein

entweder nur andern Lebenselementen coordiniren, oder vielleicht gar zur ursprünglichen Vollkommenheit nur die Möglichkeit rechnen sich von demselben als einem Erzeugniß der menschlichen Unvollkommenheit wieder zu befreien; und so wird denn der Eine dasselbige als Hemmung erfahren, was der Andere als Förderung erfährt. Das thatsächliche nun in der menschlichen Entwikklung ist nirgends Sache des Glaubens sondern es ist die Geschichte, die Aussagen darüber seien sie nun allgemeine oder besondere sind nicht Glaubenssäze sondern geschichtliche Aussagen, auch wenn unmittelbar der Zustand des Gottesbewußtseins in einem Einzelnen oder einer Genossenschaft der Gegenstand derselben ist. Und hierin kann auch kein Unterschied sein zwischen den ersten Menschen und uns, sondern alles was wir von den wirklichen Zuständen und dem Entwikklungsgang der ersten Menschen wüßten, auch dieses mit eingeschlossen wie sich in ihnen ohne die erregende Kraft der Ueberlieferung die der Natur einwohnende Richtung auf das Gottesbewußtsein verwirklicht habe, dies alles wäre auf keine Weise Glaube sondern Geschichte, wenn wir nicht den Gebrauch jenes Wortes gänzlich ändern und etwa eine mit Ungewißheiten vermengte Geschichte wollen Glauben nennen. Sonst könnten jenes immer nur geschichtliche Kenntnisse sein, und durch geschichtliche Aussagen und Darstellungen erhalten und verbreitet werden. Daß wir aber auch unter ihren Zuständen nur diejenigen welche einen vergrößerten Werth des Gottesbewußtseins ausdrükken als Fortschreitung ansehen würden, das wäre allerdings eine Thatsache des Glaubens aber nur desselben Glaubens, welcher sich in dem obigen Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen ausspricht. Eigenthümliche Glaubenssäze über die ersten Menschen könnte es immer nur geben, sofern jene ihnen ausschließlich zukommende Art des Gewordenseins, und also auch zeitlich betrachtet des Seins, die Anwendung unseres Begriffs auf sie modificirte. Auch dann freilich würden wir immer dürfen dabei stehn bleiben, die Anwendbarkeit unseres Begriffs auf das Gebiet der Erzeugung zu beschränken, und würden, was bei ihnen an die Stelle zu sezen sei, dahin gestellt sein lassen können, ausgenommen sofern das daraus zwischen ihnen und uns entstehende Verhältniß auch unser Gottesbewußtsein in seiner Verbindung mit dem Gattungsbewußtsein anders gestaltete. Es fragt sich also, ob uns ihre Geschichte so mitgetheilt ist, daß wir zur Aufstellung solcher Säze genöthigt wären.

2. Nun aber ist offenbar, daß die alttestamentische Erzählung,[1] an die wir hier allein gewiesen sind, weit entfernt ist eine solche Geschichte aufzustellen. Denn wenn auch die Frage vollkommen bejahend entschieden wäre, ob überhaupt diese Erzählung geschichtlich gemeint ist: so sezen doch die einzelnen Punkte, welche sie darstellt, schon das meiste von dem voraus, was wir über die ersten Menschen vorzüglich erfahren möchten. Namentlich wird auf der einen Seite die Sprache und die durch sie bedingte Form des Bewußtseins, deren Aneignung bei den geborenen Menschen am sichersten beweist, daß der dem thierischen ähnliche Zustand der Verworrenheit schon im Verschwinden ist, hier überall schon vorausgesezt; und eben so erscheint das Gottesbewußtsein als schon vorhanden, und wir erfahren nichts von der Art wie es sich entwikkelt hat. Auch was von Gesprächführung Gottes mit dem Menschen erzählt wird, ist statt die Lösung der andern Aufgaben zu erleichtern nur eine neue und noch schwierigere. Denn wir erfahren gar nichts näheres von der Art, wie sich Gott den Menschen vernehmlich gemacht, ausgenommen daß ihm sehr deutlich leibliche Gestalt beigelegt wird. Nun aber ist es gleich unerklärlich, wie auf eine solche Erscheinung eine schon vorhandene Vorstellung von Gott habe als auf ihren Gegenstand übertragen werden können, oder wie auf Veranlassung einer solchen ein wahres Gottesbewußtsein habe entstehen können. Ja auch was die äußeren Verhältnisse betrifft, ist die Beschreibung des paradiesischen Zustandes wol eine negative Hülfe, insofern die Frage, wie der Mensch seinen Lebensunterhalt von Anfang an habe gewinnen können, keine besondere Schwierigkeit darbietet, aber eine Darstellung von der Art wie die Zeit ausgefüllt gewesen und von den Resultaten davon für die Erweiterung des gegenständlichen sowol als des Selbstbewußtseins wird gänzlich vermißt. Selbst was von dem Benennen der Thiere[2] gesagt wird läßt uns gänzlich ungewiß, ob und in wiefern die Bezeichnung schon auf das Verhältniß der Arten zu ihren Gattungen und der größeren Abtheilungen zu diesen Rükksicht genommen habe. Eben so unbestimmt ist das sittliche, denn sowol der unschuldige Mangel an Schaamhaftigkeit als der anfängliche Gehorsam gegen das göttliche Verbot läßt die verschiedensten Auffassungen zu. Da nun überdies auch gar kein

[1] Genes. 1, 26. flgd. u. 2, 7—3, 24.
[2] Genes. 2, 19.

Zeitmaaß angegeben ist: so fehlt es an allem was nöthig wäre um ein geschichtliches Bild zu gestalten; und man kann nur sagen, daß alles was uns von den ersten Menschen aus dem Zeitraum vor dem Fall berichtet wird, sich sehr wohl aus dem hier aufgestellten Begriff von der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen erklärt.

3. Will man diese Erzählung nicht als Geschichte ansehen, sondern nur als einen uralten Versuch, den Mangel an einer geschichtlichen Nachricht von den Anfängen des menschlichen Geschlechts zu ergänzen: so werden die einzelnen Angaben soviel innere Wahrheit für uns haben, als sie mit unserm aufgestellten Begriff übereinstimmen; alle Versuche aber, ein geschichtliches Bild von den ersten Anfängen des menschlichen Daseins zu gestalten, müssen nothwendig mißlingen, weil es uns, wie uns denn überhaupt kein absoluter Anfang gegeben ist, an aller Analogie fehlt, woran wir uns einen absoluten Anfang des vernünftigen Bewußtseins verständlich machen könnten. Auch von dem kindlichen Bewußtsein in dem ersten Lebensabschnitt haben wir keine anschauliche Vorstellung. Und doch kommt uns hiebei noch zu Statten, daß das Aufgehn des Bewußtseins aus der Bewußtlosigkeit zusammenfällt mit dem sich Losreissen und Absondern des Lebens aus der Gemeinschaft mit dem mütterlichen, und daß sogleich der umgebende schon entwikkelte Geist einwirkt auf den erst zur Besinnung kommenden; der erste Mensch hingegen ist grade nur zu beschreiben als derjenige bei dem dieses Mittel gänzlich fehlte. Die freilich jener Analogie am nächsten liegende, und so auch unserer Erfahrung von dem Zustande solcher menschlichen Gesellschaften, welche noch die meisten Entwikklungsstufen vor sich haben, angemessenste Formel, daß die ersten Menschen als gutartige erwachsene Kinder anzusehen seien,[1] gewährt keine anschauliche Vorstellung, weil wir uns die geistige Entwikklung nicht leichter rein von innen heraus denken können, als die des Kindes, und weil die leibliche Erhaltung des erwachsenen ersten Menschen von Anfang an Selbstthätigkeiten erforderte, die wir uns nur als durch Erinnerung, Verknüpfung und Wiederholung erworben denken können. Will man annehmen, der erste Mensch sei anfänglich mehr thierisch nur durch Instinkt geleitet worden: so ist der Uebergang aus diesem Zustand in den des Bewußtseins und der Besinnung, ohne die

[1] Vgl. u. a. de Wette Sittenlehre §. 38. und theol. Zeitschrift II. S. 84—88.

Hülfe eines schon bestehenden verständigen Lebens nicht zu begreifen, indem er der Anfang eines neuen mit dem vorigen gar nicht zusammenhängenden Daseins wäre. Dieser Schwierigkeit hat man abzuhelfen gesucht durch zwei Vorstellungen, zu denen die Veranlassung in der alttestamentischen Erzählung einigermaßen wenigstens gegeben ist. Das eine ist die auch in vielen Glaubenslehren einheimische Formel, daß dem Menschen die nöthigen Fertigkeiten schon seien anerschaffen worden, welches sich dann beliebig von dem zur Fristung des Lebens nothwendigen auch weiter und bis auf das eigentliche geistige Gebiet ausdehnen läßt. Allein dies heißt eigentlich nur, daß der erste Zustand des Menschen sich nicht anders denken läßt, als wie die späteren, welche durch frühere bedingt sind, gedacht werden, das heißt, daß ein schlechthin erster Zustand sich gar nicht denken läßt. Auch ist, wenn wir nicht auf den Instinkt zurükkgehen wollen, ein Bewußtsein dieser anerschaffenen Fertigkeiten nicht denkbar vor ihrer Anwendung, und wiederum in einem eigentlich menschlichen Zustand ohne Bewußtsein derselben kein Impuls, der sie in Bewegung sezen könnte. Gewiß aber verringern diejenigen Glaubenslehrer[1] die Schwierigkeit nicht, sondern kehren auf den ersten Punkt zurükk und beschreiben die Aufgabe mehr als sie sie lösen, welche einen wirklichen Zustand der ersten Menschen aufstellen wollen, dabei aber die persönlichen Vollkommenheiten, die sie ihnen beilegen, als bloße Vermögen beschreiben, und alles, was schon Uebung erfordern würde, davon ausschließen. Das andere Auskunftsmittel ist dieses, daß man sich denkt, was dem gebornen Menschen die Gemeinschaft mit den schon entwikkelten und erwachsenen gewährt, das sei den neugeschaffenen durch eine offenbarende und erziehende Gemeinschaft mit Gott oder den Engeln geleistet worden. Allein dieses führt uns näher betrachtet auf die eine oder andere Weise immer wieder auf das erste zurükk. Denn soll diese erziehende Offenbarung eine bloß innere Einwirkung gewesen sein: so wäre diese der Erschaffung sich unmittelbar anschließend von ihr nicht zu unterscheiden, und das eigentlich eigene Leben des Menschen finge nicht viel anders an als mit anerschaffenen Fertigkeiten. Soll hingegen die Gemeinschaft eine äußere durch menschliches Wort vermittelte sein: so kann dann freilich das erwachsene Kind, so umgeben, mit dem Sprechen auch denken lernen vermöge der anerschaffenen

[1] S. Reinhard Dogm. §. 70. 73.

menschlichen Vernunft; soll es aber auch zu bestimmten Handlungen, wie seine Erhaltung sie erfordert, in Bewegung gesezt werden: so mußten entweder jene höheren Wesen auch ein ganz menschliches Leben führen, damit der Nachahmungstrieb mitwirken konnte, oder der Verstand muß doch als schon entwikkelt vorausgesezt werden, um Lehre und Gebot, welches bildend wirken sollte, aufzufassen.

4. Wenn wir uns also von den ersten Entwikklungszuständen der ersten Menschen keine anschauliche Vorstellung zu machen wissen, wir mithin auch nichts angeben können, was uns nöthigte die Anwendbarkeit des aufgestellten Begriffs auf sie auf irgend eine besondere Weise zu modificiren: so ist auch keine Veranlassung, besondre Glaubenssäze aufzustellen, deren Gegenstand die ersten Menschen wären. Nur soviel folgt, daß wir die Gültigkeit unseres Begriffs nur zur Darstellung bringen können innerhalb des Zusammenseins früherer und späterer Geschlechter, da wo menschliches Dasein auf die uns gegebene Weise anfängt, und in seiner Entwikklung auf menschlicher Ueberlieferung ruht. In dieser Beziehung nun wird durch unsere Gewißheit über die dargestellte ursprüngliche Vollkommenheit der menschlichen Natur die Voraussezung begründet, daß auch die ersten Menschen, als ihr Einfluß auf ein zweites Geschlecht begann, auf irgend einem wenn auch für uns gar nicht näher bestimmbaren Punkt der Entwikklungslinie standen, mithin daß sie auch im Stande waren auf die Entwikklung des Gottesbewußtseins in dem folgenden Geschlecht zu wirken, das heißt, daß die sich mittheilende Frömmigkeit so alt ist als das sich fortpflanzende menschliche Geschlecht. Diese Voraussezung liegt in dem Bewußtsein, daß die Frömmigkeit ein allgemeines menschliches Lebenselement ist.

Wenn nun nach der Analogie mit der mosaischen Darstellung der Schöpfung, welche alle organische Wesen immer in ihrer Art[1] betrachtet, auch der dortige Ausdrukk des göttlichen Willens bei Erschaffung des Menschen[2] nicht auf die ersten Menschen in ihrer Besonderheit gehn kann, sondern nur sofern sie der erste Abdrukk der Menschengattung waren; und die Frage wird aufgestellt, ob die Bezeichnung „Ebenbild Gottes," wodurch doch ohnstreitig die Natur des Menschen in ihrem Vorzug vor den andern beschriebenen Geschöpfen dargestellt werden soll, dem von uns aufgestellten Begriff an-

[1] Genes. 1, 11. 21, 24. [2] Ebend. 1, 26.

gemessen sei: so kann diese Frage nur mit großer Vorsicht bejaht werden. Denn wenn wir auch die Lebendigkeit des Gottesbewußtseins als ein Sein Gottes in uns beschreiben können, welches ja weit mehr zu sein scheint als eine Aehnlichkeit mit Gott, so ist doch diese etwas anderes; und da jene Wirksamkeit des Gottesbewußtseins in uns nur gegeben ist im Zusammenhang mit unserm physischen und leiblichen Organismus, so würde, wenn man von der Aehnlichkeit oder dem Ebenbilde Gottes, so wie es ist und auch hier dargestellt worden ist, auf Gott selbst zurückschließen wollte, eines von beiden müssen angenommen werden, entweder daß sich die ganze Welt zu Gott verhielte wie unser Gesammtorganismus zu der höchsten geistigen Kraft in uns, wobei es aber schwer sein würde vorzustellen, wie Gott auch könne nicht Eins sein mit der Welt, oder daß auch in Gott etwas sei, was wenigstens unserm psychischen Organismus entspräche, den besonders auch die so genannten niederen Seelenkräfte mit constituiren, wodurch denn die Vorstellung von Gott eine starke und sie bedeutend verunreinigende Beimischung von Menschlichkeit bekäme, und Gott Eigenschaften müßten beigelegt werden, bei denen als göttlichen sich nichts denken läßt,[1] oder auch dem Menschen solche, die als menschliche nicht gedacht werden können.[2] Auch dies ist daher ein Beispiel wie wenig biblische Ausdrükke, zumal wenn sie nicht in einem rein didaktischen Zusammenhang vorkommen, ohne weiteres in die dogmatische Sprache aufzunehmen sind. Daher ist auch nicht zu verwundern, daß Viele unserer Theologen, indem sie das unmittelbar folgende als die eigentliche Erklärung jenes göttlichen Ausspruches ansehen, denselben mit den Socinianern mehr auf das bildende und beherrschende Verhältniß des Menschen zur äußern Natur bezogen haben als auf sein inneres Wesen selbst. — Andere Unbequemlichkeiten bietet der andere gewöhnliche Ausdrukk, ursprüngliche Gerechtigkeit, der aber nicht eben so schriftmäßig ist, dar. Nicht etwa nur deshalb weil Gerechtigkeit in dem gewöhnlichen Sinne sich nur auf ausgebreitetere gesellige Verhältnisse bezieht, wie ein erstes Menschenpaar sie noch gar nicht haben

[1] So Quenstedt Syst. theol. p. 843. rechnet zur ursprünglichen Vollkommenheit conformitas appetitus sensitivi cum Dei castitate.

[2] Ebend. p. 844. In corpore primi hominis eluxit imago Dei . . . per impassibilitatem.

konnte, und zwar vorzüglich auf das Gebiet des eigentlichen Rechts, welches sich von einem einfachen Familienzustand aus erst in späteren Generationen entwikkeln konnte; sondern vornehmlich weil wir dieses Wort unter den allgemeinen Begriff der Tugend zu stellen gewohnt sind, niemals aber ein fundamentaler Zustand sondern nur ein durch Selbstthätigkeit entstandener Tugend genannt wird. Hier aber ist von einem solchen zum Grunde liegenden oder anerschaffenen Zustande die Rede, von welchem erst eine Entwikklung anheben soll, welche Beziehung nehmen kann auf göttliche Forderungen; und die durch thätige Bezugnahme auf diese erlangte Angemessenheit zu denselben ist es, was die Schrift des alten Bundes so oft Gerechtigkeit nennt, so daß eine sehr unerwünschte Duplicität des Wortes entsteht. Diese würde nur zu leicht auf die Vorstellung von anerschaffenen Fertigkeiten hinführen, und dem wäre nur auszuweichen durch die bestimmteste Erklärung darüber, daß in dieser Zusammensezung das Wort Gerechtigkeit einen ganz andern Sinn habe, welchen wir allerdings auch zurükkführen können auf einen in dem gemeinen Leben einheimischen Gebrauch, da wir etwas gerecht nennen, was seiner Bestimmung angemessen ist. Denken wir nun an den göttlichen Rathschluß der Gesammtentwikklung des menschlichen Geschlechts vermittelst der Erlösung, und daß diese schon in der Idee der menschlichen Natur von Anbeginn, wenn gleich den Menschen selbst unbewußt, eingeschlossen lag: so werden es eben die in dem vorigen Saz aufgestellten Eigenschaften sein, worauf diese Angemessenheit derselben beruht.

5. Nach diesen Betrachtungen wird man es sehr natürlich finden, daß sowol unsere symbolischen Bücher, als auch im Gefolge derselben die späteren Glaubenslehrer im Gebrauch dieser Ausdrükke schwanken, bald mehr die ursprünglichen aller menschlichen Entwikklung zum Grunde liegenden Vorzüge der menschlichen Natur dadurch bezeichnend[1], bald wiederum mehr einen bestimmten vollkommnen Zustand des ersten Menschen,

[1] Mehr hierhin neigen sich Apolog. Conf. I. (p. 20. Ed. Lücke.) Justitia originalis habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona, notitiam Dei certiorem timorem Dei fiduciam Dei, aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi, wiewol auch dieses nicht ohne Verwirrung ist, — und Solid. decl. p. 643. In Adamo et Heva natura initio pura bona et sancta creata est.

und also Glaubenssäze über den ersten Menschen aufstellend,[1] wobei denn dieser Zustand bald mehr als anerschaffen, bald zum Theil als erworben gedacht werden kann. Verstehen wir nun die Stellen der ersten Art so, daß in der zweiten unter ihnen die Natur deshalb gut und heilig genannt werde, weil sich aus ihr die in der ersten aufgestellten Vollkommenheiten entwikkeln, wie auch die erste selbst dieselben als künftiges darstellt: so ergiebt sich, wie und wodurch dieses geschehen kann, aus unserm Saz. Denn auch die gleichmäßige Temperatur der leiblichen Functionen kann doch auf der einen Seite nur die nach allen Richtungen gleich leichte Herrschaft der Seele über dieselben bedeuten; auf der andern Seite gehört freilich dazu auch der nach allen Richtungen gleich hinreichende Widerstand, den der Organismus den äußern Einwirkungen entgegensezt, und sich dabei in sein ursprüngliches Verhältniß immer herstellt. Nur das leztre ist in unsern Formeln nicht bestimmt enthalten, weil davon nicht unmittelbar die Kraft des Gottesbewußtseins abhängt, vielmehr diese gegen günstige und ungünstige Verhältnisse des leiblichen Lebens zur äußeren Natur sich so indifferent zeigt, daß oft sogar behauptet worden ist, die Frömmigkeit gedeihe am besten bei Krankheit und Armuth. Ja diese Zulänglichkeit des Organismus und alles ausschließend zur Naturseite des Menschen gehörigen,[2] im Kampf gegen andere Naturpotenzen würde besser unter dem Titel von der Vollkommenheit der Welt in Beziehung auf den Menschen behandelt; aus demselben Grund aus welchem wir auch die Frage von der Sterblichkeit des Menschen nicht in der Form, ob sie mit seiner eignen Vollkommenheit streite, behandelt haben, sondern nur in der, ob die Vollkommenheit der Welt in Bezug auf den Menschen dadurch verringert werde. Was aber insbesondere den Ge-

[1] Hieher gehört Solid. decl. p. 460, sofern sie die Erbsünde nennt eine privatio concreatae in paradiso iustitiae originalis seu imaginis Dei, ad quam homo initio in veritate sanctitate atque iustitia creatus fuerat und Conf. belg. XIV. Credimus deum ex limo terrae hominem ad imaginem suam bonum scilicet iustum et sanctum creasse, qui proprio arbitrio suam voluntatem ad Dei voluntatem componere et conformem reddere posset. Weniger deutlich Conf. helv. Fuit homo ab initio a Deo conditus ad imaginem Dei in iustitia et sanctitate veritatis, bonus et rectus.

[2] Vgl. Luther zu Genes. 1. §. 187. „Zu dieser innern Vollkommenheit ist hienach auch gekommen des Leibes und aller Glieder schönste und trefflichste Kraft und Herrlichkeit."

Horsam der unteren Seelenkräfte gegen die oberen betrifft, der überall wesentlich mit zur ursprünglichen Gerechtigkeit gerechnet wird: so kann hier, wo wir von wirklichen Zuständen der ersten Menschen als Einzelner noch gänzlich absehen, nur in sofern die Rede davon sein, als den niederen Functionen eine Empfänglichkeit für Impulse der höheren einwohnt, welche nicht nur auf den Zustand der Ruhe dieser Functionen sich erstrekkt, sondern auch während ihres eigenthümlichen Lebensprozesses statt findet, und diese ist allerdings in unserm Saz mit ausgedrükkt, indem die Thätigkeiten, in welchen sich dieser Einfluß des Gottesbewußtseins äußert, alle Mittheilungen desselben bedingen. Wenn aber Augustin unter dem Ausdrukk Begierde[1] nur den eigenthümlichen Lebensprozeß jener Functionen versteht, und dennoch meint, sie könne nicht mit der ursprünglichen Gerechtigkeit zugleich gedacht werden: so möchte er wenigstens eben so sehr zu tadeln sein als die Pelagianer, wenn sie die Widersezlichkeit der niedern Vermögen gegen die höheren als den ursprünglichen menschlichen Zustand betrachten, und alle erworbene Vollkommenheit unter der Formel der Aufhebung dieser Widersezlichkeit zusammenfassen. Denn jene Meinung sezte auch einen ursprünglichen Widerspruch voraus zwischen dem Geist im Menschen und dem, was zu seinem thierischen Leben nothwendig ist. — Doch dies führt uns auf die andere Seite hinüber, nämlich die Darstellung der ursprünglichen Gerechtigkeit oder des göttlichen Ebenbildes als eines wirklichen Zustandes der ersten Menschen. Wenn nun in diesem Sinn unter dem Ausdrukk, daß der Mensch von Gott gut, gerecht und heilig erschaffen sei, nichts anders verstanden werden soll, als im Gegensaz gegen jene pelagianische Behauptung dies, daß der erste wirkliche Zustand des Menschen nicht könne die Sünde gewesen sein: so ist dem unbedingt beizustimmen. Denn wenn der Sünde doch Kenntniß und Anerkennung des göttlichen Willens vorangegangen sein muß: so sind ihr auch freie Handlungen vorangegangen, in denen keine Sünde gesezt war. Soll aber darunter verstanden werden eine wirkliche Macht, welche die höheren Vermögen über die niederen ausgeübt haben: so würde, je größer diese gesezt wird, auch wenn wir nicht die obige Augustinische

[1] Concupiscentia. Der Stellen, die hieher gehören, sind zu viele, um sie einzeln anzuführen, aber der Gebrauch des Wortes auch so schwankend, daß schwer möchte zu bestimmen sein, ob und in wiefern seine Behauptung die richtigen Grenzen überschreite.

Behauptung noch mit dazu nehmen, doch von diesem Punkt aus nur eine in demselben Verhältniß sich fortentwikkelnde Steigerung dieser Macht gedacht werden können. Dieses nun ist wahrscheinlich der eigentliche Grund, warum die römische Kirche den ursprünglichen Zustand der Sündlosigkeit der ersten Menschen lieber nicht aus der ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur, sondern aus einer außerordentlichen göttlichen Einwirkung[1] erklärt, wobei offenbar von der menschlichen Natur an und für sich betrachtet die pelagianische Vorstellung zum Grunde liegt. Es mag nicht ganz so nachtheilig sein in seinen Folgen, aber es verwirrt doch den Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit nicht minder, wenn von unsern Glaubenslehrern behauptet wird, die ersten Menschen wären in ihrem ursprünglichen Zustande des heiligen Geistes theilhaftig gewesen.[2] Sonach erscheint das Bestreben erfolglos, die ersten Zustände des ersten Menschen genauer zu bestimmen, wenn er entweder ganz dem angemessen gedacht werden soll, was sich uns in den späteren als fortschreitende Entwikklung der ursprünglichen Vollkommenheit zu erkennen giebt, oder ganz dem, was sich uns als Rükkschritt in der Entwikklung zeigt. Denn die Pelagianer, von der lezten Voraussezung ausgehend, erkaufen den zwiefachen Vortheil, daß sie keine ursprüngliche Vollkommenheit annehmen, welche verloren gegangen sei, und daß von dem Anfangspunkt aus, den sie annehmen, eine fortschreitende Entwikklung statt finden kann, mit dem doppelten Nachtheil, daß das Gute bei ihnen nicht das ursprüngliche ist, und daß in der Entwikklung desselben der Erlöser nur als ein einzelnes Glied erscheint. Die kirchliche Lehre hingegen erkauft den zwiefachen Vorzug, daß sie das Gute als das von Gott unmittelbar hervorgebrachte sezt, und daß, weil nach dem Verlust dieses Zustandes die Entwikklung abgebrochen und ein neuer Anfangspunkt unerläßlich wird, der Erlöser als Wendepunkt auftreten kann, mit dem zwiefachen Nachtheil, daß das in der Erscheinung schon wirklich gesezte Gute ohnerachtet der erhaltenden göttlichen Allmacht doch hat verloren gehen können, und daß die einzige Absicht, um derentwillen wir versucht sein können uns den ursprünglichen Zustand des ersten Menschen zu imaginiren, nämlich um für

[1] Frenum extraordinarium. S. Bellarmin. de gratia pr. hom. C. V.

[2] Melanchth. loc. p. 112. Adam et Eva erant electi, et tamen revera amiserunt spiritum sanctum in lapsu.

die genetische Vorstellung alles folgenden einen Anfangspunkt zu haben, doch nicht erreicht wird. Daher ist es wol zweckdienlicher, über die ersten Zustände der ersten Menschen nichts genaueres zu bestimmen, und nur die sich immer gleiche ursprüngliche Vollkommenheit der Natur aus dem höheren Selbstbewußtsein in seiner Allgemeinheit betrachtet zu entwikkeln. Soll aber in einer einzelnen menschlichen Erscheinung alles zusammengeschaut werden, was sich aus solcher ursprünglichen Vollkommenheit entwikkeln kann: so wird dieses nicht in Adam aufzusuchen sein, in dem es wieder verloren gegangen sein müßte, sondern in Christo, in welchem es Allen Gewinn gebracht hat.

Der
Glaubenslehre zweiter Theil.

Zweiter Theil.

Entwikklung der Thatsachen des frommen Selbstbewußtseins, wie sie durch den Gegensaz bestimmt sind.

Einleitung.

§. 62. **Das bisher beschriebene Gottesbewußtsein kommt als wirkliche Erfüllung eines Momentes nur vor unter der allgemeinen Form des Selbstbewußtseins, nämlich dem Gegensaz von Lust und Unlust.**

Anm. Vgl. §. 5.

1. Man kann sich die Richtung auf das Gottesbewußtsein vorstellen als ein stetiges Gesezwerden desselben, aber nur in dem Werth des unendlich kleinen; so daß der Uebergang von diesem zu einer bestimmten wahrnehmbaren Größe doch immer durch irgend eine andere Thatsache des Bewußtseins bedingt bleibt. Soll nun dieser Uebergang im Selbstbewußtsein abgelöst von der Form des Gegensazes vorkommen, also weder als Förderung noch als Hemmung des Gottesbewußtseins: so kann dies nur geschehen, wenn er stetig und gleichmäßig ist. Dies ist denkbar, sowol wenn von keiner Thatsache des Bewußtseins aus das Gottesbewußtsein sich merklich über jenes unendlich kleine erhebt, und dies wäre die stetige Zurükkdrängung, die stumpfsinnige Gleichmäßigkeit des Gottesbewußtseins in einem Dasein, in welchem alles lebhafte Hervortauchen über einen sehr niedrigen Lebensdurchschnitt nur auf Seiten der anderen Thatsachen des Bewußtseins wäre. Eine stetige

Gleichmäßigkeit des Gottesbewußtseins ist aber auch denkbar in einem Dasein, welches sich durch eine absolute Leichtigkeit auszeichnet, es von jeder anderweitigen Thatsache des Bewußtseins aus in absoluter Stärke hervorzurufen; und dies wäre die selige Gleichmäßigkeit einer stetigen Obergewalt des Gottesbewußtseins. Offenbar aber ist unser frommes Selbstbewußtsein nicht ein solches, in welchem kein Mehr und Minder gesezt wäre; sondern das unsrige schwankt zwischen jenen beiden Extremen, indem es die Ungleichheiten des zeitlichen Lebens theilt. Scheint nun dieses Mehr und Minder an und für sich mehr eine fließende Differenz zu sein als ein Gegensaz: so wird lezterer doch hervorgerufen durch die entgegengesezte Bewegung; denn die vom Minder zum Mehr deutet darauf, daß die Richtung auf das Gottesbewußtsein sich freier entwikkelt, und umgekehrt ist die vom Mehr zum Minder eine Hemmung, und deutet auf eine größere Gewalt anderer Impulse. — Beides aber, Lust und Unlust, ist auch auf diesem Gebiet keineswegs so von einander geschieden zu denken, daß streng genommen irgendwo oder irgendwann das eine wäre ohne das andere, weil es nämlich nirgend absolute Seligkeit giebt oder absolute Nullität des Gottesbewußtseins. Wird nun die bestimmende Kraft des Gottesbewußtseins als begrenzt empfunden: so ist auch Unlust mitgesezt, also selbst in der größten Lust. Erregt aber das Bewußtsein, daß diese Kraft gehemmt ist, Unlust: so wird doch das Gottesbewußtsein als eine solche Kraft gewollt, und ist mithin an und für sich ein Gegenstand der Lust.

2. Wenn aber unser Saz zugleich so verstanden werden soll, daß, was nun, unter welcher von beiden Formen des Gegensazes es auch sei, im wirklichen Bewußtsein hervortritt als Gottesbewußtsein, immer das bisher beschriebene ist, nämlich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, und daß keine Modification des Gottesbewußtseins nachzuweisen ist, an welcher dieses fehlen dürfe oder auch zu demselben etwas anderes hinzukäme als das, was sich auf den hier in Rede stehenden Gegensaz bezieht und ihn constituirt, und wir oben[1] gesagt haben, daß im christlichen frommen Bewußtsein — dasselbe gilt aber auch von jeder nach einer andern Glaubensweise ausgeprägten Frömmigkeit — das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl an und für sich nie einen frommen Moment allein erfülle: so erklärt sich beides durch einander dahin, daß

[1] §. 29

das in unserm ersten Theil beschriebene — zusammen genommen mit dem, was sich in andern Religionsformen anders daraus entwikkelt, daß nämlich so oft das einwohnende Gottesbewußtsein, wirklich hervortreten will, diese Function entweder gefördert erscheint oder gehemmt — auch den ganzen Umfang des Gottesbewußtseins constituirt, und daß der ganze Inhalt jedes irgendwo vorkommenden frommen Moments hieraus begriffen werden muß. Diese Behauptung findet vorzüglich deshalb Widerspruch, weil wir für die schlechthinige Abhängigkeit allen Unterschied aufgehoben haben zwischen der menschlichen Freiheit und den untergeordneten Formen des endlichen Seins,[1] doch aber das Gottesbewußtsein — wenn doch eigene Bejahung des göttlichen Willens und Liebe zu Gott auch zum Gottesbewußtsein gehören — einen Gehalt habe, der sich ausschließend auf die menschliche Freiheit bezieht und sie voraussezt, diese Elemente mithin aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl nicht abzuleiten seien, und eben so wenig auch aus diesem Gegensaz, wenn er sich anders lediglich auf jenes bezieht. Diesen Widerspruch nun allgemein zu beseitigen, und dadurch unsere Behauptung für alle wenn auch nur monotheistische Glaubensweisen zu bewähren, liegt außer unserm Geschäft. Ein gemeinschaftlicher Punkt aber für alle Glaubensweisen, sofern sie alle an diesem Gegensaz theilnehmen, ist hier noch aufgestellt. Nämlich die als Zielpunkt aufgestellte absolute Leichtigkeit der Entwikklung des Gottesbewußtseins von jeder gegebenen Erregung aus und in jedem Zustande ist die stetige Gemeinschaft mit Gott, jede Bewegung rükkwärts aber ist eine Abwendung von Gott. Kann nun vermöge der Anerkennung der Frömmigkeit als eines wesentlichen Lebenselementes nur die Gemeinschaft, nicht aber die Abwendung gewollt werden: so kann diese auch nur als die ursprüngliche Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen ins Bewußtsein aufgenommen werden; im Christenthum aber wird dieses am allgemeinsten und fruchtbarsten schon dadurch ausgedrükkt, daß die Erlösung als Werk und Veranstaltung Gottes gesezt wird, also auch der Glaube an dieselbe als die Zustimmung zu dem göttlichen Willen.

3. Wenn also alles, was sich in dem frommen Bewußtsein des Christen auf den Erlöser bezieht, nur zu dem eigenthümlich christlichen Ausdrukk des hier zur Sprache kommenden Gegensazes gehört, und wir schon oben bevorwortet haben,

[1] §. 49.

daß alle Säze, welche das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl abgesehen von diesem Gegensaz beschreiben, nicht Beschreibungen von dem Gesammtinhalt eines frommen Momentes sind, indem in einem jeden solchen jenes Gefühl nur als ein relatives Abgewendetsein von Gott oder Hingewendetsein zu ihm vorkommt: so werden wir ebenfalls behaupten müssen, daß alle Säze, welche nur den Zustand des einzelnen Lebens in Hinsicht auf diesen Gegensaz beschreiben, eben so wenig Beschreibungen von dem Gesammtinhalt eines frommen Momentes sind, indem in einem jeden solchen der beschriebene Zustand sich an dem Vorkommen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls manifestiren muß. In der Wirklichkeit des christlichen Lebens ist also beides immer in einander; kein allgemeines Gottesbewußtsein, ohne daß eine Beziehung auf Christum mitgesezt sei, aber auch kein Verhältniß zum Erlöser, welches nicht auf das allgemeine Gottesbewußtsein bezogen würde. Wenn die Säze des ersten Theils oft deshalb, weil das eigenthümlich christliche darin weniger unmittelbar hervortritt als ursprüngliche und allgemeingültige natürliche Theologie behandelt, und als solche von denen überschäzt werden, welche selbst von dem eigenthümlichen des Christenthums weniger durchdrungen sind; Andere hingegen jene Säze als solche, zu denen man auch außerhalb des Christenthums kommen könne, geringschäzen, und nur die Säze, welche eine Beziehung zum Erlöser ausdrükken, für eigenthümlich christliche wollen gelten lassen: so ist beides nicht richtig. Denn jene Säze sind keineswegs die Abspiegelung eines dürftigen nur so eben monotheistischen Gottesbewußtseins, sondern von demjenigen abstrahirt, welches sich durch die Gemeinschaft mit dem Erlöser entwikkelt hat. Und eben so sind alle Säze, welche eine Beziehung auf Christum ausdrükken, nur wahrhaft christliche Säze, insofern sie keinen andern Maaßstab für das Verhältniß zu dem Erlöser anerkennen, als wiefern die Stetigkeit jenes Gottesbewußtseins dadurch hervorgebracht wird; so daß ein Verhältniß zu Christo, durch welches das Gottesbewußtsein in den Hintergrund gestellt oder gleichsam antiquirt würde, indem das in dem Selbstbewußtsein mitgesezte nur Christus wäre, nicht auch Gott, zwar ein sehr inniges sein könnte, aber es würde streng genommen nicht in das Gebiet der Frömmigkeit gehören.

§. 63. Wenn wir nun im allgemeinen die Art, wie sich das Gottesbewußtsein an und mit dem erregten

Selbstbewußtsein gestaltet, nur auf die That des Einzelnen zurükführen können: so besteht das eigenthümliche der christlichen Frömmigkeit darin, daß wir uns dessen, was in unsern Zuständen Abwendung von Gott ist, als unserer ursprünglichen That bewußt sind, welche wir Sünde nennen, dessen aber was darin Gemeinschaft mit Gott ist, als auf einer Mittheilung des Erlösers beruhend, welche wir Gnade nennen.

1. Sezen wir eine ästhetische Glaubensweise,[1] so wird diese sowol Hemmungen als Fortentwikklungen auch des Gottesbewußtseins eben so gut wie alle anderen Veränderungen im Menschen auf leidentliche Zustände zurükführen, mithin so als Folge äußerer Einwirkungen darstellen, daß sie nur als Schikkungen erscheinen, die Begriffe Verdienst und Schuld aber in ihrem wahren Sinn keinen Plaz finden. Man kann daher sagen, daß der Streit über die Freiheit, wie er auf diesem Gebiet geführt zu werden pflegt, nichts anders ist als der Streit darüber, ob die leidentlichen Zustände den thätigen untergeordnet werden sollen oder umgekehrt, und daß die Freiheit in diesem Sinn die allgemeine Prämisse aller teleologischen Glaubensweisen ist, welche nur, indem sie von dem Uebergewicht der Selbstthätigkeit in dem Menschen ausgehen, in allen Hemmungen der Richtung auf das Gottesbewußtsein Schuld und in allen Fortschreitungen derselben Verdienst finden können. Nähere Bestimmungen über das Wie von beidem liegen aber nicht in dem gemeinsamen Charakter dieser Glaubensweisen; nur soviel erhellt von selbst, daß wenn beides, Hemmung des Triebes auf das Gottesbewußtsein und beschleunigte Entwikklung desselben, auf gleiche Weise That desselben Einzelnen sein, mithin entgegengesezes aus demselben Grunde erklärt werden soll, alsdann beides aufhören müßte, in Beziehung auf den Thäter entgegengesezt zu sein.

2. In der christlichen Frömmigkeit, wie sie hier beschrieben wird, haben wir diese Schwierigkeit nicht erst zu überwinden; die hier gegebene Beschreibung ist aber mit der oben[2] aufgestellten allgemeinen Erklärung ganz dasselbe. Denn ist das vorher gebunden gewesene schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nur durch die Erlösung frei geworden: so hat die Leichtigkeit,

[1] S. §. 9. [2] S. §. 11, 2. 3.

mit welcher wir den verschiedenen sinnlichen Erregungen des Selbstbewußtseins das Gottesbewußtsein einzubilden vermögen, auch nur in den Thatsachen der Erlösung ihren Grund, und ist also eine mitgetheilte. Und war das Gebundensein des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls keine eigentliche Nullität desselben, da es ja in diesem Fall auch keine That, wie sie hier als Sünde beschrieben wird, geben könnte: so war in jedem Lebenstheil, der als ein Ganzes für sich betrachtet werden kann, das Gottesbewußtsein auch etwas, wenn auch nur ein unendlich kleines, und es kam also, so oft ein solcher Lebenstheil abgeschlossen wurde, eine That in Beziehung auf dasselbe zu Stande; aber nicht eine solche, wodurch es als den Moment mitbestimmend gesezt worden wäre, also keine Hinwendung zu Gott, aus welcher von selbst immer eine Gemeinschaft mit Gott entsteht, mithin eine Abwendung von Gott,[1] so daß mit der Annahme einer solchen Erlösung immer ein Zurükksehn auf die Sünde als das frühere verbunden ist. Daß nun hier die Gemeinschaft mit Gott auf einer fremden That beruht, dies hindert keineswegs die Subsumtion des Christenthums unter den gemeinsamen Charakter der teleologischen Glaubensweisen. Denn einerseits schließen Mittheilung und That einander nicht aus, wie denn größtentheils gemeinsame Thaten ihren Anfang in Einem haben, deshalb aber doch in den übrigen auch That sind; andrerseits wird die Aneignung der Erlösung überall als That, als ein Eingreifen Christi und ähnlicherweise dargestellt.[2] Sezt aber ein frommes Bewußtsein umgekehrt anderswoher die Störungen kommend, die Gemeinschaft mit Gott aber, wo jene nicht eintreten, aus der geistigen Lebenskraft des Einzelnen hervorgehend: so könnte man nur das, und zwar in einem sehr untergeordneten Sinne, Erlösung nennen, was die äußeren Quellen der Störungen verstopft: so aber ist die Erlösung durch Jesum niemals gedacht worden. Und je mehr, wenn man in diesem Sinn weiter fortschreitet, der Mangel an Gemeinschaft mit Gott nur als zufällig gesezt wird, um desto weniger treten Sünde und Gnade an und für sich sowol als

[1] Vgl. Röm. 3, 23. Conf. Aug. XIX. voluntas . . . avertit se a Deo.

[2] Augsb. Conf. XX. Darum will er, daß man durch Glauben die Verheißung Gottes ergreifen müsse. — Melanchth. l. th. p. m. 230. Si fides non est fiducia intuens Christum . . non applicamus nobis eius beneficium. p. 435. pia mens . . intelligit hanc misericordiam fide id est fiducia apprehendendam esse.

auch als früheres und späteres bestimmt auseinander, und um desto mehr tritt der Begriff der Erlösung zurükk, bis alle drei mit einander verschwinden. Dieses Verschwinden tritt ein, wenn man die Einheit des sinnlichen und des höheren Selbstbewußtseins als den natürlichen Grundzustand jedes Einzelnen annimmt; wobei die Abwesenheit des Gottesbewußtseins in irgend einem einzelnen Moment nur etwas zufälliges bleibt, was sich in der Gemeinschaft, sofern nicht gleichzeitig Alle an derselben Zufälligkeit leiden, sofort ausgleichen muß. Dieses streng genommen ist die nicht christliche Vorstellung, die keine Erlösungsbedürftigkeit anerkennt; denn im Christenthum findet dieses beides nur statt vermittelst der Erlösung, und unter der Voraussezung, daß sie angeeignet sei.

3. Uebrigens kann der Saz nicht so verstanden werden, als ob in dem unmittelbaren christlichen Selbstbewußtsein Sünde und Gnade in verschiedene Momente verwiesen, und als mit einander unverträglich ganz auseinander gehalten wären. Vielmehr da die Energie des Gottesbewußtseins nie eine schlechthin größte ist, und eben so wenig die Hineinbildung desselben in die Erregungen des sinnlichen Selbstbewußtseins eine schlechthin stetige: so ist eine begrenzende Unkräftigkeit desselben mitgesezt, welche gewiß sündlich ist. Eben so wenig kann aber auch in einem wirklich christlichen Bewußtsein der Zusammenhang mit der Erlösung völlig Null sein, weil es sonst, bis er wieder hergestellt wird, ein unchristliches wäre gegen die Voraussezung. Und da dieser Zusammenhang ursprünglich von dem Erlöser ausgeht, so ist auch die mitgetheilte That desselben überall mitgesezt. Daher ist hier nur die Rede von entgegengesezten Elementen, die aber im christlich frommen Leben in jedem Moment nur in verschiedenem Maaß verknüpft sind.

§. 64. Unsere Darstellung erfordert beides zu trennen, so daß wir zuerst von der Sünde, und hernach von der Gnade handeln, beides nach allen drei Formen dogmatischer Säze.

1. Alle eigentlichen Glaubenssäze müssen in unserer Darstellung aus dem christlich frommen Selbstbewußtsein oder der innern Erfahrung der Christen genommen werden. Ist nun zwar jeder Christ sich der Sünde und auch der Gnade bewußt, aber nie abgesondert, sondern immer beides in einander und mit einander: so könnte an der Befugniß gezweifelt

werden, beides von einander zu trennen, weil, wenn eines von beiden für sich beschrieben wird, dies keine Beschreibung eines christlichen Bewußtseins wäre. Sondern ein Bewußtsein der Sünde als ausschließend auch nur einzelne Lebenstheile erfüllend beschreiben, das wäre für uns nur eine geschichtliche Schilderung, deren Richtigkeit irgendwie erwiesen werden müßte, aber in dem christlichen Bewußtsein selbst ihre Bewährung nicht finden könnte, das heißt, sie wäre kein Glaubenssaz. Eben so wäre eine Beschreibung einer ihrer Natur nach absoluten und stetigen Kräftigkeit des Gottesbewußtseins nur eine Ahndung, aber niemand könnte diesen Zustand als einen durch die Erlösung bewirkten in sich nachweisen, mithin auch diese kein Glaubenssaz. Beides nun zugegeben, sofern in jedem Fall das andere Element ganz soll ausgeschlossen sein, ist dennoch die Trennung für unsere Darstellung nothwendig, nur daß wir wissen müssen, daß sie in keinem christlichen Bewußtsein gegeben ist, sondern nur der reineren Betrachtung wegen willführlich gemacht. Wenngleich nämlich unsere dogmatischen Säze zusammengenommen nur die in dieser Periode innerhalb der evangelischen Kirche geltende Lehre darstellen: so ist doch das christliche Selbstbewußtsein, für welches sie der möglichst richtige Ausdrukk sein wollen, nicht etwa nur das eines bestimmten Zeitraums, sondern es ist das allgemeine sich selbst immer und überall in der christlichen Kirche gleiche, sofern nämlich dogmatische Säze sich nicht auf die Differenzen der christlichen Kirchengemeinschaften beziehn, und dies ist nicht der Fall, wo überhaupt von dem Gegensaz zwischen Sünde und Gnade die Rede ist. Wir müssen also das christliche Bewußtsein in Bezug auf seinen aus diesen entgegengesezten Elementen bestehenden Gehalt so beschreiben, daß auch der erste Moment der Entstehung des christlichen Bewußtseins, und alles was in späteren Momenten diesen ersten repräsentirt, sich mit unter unserer Beschreibung zusammenfassen läßt. Denken wir nun an diejenigen, welche ohne im Christenthum geboren zu sein sich demselben zuwenden: so muß doch dem Eingreifen der Erlösung, also auch der Gnade, eine Anerkennung der eignen Erlösungsbedürftigkeit vorangehn, und diese ist nur mit dem Bewußtsein der Sünde gegeben. Also giebt es in ihnen ein Bewußtsein der Sünde vor dem Bewußtsein der Gnade; und wenn alles sündliche in ihrem späteren Leben doch mit jener vor der Gnade vorhanden gewesenen Sünde zusammenhängt, so haben sie auch in jedem späteren Augen-

blikk das Bewußtsein der Sünde so in sich, daß sie etwas vor der Gnade in ihnen gewesen ist. Ja eben dieses müssen auch alle in der Christenheit Gebornen mit jenen theilen, wenn auch nur vermöge ihres Gemeingefühls, indem diese Formel, daß die Sünde vor der Gnade gewesen ist, nur der Ausdrukk ist für die Erlösungsbedürftigkeit des menschlichen Geschlechts und für dessen Verhältniß zu Christo. Und so brauchen wir zur Rechtfertigung unseres Sazes nicht einmal die Frage zu entscheiden, ob auch jeder Einzelne in der Christenheit geborne erst eine Zeitlang von der Gnade getrennt ist, und nur durch einen eben solchen Zustand ausschließlichen Bewußtseins der Sünde wie Jene zur Gnade gelangt oder nicht.

2. Wenn wir demnach Bewußtsein der Sünde und der Gnade in unserer Darstellung von einander trennen: so beschreiben wir abgesondert zuerst dasjenige Element des christlichen Selbstbewußtseins, welches vermittelst des andern immer mehr verschwinden soll, welches also seinen Grund habend in dem Gesammtzustande vor Eintritt der Erlösung diesen zugleich repräsentirt, und dann abgesondert dasjenige Element, welches immer weniger durch jenes erste soll begrenzt werden, und welches in der Erlösung seinen Grund habend zugleich die Gesammtkraft von dieser repräsentirt. Die Trennung dieser beiden allen christlichen Gemüthszuständen, in welche sich der Gegensaz eingebildet hat, gemeinsamen Elemente stellt sich schon von selbst als möglich dar, so wie ohne sie schwerlich jene beiden Beziehungen vollständig könnten zur Anschauung kommen. Schwieriger aber ist es nachzuweisen, daß und wie sich diese Trennung auch in den andern beiden Formen dogmatischer Säze ohne Nachtheil des Inhaltes bewerkstelligen lasse. Wenn nun zuerst von der Welt die Rede wäre an und für sich und nicht in Beziehung auf den Menschen: so würde zuerst was in der Welt auf den Menschen einwirkt, immer dasselbe sein, dieser Gegensaz möchte in dem Menschen entwikkelt sein oder nicht, mithin könnte auch kein besonderes Verhältniß stattfinden zu den beiden Gliedern dieses Gegensazes. Dasjenige aber, was durch menschliche Thätigkeit in der Welt gesezt wird, ist immer für die Welt nur das Werk des ganzen Menschen; und die Differenzen, welche sich auf das Gottesbewußtsein beziehen, würden dabei am wenigsten in Anschlag zu bringen sein. Nun aber kann hier immer nur die Rede sein von Beschaffenheiten der Welt in Bezug auf den Menschen, und

da ist offenbar, daß sie ihm eine andere sein muß, wenn er sie in dem Zustande des ganz gelähmten Gottesbewußtseins auffaßt, und wenn in dem Zustande des ausschließend herrschenden. Eben deshalb wird auch in dem christlichen Leben selbst unterschieden werden können, was in unserer Weltauffassung auf Rechnung der Sünde kommt und was auf Rechnung der Gnade. Dasselbe gilt auch von den Einwirkungen des Menschen auf die Welt, in sofern sie etwas für ihn selbst sind und ihm zum Bewußtsein kommen. Denn je mehr Werth dieser Gegensaz für ihn hat, um desto mehr wird ihm auch als gleichartig und zusammengehörig erscheinen, was durch die Sünde, mithin ohne Impuls des Gottesbewußtseins, von ihm ausgegangen ist, und eben so auf der andern Seite das, was durch die Wirksamkeit der Erlösung bedingt auch das Gepräge derselben tragen muß. Was aber endlich die göttlichen Eigenschaften betrifft, so ist freilich offenbar, daß von einem Zustande, welcher Abwendung von Gott ist, nicht Aussagen über Gott ausgehn können, sondern nur erst, wenn der Mensch irgendwie wieder zu Gott hingewendet ist; denn alle Aussagen über Gott sezen eine Hinwendung zu ihm voraus. Aber auch wenn die Sünde von einem Zustande herrschenden Gottesbewußtseins aus betrachtet wird, können doch göttliche Eigenschaften, welche sich auf die Sünde abgesehen von ihrem Verschwinden durch die Erlösung bezögen, nicht gedacht werden. Denn da alle göttlichen Eigenschaften Thätigkeiten sind, so könnten dies nur Thätigkeiten zur Erhaltung und Bestätigung der Sünde sein; solche anzunehmen würde aber der christlichen Frömmigkeit widerstreiten. Und eben so wenn wir eine göttliche Wirksamkeit sezen wollen, in welcher das Gottesbewußtsein gegründet ist, aber nicht als aus der Sünde sich entwikkelnd und durch die Sünde begrenzt: so könnte auch diese nur in göttlichen Eigenschaftsbegriffen dargestellt werden, in denen der christliche Charakter ganz zurükträte, welcher dann in dem Gebiet dieser Form nirgend würde zur Erscheinung kommen. Wohl aber ist es der christlichen Frömmigkeit, so gewiß sie die Erlösung als eine göttliche Anstalt anerkennt, natürlich Aussagen über Gott aufzustellen, welche sich auf das Gottesbewußtsein beziehen; ja diese werden es eben sein, welche der göttlichen Ursächlichkeit, wie sie sich in unserm schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl im allgemeinen abspiegelt, Richtung und Abzwekkung ausdrükken, so daß die den Sätzen unseres ersten Theils zum Grunde liegenden Vorstellungen erst durch die Verbindung

mit diesen zu völliger Bestimmtheit und lebendiger Anschaulichkeit gelangen. Um nun diese Aussagen auszumitteln, ist zwar keineswegs nothwendig, die beiden Glieder unseres Gegensazes von einander zu trennen; aber doch wird es eine richtige und vielleicht des oben angeführten wegen vorzügliche Methode sein, die göttliche Wirksamkeit, durch welche das Gottesbewußtsein zur Herrschaft gelangt, zu beschreiben, wenn wir zuerst fragen, was für göttliche Eigenschaften sich in dem Zustande der Sünde, aber freilich nur sofern darin die Erlösung erwartet und vorbereitet wird, zu erkennen geben, und dann wiederum auf was für welche die werdende Herrschaft des Gottesbewußtseins zurükkweiset, so wie sie sich aus dem Zustande der Sünde durch die Erlösung gestaltet. Wären diese denn, was jedoch offenbar von den lezten weniger gilt als von den ersten, auch nur Abstractionen: so würden sie doch zusammengeschaut, wie ja auch das Ineinandersein jener beiden Elemente die Wahrheit des christlichen Lebens bildet, eine lebendige Anschauung; und schauen wir sie dann auch mit den in unserem ersten Theil aufgestellten göttlichen Eigenschaften zusammen, so muß dann die Darstellung unsers Gottesbewußtseins unter dieser Form vollendet sein.

3. Es läßt sich sonach eine zwiefache Anordnung dieses Theils der Glaubenslehre denken. Wir können die drei Formen dogmatischer Säze zur Haupteintheilung machen, und in jeder zuerst, was sich auf die Sünde, und dann, was sich auf die Gnade bezieht, abhandeln. Wir können auch diese beiden Elemente unseres Selbstbewußtseins als Hauptglieder aufstellen, und zuerst nach allen drei Formen von der Sünde handeln, dann aber eben so von der Gnade. Die lezte scheint um deswillen vorzüglich zu sein, weil dann die Haupteintheilung durch das gebildet wird, was in dem unmittelbaren christlichen Selbstbewußtsein getheilt ist. Sonach zerfällt dieser Theil in zwei Seiten, indem zuerst das Bewußtsein der Sünde nach allen drei dogmatischen Formen, und dann eben so das der Gnade entwikkelt wird.

Des Gegensazes
Erste Seite.
Entwikklung des Bewußtseins der Sünde

§. 65. Alle hier aufzustellenden Säze müssen mit denen gleicher Form des ersten Theiles zusammenstimmen und sich auf sie beziehen, ebenso aber müssen sie auf die Säze der zweiten Seite, welche das Bewußtsein der Gnade entwikkeln, hinsehn, und diese dabei vorbehalten bleiben.

1. Ein scheinbarer Widerspruch drängt sich hier wol einem Jedem von selbst auf, sobald die Sünde an und für sich soll betrachtet werden. Denn dürfen wir auf unserm Standpunkt jede eintretende Hemmung der Wirksamkeit des Gottesbewußtseins nur als die That der Menschen ansehn: so steht sie als Abkehr von Gott in Widerspruch mit der den Menschen als lebender Trieb zukommenden und von uns so vorausgesezten Richtung auf das Gottesbewußtsein. Und eben so schwer scheint es zu sein, daß das wirkliche Bestehen der Sünde vereinbar sein soll mit der göttlichen Allmacht, indem alsdann die Abkehr des Menschen von Gott doch nicht minder müßte von Gott geordnet sein wie alles andere, weil ja der Mensch auch im Zustand der Sünde in den Naturzusammenhang gestellt ist, und nur nach Maaßgabe seiner Stellung in diesem, welchem ja die göttliche Ursächlichkeit dem ganzen Umfange nach gleich gesezt ist, die Sünde sich in ihm entwikkeln kann. Und giebt es göttliche Eigenschaften, welche sich auf die Sünde beziehen, ohne doch eine Erhaltung und Bestätigung derselben zu sein: wie soll im Zusammenhang mit allem durch die ewig allwissende göttliche Allmacht gewordenen auch das, was seinem Wesen nach nicht fortbestehen soll, geworden sein? Ist endlich Sünde nur, wo eine Unkräftigkeit des Gottesbewußtseins ist, und entwikkelt sie sich aus dem Menschen auf Veranlassung der Eindrükke, welche er von der Gesammtheit des endlichen Seins empfängt: wie sollte dadurch nicht aufgehoben werden, was wir als ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen und auch

als Vollkommenheit der Welt in Beziehung auf ihn gesezt haben?

2. Kann nun gleich dieser Widerspruch nur scheinbar sein, da ja jene und diese Säze gleich sehr auf unser unmittelbares Selbstbewußtsein zurükgehn, welches als die Wahrheit unsers Daseins nicht mit sich selbst in Widerspruch sein kann: so geht doch aus diesem Verhältniß hervor, daß hier ein Ort ist, welcher eine Menge von Schwierigkeiten darbietet. Denn neigt man zu sehr dahin, die Sünde aus dem Umkreis der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott auszuschließen, so streift man unvermeidlich an das manichäische; und will man sie mit der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen vertragen, so ist das pelagianische kaum zu vermeiden. Ja man kann sagen, daß in der Entwikklung der kirchlichen Lehre das Schwanken zwischen diesen entgegengesezten Punkten niemals ganz zur Ruhe gekommen ist. Wenn aber auch dieses jezt nicht zu bewerkstelligen und keine Formel aufzufinden ist, welche nicht Einigen scheinen sollte mehr nach dieser, und Andern mehr nach jener Seite zu liegen: so ist wenigstens im Allgemeinen der zweite Theil unseres Sazes eben so geeignet, die Schwierigkeiten zu ebnen, wie der erste Theil sie aufregen muß. Denn sollen wir in den Aussagen über die Sünde immer die künftigen über die Gnade im Auge haben, so können wir die Sünde nur betrachten einerseits als dasjenige, was nicht sein würde, wenn nicht auch die Erlösung hätte sein sollen, und dann verschwindet jede scheinbare Nothwendigkeit uns dem manichäischen zu nähern; andrerseits auch als das, was wie es verschwinden soll, nur durch die Erlösung verschwinden kann, und gehen wir von hier aus, so könnten wir fast nur muthwillig an das pelagianische gerathen. Soll sich aber nicht durch die Nothwendigkeit, uns auf die in der Kirche geltenden Ausdrükke zu beziehen, diese Gefahr immer wieder erneuern: so müssen wir auf das Recht Anspruch machen, sie so auszulegen, wie dieses am sichersten vermieden wird, oder wenn sie sich dazu nicht hergeben, dann sie gegen andere zu vertauschen. Und zu dem einen oder dem andern werden wir bei allen drei Formen greifen müssen, um der reinen Lösung der Aufgabe wenigstens näher zu kommen.

Erster Abschnitt.

Die Sünde als Zustand des Menschen.

§. 66. Wir haben das Bewußtsein der Sünde so oft das in einem Gemüthszustand mitgesezte oder irgendwie hinzutretende Gottesbewußtsein unser Selbstbewußtsein als Unlust bestimmt; und begreifen deshalb die Sünde als einen positiven Widerstreit des Fleisches gegen den Geist.

1. Wir können ohne unserer Methode untreu zu werden auch von der Sünde nicht ursprünglich eine objective Erklärung aufstellen, sondern müssen auf das eigne Selbstbewußtsein zurükkgehn, welches einen Zustand als Sünde aussagt, und dies hat um so weniger gegen sich als die Sünde in dem Leben des Christen nicht vorkommen kann ohne ein solches Bewußtsein. Denn diese Bewußtlosigkeit wäre nur eine neue Sünde, welche doch später auch als solche müßte zum Bewußtsein kommen. Kommt es nun zunächst darauf an das charakteristische in dem Bewußtsein der Sündlichkeit aufzufassen, so dürfen wir dasselbe in dem Gebiet der christlichen Frömmigkeit nicht außerhalb des Verhältnisses zum Gottesbewußtsein suchen; und so bleibt nur übrig, daß wir alles als Sünde sezen, was die freie Entwikklung des Gottesbewußtseins gehemmt hat. Ist nun in dem fraglichen Moment selbst Gott im Selbstbewußtsein mitgesezt gewesen, dieses Gottesbewußtsein aber hat nicht vermocht die andern wirksamen Elemente zu durchdringen und so den Moment zu bestimmen: so ist dann Sünde und Bewußtsein der Sünde gleichzeitig, und im sinnlichen Selbstbewußtsein ist vermöge der Befriedigung desselben Lust, im höheren aber wegen der Unkräftigkeit des Gottesbewußtseins Unlust gesezt. Ist aber Gott in dem Moment selbst gar nicht mitgesezt gewesen, so folgt das Bewußtsein der Sünde auf die Sünde selbst, wenn die Vergegenwärtigung des Moments das Gottesbewußtsein ausstößt, indem sich zeigt, daß das Gottesbewußtsein sich den Moment nicht aneignen kann, mithin auch nicht als auf zu-

stimmende Weise dabei ruhend vorausgesezt werden darf. Gesezt aber das Gottesbewußtsein hat den Moment bestimmt, und im höheren Selbstbewußtsein ist Lust gesezt, so ist doch in jedem Gefühl der Anstrengung dabei ein — mithin jene Lust partiell aufhebendes — Bewußtsein der Sünde mitgesezt, weil wir uns bewußt sind, daß wenn die jezt überwundenen sinnlichen Elemente von außen verstärkt worden wären, das Gottesbewußtsein dann nicht vermocht haben würde den Moment zu bestimmen. In diesem Sinne nun giebt es, aber nur weil es einen lebendigen Keim der Sünde giebt, welcher immer im Begriff ist hervorzubrechen, auch ein immerwährendes Bewußtsein der Sünde, welches nur bald der Sünde selbst als warnende Ahndung vorangeht, bald sie als innerer Vorwurf begleitet oder ihr als Reue nachfolgt. Daß aber auf einen Moment wie der beschriebene kein Gottesbewußtsein jemals sich richtete, könnte nur geschehen, entweder wenn zwischen demselben und der fraglichen Klasse von Handlungen in dem Handelnden noch gar kein Verhältniß besteht, und dann befände er sich in dem Zustande der Unschuld, oder wenn das Gottesbewußtsein gar nicht mehr wirksam in ihm ist, und dies wäre der Zustand der Verstokkung.

2. Denken wir uns nun einen Zustand so, daß das Fleisch d. h. die Gesammtheit der sogenannten niedern Seelenkräfte nur Empfänglichkeit hat für die von dem Ort des Gottesbewußtseins ausgehenden Impulse ohne ein selbständig bewegendes Princip zu sein: so ist ein Widerstreit zwischen beiden nicht möglich, aber wir haben dann auch einen unsündlichen Zustand gedacht. Beide Potenzen würden dann in jedem Moment im Selbstbewußtsein vollkommen eins, indem jeder Moment im Geist anfinge und auch im Geiste endete, und das Fleisch sich nur als lebendiges Zwischenglied, als gesundes Organ verhielte ohne je etwas vom Geist nicht begonnenes und geleitetes, sei es als eigenen Akt sei es als eingemischten fremdartigen Bestandtheil eines vom Geist ausgehenden Aktes, zur Erscheinung zu bringen. So lange nun beide noch nicht in diesem Sinne eins geworden sind, bestehen Geist und Fleisch als zwei einander widerstrebende Agentien;[1] und sofern der Geist auf jene vollkommne Einheit dringt, wird dieser Zustand nur als ein Unvermögen desselben geschäzt werden können. Die Möglichkeit hiezu haben wir auch bei Behandlung der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen[2]

[1] Gal. 5, 17. Röm. 7, 18—23. [2] S. §. 60.

übrig gelassen, nur daß dort nur diejenigen Verhältnisse durchzuführen waren, welche die Principien zu der fortschreitenden Entwikklung in sich enthalten. Ist nun aber in der Seele des Christen das Bewußtsein der Sünde nie gesezt ohne das Bewußtsein von der Kraft der Erlösung,[1] so ist jenes Bewußtsein auch nie wirklich ohne seine ergänzende Hälfte die wir aber erst später zu beschreiben haben; und für sich allein repräsentirt jenes nur den außer dem Gebiet der Erlösung herrschenden Zustand eines hoffnungslosen Unvermögens des Geistes. — Mit dieser Erklärung der Sünde als einer durch die Selbständigkeit der sinnlichen Functionen verursachten Hemmung der bestimmenden Kraft des Geistes sind zwar diejenigen vereinbar, welche die Sünde selbst als eine Anwendung vom Schöpfer beschreiben,[2] weniger aber die welche die Sünde als Uebertretung des göttlichen Gesezes erklären.[3] Allein es kann auch wenig darauf ankommen diese Uebereinstimmung festzuhalten, weil in dem Sinne, in welchem sich Gott und das ewige Gesez unterscheiden lassen, als ob man sich wol von diesem lezteren als von einem einzelnen vielleicht willkührlichen Acte Gottes abwenden könne ohne von ihm selbst, Gesez kein ursprünglich christlicher Ausdrukk ist, und deshalb in einen höheren aufgenommen werden muß. Man würde ihn nun sehr unbestimmt und willkührlich erweitern müssen um alles hineinzubringen was nicht nur in Werken sondern auch in Gedanken und Worten Sünde sein kann. Unsere Erklärung ist aber die natürlichste Einheit zu dieser Eintheilung. Denn wenn ein Gedanke oder ein Wort nicht als eine That betrachtet einen Moment ausfüllen, so würde er auch nur mit Unrecht Sünde genannt. Ursprünglich christlicher aber auch mit der unsrigen unmittelbar zusammenstimmend ist die, welche sagt, Sünde sei, wenn wir begehren, was Christus übersieht[4] und umgekehrt.

§. 67. Wir sind uns der Sünde bewußt als der Kraft und des Werkes einer Zeit in welcher die Rich-

[1] Röm. 7, 25. — 8, 2.

[2] Conf. Aug. XIX. Voluntas . . quae avertit se a Deo.

[3] Mehrere vergl. bei Gerhard. loc. th. T. V. p. 2. sq.

[4] Aug. de vera relig. 31. Non enim ullum peccatum committi potest, nisi aut dum appetuntur ea quae ille contemsit aut fugiuntur quae ille sustinuit.

tung auf das Gottesbewußtsein noch nicht in uns hervorgetreten war.

1. Es liegt eigentlich schon in der Beziehung dieses Satzes auf alles bisherige, daß in jener Zeit, auf welche das Bewußtsein der Sünde zurükkweiset, sie nicht so wie wir uns jezt ihrer bewußt sind als Sünde in uns gesezt war. Denn so kann sie nur mit dem Gottesbewußtsein zugleich und in Bezug auf dasselbe gesezt sein. Ist das Gottesbewußtsein noch nicht entwikkelt: so ist auch noch kein Widerstand gegen dasselbe, sondern nur eine Fürsichthätigkeit des Fleisches, welche in Zukunft zwar ein Widerstand gegen den Geist der Natur der Sache nach werden wird, vorher aber nicht eigentlich als Sünde wol aber als Keim der Sünde betrachtet werden kann. So urtheilen wir auch allgemein über die Einzelnen auf den ersten Entwikklungsstufen, und nicht anders auch über ganze Völker und Zeitalter. Der Saz ist aber nicht so zu verstehen, als ob alle Sünde auch ihrem Inhalt nach schon in jene Zeit zurükkzulegen sei; sondern er redet nur vom sündlichen Zustand im Allgemeinen. Denn nicht alle Functionen des niedern Lebens, welche in Widerstreit mit dem Geist gerathen können, sind schon vor dem Gottesbewußtsein entwikkelt; indem sie sich aber entwikkeln, ohne daß das Gottesbewußtsein in ihren ersten Anfängen auf sie gerichtet wird, entsteht dasselbe Resultat.

2. Widerstand, als Thätigkeit durch welche eine entgegengesezte aufgehoben werden soll, ist des Mehr und Minder empfänglich mithin eine intensive Größe als solche durch die Zeit bedingt, und wenn in einem lebendigen gedacht auch durch die Wiederholung in der Zeit wachsend zur Fertigkeit. Unser Saz nun geht auf die allgemeine Erfahrung zurükk, daß in Jedem das Fleisch sich schon als eine Größe zeigte eher der Geist noch eine war; und daher folgt, daß sobald der Geist in das Gebiet des Bewußtseins eintritt — und es gehört zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, daß die Fürsichthätigkeit des Fleisches doch das Hervortreten des Geistes nicht an und für sich verhindern kann — auch der Widerstand gesezt ist, das heißt, daß wir uns so, wie das Gottesbewußtsein in Einem erwacht ist, auch der Sünde bewußt werden. Nun aber ist die Thätigkeit des Geistes, sowol überhaupt in der Form des menschlichen Lebens als auch besonders in dem Bestreben über das Fleisch die Herrschaft zu erlangen, ebenfalls eine intensive Größe, und als eine

lebendige auch durch die Wiederholung in der Zeit zur Fertigkeit heranwachsend. Die Stärke also, welche der Geist allmählig gewinnt, ist das Werk und die Kraft der Zeit seit dem Erwachen des Gottesbewußtseins, wenngleich freilich im Zusammenhang mit der vorher schon gegebenen geistigen Kraft durch deren Anregung jenes Erwachen erfolgt ist; die Stärke des Widerstandes aber, den das Fleisch leistet, und der sich im Bewußtsein der Sünde ausdrükkt, hängt ab von dem Vorsprung welchen das Fleisch zu jener Zeit schon gewonnen hatte,[1] allerdings aber auch im Zusammenhang mit dem Gesammtleben, in welchem das Maaß jenes Vorsprunges seinen Grund hat. Ließe sich nun das Gesammtverhältniß, von dem Erwachen des Gottesbewußtseins an, auffassen als ein allmähliges Kraftgewinnen des Geistes über das Fleisch: so könnte das Selbstbewußtsein schwerlich einen solchen Charakter haben wie Bewußtsein der Sünde; und deshalb muß der lezte um so mehr zurükktreten, je mehr jene Auffassung sich geltend macht und umgekehrt. Wir finden uns aber immer in einer ungleichmäßigen Entwikklung, mithin den Geist in seiner Thätigkeit durch das Fleisch gehemmt, wodurch eben das Bewußtsein der Sünde bedingt ist. Diese Ungleichmäßigkeit ist zunächst eine zwiefache. Einmal sofern die Entwikklung des Geistes stoßweise erfolgt durch von einander entfernte Augenblikke ausgezeichneter Erleuchtung und Belebung. Erscheint nun nach einem solchen die Thätigkeit des Geistes geringer als während desselben, oder entspricht schon von Anfang an die Belebung nicht der Erleuchtung: so werden wir uns des Zustandes als Sünde bewußt, weil in der Erfüllung des Momentes das Fleisch siegreich ist über das Streben des Geistes.[2] Demnächst aber sind wir uns des Geistes als Eines bewußt; das Fleisch aber ist ein vielfaches und dieses vielfache unter sich ungleich, so daß auch der Geist sich nicht gleichmäßig dazu verhalten kann. Indem aber sein Anspruch überall derselbe ist, so erscheint er auch überall, wo er weniger bewirken kann, als zurükkgewiesen und besiegt, mithin der Mensch im Zustand der Sünde. Je mehr wir nun den Zustand des geistigen Lebens auf einen bewußten Anfang zurükkführen, auf ein allgemeines gleichsam Sich selbst gebieten,[3] welches in jeder einzelnen geistigen Willensrichtung repräsentirt wird: um desto mehr sind wir uns auch überall, wo die That jenem Entschluß nicht entspricht, einer Gewalt

[1] Gen. 8, 21. [2] Röm. 7, 18. [3] Röm. 17, 22.

des Fleisches bewußt, und können nicht anders als diese auf die Zeit vor jenem Anfang zurükführen.

§. 68. Wir können die Sünde, wiewol sie aus der ungleichmäßigen Entwikklung der Einsicht und der Willenskraft so zu begreifen ist, daß durch ihr Vorhandensein der Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen nicht aufgehoben wird, doch nur als eine Störung der Natur auffassen.

1. Unser Saz scheint das gesammte geistige Leben unter den Gegensaz von Verstand und Willen zu bringen, aber er hat keineswegs die Absicht das dritte zu diesen beiden nämlich das unmittelbare Selbstbewußtsein, wovon wir vielmehr überall ausgehen in unserer Darstellung, grade hier in Schatten zu stellen; vielmehr ist recht eigentlich das Verhältniß des Selbstbewußtseins zu jenen beiden das Maaß der Ungleichmäßigkeit ihrer Entwikklung. Denken wir uns das oben erwähnte Sich selbst gebieten in seiner Allgemeinheit: so ist es nichts anders als die Einsicht von der ausschließenden Vorzüglichkeit derjenigen Zustände, welche sich mit dem Gottesbewußtsein einigen ohne es zu hemmen. Diese Einsicht aber kann nicht entstehn, ohne daß der Einzelne sie sich aneignete, welches nur durch einen Act des Selbstbewußtseins geschieht, in welchem unter der Form der Billigung und Anerkennung diese Einsicht nun Gebot wird. Daß nun diese Aufregung des Selbstbewußtseins schneller auf die Einsicht folgt als sie im Stande ist die Willenserregungen zu bestimmen, ist eben die Ungleichmäßigkeit, mit welcher die Sünde und das Bewußtsein derselben gegeben ist. Diese können wir uns auf zwiefache Weise gleich von vorn herein als aufgehoben denken, und in beiden Fällen wird es dann kein Bewußtsein der Sünde geben. Denn wenn Einer nur in demselben Maaß allmählig zur Einsicht über das Verhältniß der verschiedenen Zustände zum Gottesbewußtsein gelangt, wie auch seine Anerkennung den Willen in Bewegung sezen kann: so könnte er nicht zu einem Bewußtsein der Sünde gelangen, wie er auch nie ein göttlicheres Leben denken könnte, als welches er in jedem Augenblikk wirklich darstellt. Und eben so, wenn zwar der Gegensaz gleich seinem ganzen Umfange nach gesezt und durchschaut wäre, aber der Wille wäre auch gleich nach allen Seiten hin stark genug um allen Regungen des Fleisches zu

widerstehen: so könnte auch ein solcher zu keinem Bewußtsein der Sünde als seines eigenen Zustandes kommen. Allein beide Fälle finden wir nicht in unserer Erfahrung; ja es läßt sich begreifen, daß wir sie nicht darin finden können. Denn, um bei dem lezten anzufangen, der Gegensaz stellt sich dem Verstande dar nach Art und Weise eines allgemeinen Bildes oder einer Formel, die im einzelnen Fall gleichsam schon von weitem wieder erkannt wird; und so empfangen auch die Unmündigen bald nach den ersten eignen Erregungen diese Einsicht von den Erwachsenen. Aber der Stoß, welchen die gebietende Anerkennung dem Willen zu geben hat, muß — eben weil das Fleisch es nur mit dem einzelnen zu thun hat, und von dem allgemeinen nichts weiß — in jedem einzelnen Fall ein besonderer sein; wobei denn das Fleisch die Gewöhnung als das eigentliche Gesez in den Gliedern[1] für sich hat, dem Geist aber nur sehr allmählig die früheren glüklicheren Momente zu Statten kommen. Gehn wir aber auf den ersten Fall zurük: so könnte man sich dies — wiewol uns irgend ein vollkommnes Gleichgewicht gegeben ist, sondern überall abwechselndes Hervortreten und Zurükweichen vorkommt — doch vielleicht bei einem Einzelnen als möglich denken, nicht aber in einem Zusammenleben. Denn Alle würden nicht denselben Gang gehn, und also Jeder bei Andern sehn und dann auch anerkennen müssen, wozu er doch die Willenskraft nicht in demselben Augenblikk hätte. Wie nun ohne diese Ungleichmäßigkeit — zu der man sich allerdings als Gegenstükk auch ein Zurükkbleiben des Verstandes hinter dem Willen denken kann, wiewol dies nur scheinbar wäre — ein Bewußtsein der Sünde nicht entstehen könnte: so ist es aus derselben auch ohne weiteres zu begreifen; so daß auch niemand eine andere Art zu demselben zu gelangen wird angeben können. Auch das ohnstreitig schlimmste begreift sich auf diese Art, nämlich wie der Widerstand des Fleisches auch auf den Verstand zurükkwirkt, so daß dieser theils die so herbeigeführten Zustände zu beschönigen sucht, als vertrügen sie sich dennoch mit dem Gottesbewußtsein,[2] theils das Gottesbewußtsein selbst schon in seinen ersten Keimen von der Gewalt des Fleisches ergriffen so alterirt und zersplittert wird, daß jeder Zustand sich mit einer Seite desselben verträgt, und so der sittliche Gegensaz selbst verloren geht.[3] Erscheint nun auf diese Weise mit Recht die Abgötterei des gleichen Ursprungs mit der

[1] Röm. 7, 23. [2] Röm. 2, 15. [3] Röm. 1, 18. 25.

Sünde: so werden als Ueberreste derselben mit gleichem Recht auch alle in dem Sinn anthropopathische Vorstellungen von Gott anzusehen sein, welche jenen Gegensaz abschwächen oder denselben auf ein menschliches Rechtsverhältniß zurükführen.

2. Demohnerachtet kann man nicht sagen, daß die Sünde, so wie sie hier aufgefaßt worden, im Widerspruch stehe mit der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, so daß diese dadurch aufgehoben wäre. Vielmehr, müssen wir doch dabei stehen bleiben, daß Sünde im Allgemeinen nur ist, sofern auch ein Bewußtsein derselben ist: so ist dieses immer durch gutes bedingt, welches vorangegangen sein muß, und welches nur ein Resultat jener ursprünglichen Vollkommenheit ist. Denn wir haben nur ein böses Gewissen, theils in sofern wir die Möglichkeit eines besseren einsehn, und dieses also auf eine andere Art in uns eingebildet ist, theils in sofern wir überhaupt ein Gewissen haben, d. h. die Forderung einer Zusammenstimmung mit dem Gottesbewußtsein in uns aufgestellt ist. Daher erscheint uns auch, wenn einem Einzelnen in einem Lebensalter, wo das Gottesbewußtsein entwikkelt sein könnte, oder einem Volk in einem frühen Zeitalter das Bessere auch auf jene Art noch nicht eingebildet ist, das unvollkommne und die Gewalt des Fleisches nicht als Sünde, sondern als Rohheit und Unbildung. So daß die Sünde sich nur an schon gewordenem Guten und vermöge desselben offenbart, und nur das künftige hemmt. Eben so wenn die Sünde dadurch zum Bewußtsein kommt, daß das Gottesbewußtsein auf eine sinnliche Richtung weniger Wirksamkeit ausübt als auf andere, geht das Bewußtsein derselben auch hervor aus der Vergleichung mit schon gewordenem Guten. Und dies bestätigt sich auch durch das Gegenstükk zu dem bisherigen, indem sich auch in dem höchsten Augenblikk der Frömmigkeit noch eine Spur von Bewußtsein der Sünde verbirgt, weil nämlich das Gottesbewußtsein doch nicht unser ganzes Wesen gleichmäßig durchdringt; und dieses Minimum pflanzt sich denn auch in die folgende Zeit hinüber, weil ein solcher Moment auch nicht gleichmäßige Wirkungen nach allen Seiten zurükklassen kann. Der Zustand der Sündlichkeit sezt also in seinem ganzen Umfang die ursprüngliche Vollkommenheit voraus und ist durch dieselbe bedingt; so daß, wie dieser Begriff die Einheit unserer Entwikklung ausdrükkt, so ihrerseits die Sünde das vereinzelte und zerstükkelte in derselben, wodurch aber jene Einheit keineswegs aufgehoben wird.

3. Könnten wir nun, wie wir die Sünde im Zusammensein

mit der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen zu begreifen vermögen, auch über die Unvermeidlichkeit derselben eine vollständige Gewißheit haben: so würde uns nichts übrig bleiben als uns bei derselben zu beruhigen. Das natürlichste wäre dann zu sagen, das Bewußtsein, welches wir durch das Bewußtsein der Sünde bezeichnen, sei in seinem ganzen Umfang, auch das verunreinigte und durch Zerspaltung in seiner Eigenthümlichkeit zerstörte Gottesbewußtsein mithineingerechnet, nichts anders als das durch einzelne Handlungen und Zustände uns vergegenwärtigte Bewußtsein des uns noch fehlenden Guten. Aber diese Ansicht, welche mit der Wahrheit der Sünde auch die Nothwendigkeit der Erlösung aufhebt, läßt überall für die eigenthümliche Thätigkeit eines Erlösers so wenig Spielraum übrig, daß sie kaum noch für eine christliche gehalten werden kann. Nun aber ist allerdings schon die Gewißheit, mit der wir uns des in einem ausgezeichneten Augenblikk in uns gesezten Guten bewußt sind, zugleich die Gewißheit von der Vermeidlichkeit aller Momente, in denen derselbe Grad der Willenskraft nicht nachzuweisen ist, und jede rükkgängige Bewegung ist eine Störung der ursprünglich angelegten; so daß die Erfahrung von einem Zurükktreten der Willenskraft und das Bewußtsein von der Vermeidlichkeit der Sünde, so wie die Auffassung derselben als einer Störung der Natur in so weit eines und dasselbige ist. Aber um eine gänzliche Vermeidlichkeit des positiven Widerstandes, den das Fleisch leistet, als etwas mögliches zu sezen, dazu gehört die Gewißheit einer seit dem ersten Hervortreten des Gottesbewußtseins stetig fortgegangenen Entwikklung seiner Gewalt bis zu einer absoluten Stärke, d. h. einer unsündlich entwikkelten menschlichen Vollkommenheit. Auf dieser Gewißheit beruht also beides gleichmäßig, das volle Bewußtsein der Sünde als einer Störung der Natur, und der Glaube an die Möglichkeit einer Erlösung durch die Mittheilung der so bewährten geistigen Kraft. Denn wenn auch unsern vollkommensten Zuständen noch die Spur der Sünde anhängt, und dies die Aussage unseres menschlichen Gemeinbewußtseins ist: so kann nur derjenige, auf den wir dieses Gemeinbewußtsein nicht übertragen, und nur sofern wir es mit Recht auf ihn nicht übertragen, welches Recht eben in der obigen Formel ausgesprochen wird, eine wahrhaft erlösende Thätigkeit ausüben.[1] Das Bewußtsein der Sünde aber kommt freilich aus

[1] Röm. 7, 24 — 8, 2

dem Gesez;[1] aber wie dieses selbst in der Mannigfaltigkeit einzelner Vorschriften nur eine unvollkommne Darstellung des Guten ist, und auch in der Einheit einer allumfassenden Formel die Möglichkeit seiner Befolgung nicht mit darlegt, so bleibt auch die hieraus entstehende Erkenntniß der Sünde theils unvollständig theils zweifelhaft, und nur in der völligen Unsündlichkeit und der absoluten Geisteskräftigkeit des Erlösers wird uns die vollkommne Erkenntniß der Sünde. Und sie kann uns nur als Störung der Natur erscheinen, da die Möglichkeit vorliegt, daß unter Voraussezung der oben beschriebenen ursprünglichen Vollkommenheit das Gottesbewußtsein sich bis zu der Reinheit und Heiligkeit, die es in dem Erlöser hat, von dem ersten Menschen an stätig hätte entwikkeln können.

§. 69. Wir sind uns der Sünde bewußt theils als in uns selbst gegründet, theils als ihren Grund jenseit unseres eignen Daseins habend.

1. Das in jedem Einzelnen auf besondere Weise ungleichmäßige Verhalten der verschiedenen Richtungen und Verrichtungen der Sinnlichkeit zu der höheren Geistesthätigkeit ist gegründet in einer, vorläufig wollen wir sagen angebornen, Differenz dieser Richtungen, welche eines Jeden eigenthümliche Persönlichkeit constituiren hilft. Wir sehen aber dergleichen Differenzen theils innerhalb desselben Geschlechts sich fortpflanzen, und so auch bei Bildung neuer Familien aus verschiedenen Geschlechten zusammenarten, theils finden wir sie in großen Massen als Eigenthümlichkeit der Stämme und Völker feststehend. Vermöge dieser Abhängigkeit also der besonderen Gestaltung des einzelnen Lebens von einem großen gemeinsamen Typus, so wie vermöge der Abhängigkeit der späteren Generationen von den früheren liegt der Grund der Sünde eines Jeden höher hinauf in einem früheren als sein eignes Dasein. Daher auch wenn jemand angeborne Differenzen läugnend sie nur der Erziehung zuschreibt, bleibt die Sache dieselbe; indem auch die Erziehungsweise in Neigungen und Erfahrungen gegründet ist, welche dem Dasein des zu erziehenden vorangingen. Sofern hingegen das Hineilen einer sinnlichen Erregung zu ihrem Ziel, ohne sich dem höheren Selbstbewußtsein zu stellen doch unläugbar die That des Einzelnen ist, muß auch jede einzelne Sünde desselben in ihm

[1] Röm. 7, 7.

selbst begründet sein. — Vermittelst der einen Betrachtungsweise unterscheiden wir unsere Gutartigkeit, indem auch manche sinnliche Richtung nicht über das vom Geiste selbst ihnen abgeforderte hinausstrebt, von unserer Bösartigkeit, und sind uns beider als mitempfangener und mitbekommener bewußt; vermöge der andern aber erkennen wir auch in unserer Bösartigkeit unsere Sünde, weil wir sie nämlich, statt sie schon überwunden zu haben durch unsere That, vielmehr selbstthätig fortpflanzen von einem Moment zum andern.

2. Daß der Eine sich mehr zur Betrachtung hinneigt, wobei denn die Wirksamkeit nach außen entweder überhaupt schwach ist, oder wenn auch stark doch roh und ungebildet; ein Anderer hingegen sich ganz auf die Wirksamkeit nach außen wirft, das Denken aber bei ihm entweder überhaupt selten eintritt oder wenigstens stumpf bleibt und verworren: dies rechnen wir auch zu den angebornen Differenzen. Nun wird freilich auch der Erste durch das gemeinsame Leben in das Gebiet der Wirksamkeit hineingezogen, und auch dem Andern werden irgendwie die in dem Gemeingebiet geltenden Ergebnisse der Betrachtung eingebildet werden; aber jene ursprünglichen Differenzen wirken doch fort, und die erwachende Frömmigkeit wird sich bei dem Ersten leichter mit dem Gedanken einigen, die Handlungsweisen aber werden fleischlich bleiben, bei dem Anderen hingegen der Verstand widerstrebend, so daß sich die Sünde in Jedem auf andere Art gestaltet. Wiefern nun diese Verschiedenheit mit eines Jeden natürlicher und aller That vorangehender Anlage zusammenhängt: insofern ist auch die Sünde eines Jeden ihrer Gestaltung nach jenseit seines eignen Lebens begründet. Inwiefern aber doch jeder Moment, sei er nun durch Vorstellung oder Handlung im engeren Sinne erfüllt, doch immer nur durch Selbstthätigkeit zu Stande kommt, auch der welcher, ohnerachtet des Gottesbewußtseins schon aufgeregt ist, dasselbe doch nicht in sich trägt: so ist die Sünde eines Jeden auf gleiche Weise ihrer Wirklichkeit nach auch in ihm selbst begründet.

3. Das nämliche gilt auch von der bei allen Menschen früher als die geistige eintretenden Entwikklung des sinnlichen Lebens, daß sie nicht abhängig ist von dem einzelnen Menschen selbst. Denn das Hineintreten des Ich in diese Welt durch Empfängniß und Geburt kann unser unmittelbares Selbstbewußtsein keineswegs als unsere eigne That erkennen, wenn auch die Speculation bisweilen eben dieses als den ursprünglichsten selbst verschuldeten Abfall darzustellen versucht hat.

Vielmehr wie dieser Eintritt überhaupt für jedes spätere Geschlecht bedingt ist durch die That des früheren: so ist auch die durch die frühere Entwikklung der Sinnlichkeit bedingte sündhafte Selbständigkeit derselben jenseit des eigenen Daseins jedes Einzelnen begründet. Ist aber das Gottesbewußtsein einmal als bestimmte wirksame Größe gesezt und als eine des Wachsthums fähige: so ist auch jeder Moment, in dem es nicht als jene Größe und mit einem wenn auch nur unendlich kleinen Ueberschuß gegen frühere ähnliche Fälle zum Vorschein kommt, eine in dem Handelnden selbst begründete Hemmung der höheren Thätigkeit und wahrhafte Sünde.

Zusaz. Diese zwiefache Beziehung, welche wir nach allen Seiten nur in verschiedenem Maaß in jedem Bewußtsein der Sünde wiederfinden, ist der eigentlichste und innerste Grund, weshalb die Entwikklung des christlichen Bewußtseins der Sünde in unserer kirchlichen Lehre sich in die beiden Lehrstükke spaltet von der Erbsünde[1] und von der wirklichen Sünde.[2] Auch der wahre Sinn dieser Theilung geht aus dem bisher entwikkelten deutlich hervor. In dem ersten nämlich wird der Zustand der Sünde betrachtet als ein empfangenes und vor aller That mitgebrachtes, worin aber doch zugleich auch die eigene Schuld schon verborgen liegt; in dem andern wird er dargestellt als erscheinend in den eignen sündhaften Thaten, die in einem Jeden selbst begründet sind, in denen aber jenes empfangene und mitgebrachte sich offenbart. Nur die hergebrachte Bezeichnung ist auf jede Weise unbequem. Denn in der lezten Formel wird freilich das Wort Sünde ganz dem gemeinen Sprachgebrauch gemäß von der eigentlichen That gesezt; allein der Beisaz wirklich veranlaßt leicht den verwirrenden Nebengedanken als ob die Erbsünde nichts wirkliches wäre, oder wenigstens als ob es in demselben Sinne neben der wirklichen Sünde noch eine bloß scheinbare oder außer der That liegende gäbe. In der ersten Formel hingegen drükkt das Erb allerdings den Zusammenhang der späteren Generationen mit den früheren und mit der Erhaltungsweise der ganzen Gattung richtig aus; allein das Wort Sünde führt irre, als ob es hier in demselben Sinne genommen sei wie in der andern Formel, und dann müßten nur einige wirkliche Sünden eine frühere Begründung haben, andere aber nicht, welches indeß gar nicht die Meinung sein kann, indem die Erbsünde, die alle wirklichen Sünden jedes

[1] peccatum originis. [2] peccatum actuale.

Einzelnen mitbedingende und vor aller That hergehende Beschaffenheit des handelnden Subjectes anzeigt.[1] Daher wäre eine Aenderung dieser ungenauen in der Schrift auch gar nicht befindlichen Bezeichnungen sehr zu wünschen; allein dies muß mit großer Vorsicht eingeleitet werden, wozu allerdings die folgende Behandlung einen Beitrag geben will, und es darf nur durch allmälige Annäherungen ausgeführt werden, wenn man nicht den geschichtlichen Zusammenhang der Lehre ganz zerreißen und nur neue Mißdeutungen und Mißverständnisse hervorrufen will.

Erstes Lehrstükk.

Von der Erbsünde.

§. 70. Die vor jeder That eines Einzelnen in ihm vorhandene und jenseit seines eignen Daseins begründete Sündhaftigkeit ist in Jedem eine nur durch den Einfluß der Erlösung wieder aufzuhebende vollkommne Unfähigkeit zum Guten.

Conf. Aug. 2. Docent quod — omnes homines secundum naturam propagati nascuntur . . . sine metu Dei sine fiducia erga Deum et cum concupiscentiâ, quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his qui non renascuntur per baptismum et spiritum sanctum. — Apol. Conf. 1. hic locus testatur nos non solum actus sed potentiam seu dona efficiendi timorem et fiduciam erga Deum adimere propagatis secundum carnalem naturam . . ut cum nominamus concupiscentiam non tantum actus seu fructus intelligamus sed perpetuam naturae inclinationem. — Conf. gall. IV. Affirmamus quicquid mens humana habet lucis mox fieri tenebras cum de quaerendo Deo agitur, adeo ut sua intelligentia et ratione nullo modo possit ad eum accedere. Item . . nullam prorsus habet ad bonum appetendum libertatem, nisi quam ex gratia et Dei dono acceperit. — Expos. simpl. VIII. Peccatum autem intelligimus esse nativam illam hominis corruptionem . . . qua concupiscentiis pravis immersi . . . nil boni ex nobis ipsis facere imo ne cogitare quidem possumus. — IV. proinde nullum est ad bonum homini liberum arbitrium nondum renato. — Conf. angl. X. Ea est hominis conditio, ut sese naturalibus suis viribus ad fidem convertere et praeparare non possit. Quare absque gratia

[1] Peccatum enim originis non est aliquod delictum quod actu perpetratur: sed intime inhaeret infixum ipsi naturae substantiae et essentiae hominis. Epitom. Art. 1. p. 577. Ed. Rech.

Dei quae in Christo est ad facienda quae Deo grata sunt nihil valemus. — Repetit. conf. Et haec depravatio est carere iam luce Dei seu praesentiâ Dei quae in nobis fuisset, et est aversio voluntatis nostrae a Deo . . . et hominem non esse templum Dei sed miseram massam sine Deo et sine iustitia.

1. Diese Ansicht von der jedem Einzelnen schon mitgegebenen Sündhaftigkeit, stimmt mit dem eben schon entwikkelten vollkommen überein. Denn ist auch in dem Leben des in die Gemeinschaft mit der Erlösung aufgenommenen Menschen, um es streng und genau auszudrükken, kein Augenblikk, in welchem nicht Bewußtsein der Sünde als eines gegenwärtigen und wirksamen ein wesentlicher Bestandtheil seines Selbstbewußtseins wäre, wenn dieses klar und vollständig hervortritt:[1] so muß eine Sündhaftigkeit, die auch durch die Kraft der Erlösung nicht vollständig überwunden wird, schon deshalb an und für sich als wahrhaft unendlich betrachtet werden. Und wird durch dieselben auch die Richtung auf das Gottesbewußtsein verdunkelt und verunreinigt,[2] so muß der Mensch kraft eines so unlautern und unsichern Gottesbewußtseins, wiewol es auch so noch das Beste in ihm ist, durchaus unfähig sein, nur solche Zustände nicht nur zu entwikkeln, sondern auch nur mit Bewußtsein anzustreben, die mit dem worauf jene Richtung eigentlich geht zusammenstimmten. Führt nun die christliche Frömmigkeit alles, was mit dem Gottesbewußtsein in irgend einer Beziehung steht, auf Sünde oder Gnade zurükk:[3] so müssen wir auch alles, was in unsern Zuständen nicht Sünde ist, auch nur unserm Antheil an der Erlösung zuschreiben, und diese allein für das anerkennen, wodurch jene Unfähigkeit aufgehoben werden kann.

2. Wenn wir nun aber auch diese Unfähigkeit zwischen den beiden Endpunkten des Wollens und Vollbringens,[4] zwischen denen alle eigentliche Selbstthätigkeit eingeschlossen ist, ohne Einschränkung zugeben, sofern nämlich unter dem Guten nur das durch das Gottesbewußtsein bestimmte verstanden wird: so darf man doch die mitgebrachte Sündhaftigkeit nicht auch so weit ausdehnen, daß sogar die Fähigkeit die Erlösung in sich aufzunehmen dem Menschen müßte abgesprochen werden, denn diese ist das wenigste, was noch in der zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen ge-

[1] S. §. 62, 1. §. 64, 1. 2. §. 8, 2. [3] S. §. 62.
[4] Phil. 2, 13. vgl. 4, 13.

hörigen Richtung auf das Gottesbewußtsein gesezt sein kann.[1] Somit wäre alsdann von allen höheren Gaben, welche die Vorzüge der menschlichen Natur ausmachen, und an welchen alles, wodurch sich der Mensch vom Thier unterscheidet, einigen Antheil haben muß, nichts vorhanden, sondern sie wären so ganz erstorben, daß man eigentlich sagen müßte, die Menschen würden ohne die menschliche Natur geboren, welches doch, indem es ausgesprochen wird, sich schon widerlegt. Die Behauptung aber, daß auch diese Fähigkeit verloren gegangen sei,[2] will selbst mit unserm Glauben an die Erlösung nicht stimmen. Denn die Fähigkeit, die dargebotene Gnade in sich aufzunehmen, ist die unnachläßliche Bedingung aller Wirksamkeit derselben, so daß ohne sie entweder auch keine Verbesserung des Menschen möglich ist, oder es wird, damit sie möglich werde, noch etwas anderes vorausgesezt, nämlich eine solche bei gänzlicher Passivität des Menschen vorgehende Umschaffung des Menschen, wodurch nur erst jene Fähigkeit in ihm hervorgebracht wird. Aber diese könnte ja dann gleich auf das Ganze gerichtet, und auf dieselbe Weise die vollkommene Heiligung des Menschen bewirkt werden, wodurch denn die Erlösung überflüssig würde. Daher können wir jene Unfähigkeit nur auf die Selbstthätigkeit in dem engeren und eigentlichen Sinn beziehn, nicht eben so auch auf die Empfänglichkeit; und wenn man die lebendige Intussusception will Anfang der Mitwirkung nennen, so würden wir, daß die Erbsünde den Menschen auch an allem Anfangen und Mitwirken in geistigen Dingen hindere,[3] nicht unbedingt zu-

[1] Vgl. Conf. belg. XIV. die beiden Aeußerungen: Adeo ut ipsi (homini) tantum exigua illorum (donorum omnium quae a Deo acceperat) vestigia remanserint, und: Nulla enim intelligentia nec voluntas conformis est divinae, nisi quam Christus in illis fuerat operatus.

[2] Solid. declar. II. p. 656. ita ut in hominis natura post lapsum ante regenerationem ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit aut restet, quibus ille ex se ad gratiam Dei praeparare se, aut oblatam gratiam apprehendere aut eius gratiae capax esse possit. — Doch wird auch dieses wie leicht zu erachten, wenigstens so weit es mit unserer Behauptung in Widerspruch steht, wieder zurükgenommen durch das folgende p. 671. Hoc Dei verbum etiam nondum ad Deum conversus externis auribus audire aut legere potest. In eiusmodi enim externis rebus homo adhuc aliquo modo liberum arbitrium habet, ut . . . verbum Dei audire vel non audire possit.

[3] Sol. decl. p. 643. Repudiantur . . qui docent . . hominem ex naturali nativitate adhuc aliquid boni . . reliquum habere, capa-

geben. Uebrigens aber ist das Geschäft der lebendigen Empfänglichkeit kein Anfangen, sondern zuerst muß dasjenige herankommen, was aufgenommen werden soll, und so auch ist es eigentlich kein Mitwirken, sondern ein sich der Wirkung hingeben. Unsere Behauptung hat auch alle Einladungen des Erlösers für sich, als welche sich an diese Empfänglichkeit wendeten, und nicht minder die allgemeine Praxis der Verkündiger des Reiches Gottes, welche immer die Menschen aufforderten, die Gnade Gottes in sich aufzunehmen. Ja wenn man auch von der Voraussezung einer sich unaufhörlich steigernden Verschlimmerung ausgeht, muß man doch mit Augustin[1] zugeben, daß dabei immer noch etwas von dem ursprünglichen Guten in der menschlichen Natur übrig bleiben muß.

3. Sorgfältig aber hat man auch immer innerhalb des Gebietes der Selbstthätigkeit die Unfähigkeit auf dasjenige beschränkt, was die christliche Frömmigkeit allein für gut im eigentlichsten Sinne anerkennt; womit zugleich zugestanden ist, daß es einen Gegensaz des löblichen und tadelnswürdigen giebt, welcher gar nicht von dem Verhältniß des Menschen zur Erlösung abhängt; vielmehr wie auch der Unbegnadigte dies löbliche an sich haben kann, so ist auch der Begnadigte sich bewußt, es ohne die Hülfe der Gnade erworben zu haben. Es ist auch ganz angemessen, dies ganze Gebiet durch den Ausdruk bürgerliche Gerechtigkeit, das Wort im weiteren Sinne genommen, zu bezeichnen. Denn theils hat alles, was dem durch das Gottesbewußtsein bestimmten und bewirkten am nächsten steht, eine volksmäßige Beziehung, und Instanzen, die man hiegegen anführen könnte, werden immer nur scheinbar sein; theils kann auch der bürgerliche Gemeingeist an die auf das Gemeinwesen sich beziehenden menschlichen Handlungen und Zustände nicht den Maaßstab des Gottesbewußtseins anlegen, sondern er kann nur die vaterländische Gesinnung in möglichster Reinheit und Vollkommenheit fordern. Diese aber, wenn sie gleich die vollständigste Verläugnung der einzelnen Persönlichkeit hervorzubringen vermag, ist doch immer nur die Selbstliebe des Volks oder Staats als einer

citatem videlicet . . in rebus spiritualibus aliquid inchoandi operandi aut cooperandi.

[1] Enchirid. XII. Quamdiu itaque natura corrumpitur inest ei bonum quo privetur . . quocirca bonum consumere corruptio non potest nisi consumendo naturam.

zusammengesezten Person, und kann mit Leidenschaftlichkeit und Ungerechtigkeit aller Art gegen die, welche außerhalb dieses Vereins sind, verbunden sein, wenn nicht der Eigennuz oder die Ehrliebe des Gemeinwesens, welche wiederum Eigenliebe sind, das Gegentheil fordern. Daher auch das beste auf diesem Gebiet, soforn es unabhängig von der Kraft des Gottesbewußtseins besteht, nur zur fleischlichen Gesinnung Weisheit und Gerechtigkeit gerechnet werden kann. Viel zu viel aber wird schon zugegeben und ein Hauptstükk der christlichen Frömmigkeit sehr verdunkelt, wenn man jene Unfähigkeit nur auf die sogenannten Werke der ersten Tafel beschränkt, als ob nur diese der Mensch nicht ohne Zusammenhang mit der Erlösung vollbringen könnte; die Werke der zweiten Tafel aber ganz dasselbige wären mit jener bürgerlichen Gerechtigkeit, welche der Mensch auch ohne den göttlichen Geist zu leisten vermag. Vielmehr sind diese Werke, so wie der Christ allein sie als Erfüllung des göttlichen Gebots ansehn kann,[1] keineswegs nur äußere und fleischliche, sondern wahrhaft geistige Werke, welche nur vermöge eines wirksamen und gereinigten Gottesbewußtseins möglich sind, so daß in dieser Beziehung zwischen Pflichten gegen Gott und Pflichten gegen den Nächsten kein Unterschied zu machen ist.[2]

§. 71. Die Erbsünde ist aber zugleich so sehr die eigene Schuld eines Jeden, der daran Theil hat, daß sie am besten als die Gesammtthat und Gesammtschuld des menschlichen Geschlechtes vorgestellt wird, und daß ihre Anerkennung zugleich die der allgemeinen Erlösungsbedürftigkeit ist.

Conf. aug. II. Quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his qui non renascuntur. — Apol. conf. I. Quodsi has tantas vires habet humana natura . . quorsum opus erit gratiâ Christi? Ibid. II. Quia igitur . . omnes sunt sub peccato . . ideo data est promissio iustificationis propter Christum. —

[1] Matth. 22, 37—39. ergänzt durch Joh. 13, 34. und Koloss. 3, 23.

[2] Festzuhalten ist daher der ganz allgemeine Ausdrukk bei **Melanchth. loc. theol.** (de lib. arb.) **Non potest voluntas exuere nascentem nobiscum pravitatem, nec potest legi Dei satisfacere. — (de pecc.) Peccatum originis est in natis ex virili semine amissio lucis in mente et aversio voluntatis a Deo et contumacia cordis ne possint vere obedire legi Dei**

Conf. Basil. VIII. Atque haec lues, quam originalem vocant, genus totum sic pervasit, ut nulla ope nisi divina per Christum curari potuerit. — Conf. gallic. XI. Credimus hoc vitium vere esse peccatum, quod omnes et singulos homines, ne parvulis quidem exceptis adhuc in utero matris delitescentibus, aeternae mortis reos coram Deo peragat. — Conf. belg. XV. Credimus quod peccatum originis ita foedum et execrabile est coram Deo, ut ad generis humani condemnationem sufficiat. — Art. Smalc. Si enim ista (sc. hominem posse naturalibus viribus mandata Dei servare) approbantur, Christus frustra mortuus est, cum nullum peccatum aut damnum sit in homine pro quo mori eum oportuerit. — Conf. Bohem. IV. Necessum esse ut omnes norint infirmitatem suam, quodque se ipsos modo nullo servare possint, neque quicquam habere praeter Christum, cuius fiducia sese redimant ac liberent. — Epitom. artic. p. 575. Affirmamus quod hanc naturae corruptionem ab ipsa natura nemo nisi solus Deus separare queat. — Reiicimus . . dogma quo asseritur peccatum originale tantummodo reatum et debitum esse ex alieno delicto . . in nos derivatum. — Solid. decl. p. 639. Et propter hanc corruptionem . . natura aut persona hominis lege Dei accusatur et condemnatur . . nisi beneficio meriti Christi ab his malis liberemur. — Melanchth. loc. p. 94. Propter quam corruptionem nati sunt rei.

1. In nicht wenigen dieser symbolischen Stellen und bei vielen Glaubenslehrern bekommt die Thesis freilich das Ansehen, als ob die allen Menschen mitgeborene Sündhaftigkeit, grade in sofern sie etwas von anderwärts her empfangenes ist, doch eines Jeden eigene Schuld sein solle, und zwar eine Schuld, welche unendliche Strafwürdigkeit in sich schließt, so daß auch die größte Menge der wirklichen Sünden zu der Strafwürdigkeit nichts hinzufügen könne, welcher ein Jeder schon jener sogenannten Krankheit wegen unterliegt. Und man muß es natürlich finden, daß der Saz unter dieser Gestalt von Vielen geläugnet ist, welche die Erbsünde lieber für ein Uebel erklärt haben, um nicht etwas als Schuld anzuerkennen, was ganz jenseit des eigenen Thuns liegt. — Allein diese Wendung in das unglaubliche, diesen zurükkstoßenden und widrigen Ton bekommt der Saz auch nur dann, wenn man widernatürlich und gegen die richtige und eigentlich wol allgemein anerkannte Regel[1] die Erbsünde aus ihrem Zusammenhang mit der wirklichen Sünde heraußreißt.

[1] Melanchth. loc. p. 110. Itaque semper cum malo originali simul sunt actualia peccata.

Und nicht in dem Sinne will dies verstanden werden, als wäre die Erbsünde nicht eher Schuld, als bis sie in wirkliche Sünden ausbricht, indem ja der Umstand, daß es noch an Gelegenheit und an äußerer Anreizung zur Sünde gefehlt hat, den geistigen Werth des Menschen nicht erhöhen kann; sondern so, daß sie der hinreichende Grund aller wirklichen Sünden in dem Einzelnen ist; so daß eben nur noch etwas außer ihm und nicht etwas neues in ihm hinzuzukommen braucht, damit die wirklichen Sünden sich entwikkeln. Ein rein empfangenes ist die Erbsünde nur in dem Maaß, als die Selbstthätigkeit des Einzelnen noch nicht ist; sie hört auf, es zu sein in dem Maaß als diese sich entwikkelt. Bis dahin und in sofern wird sie mit Recht die verursachte[1] genannt, weil sie ihre Ursache außer ihm selbst hat. Allein wie jede Anlage in dem Menschen durch Ausübung Fertigkeit wird, und als solche wächst: so wächst auch die mitgeborne Sündhaftigkeit durch die von der Selbstthäigkeit des Einzelnen ausgehende Ausübung. Dieser wachsende dem ursprünglich mitgebrachten gleichartige Zusaz nun, nämlich auch beharrlicher innerer Grund der sündlichen Handlungen, ist also, wenngleich auf der andern Seite Wirkung der wirklichen Sünde doch in dieser Beziehung als verstärkte Sündhaftigkeit immer noch der wirklichen Sünde, die aus ihr hervorgehn wird, vorangehend, mithin auch noch Ursünde, nur nicht mehr bloß verursachte sondern selbst gewirkte und, wie die erste Sünde des ersten Menschen die gewöhnlich durch diesen Ausdrukk bezeichnet wird, verursachende Ursünde,[2] weil sie nämlich in jedem selbst und in andern die wirkliche Sünde hervortreibt und vermehrt. Ist nun diese spätere aus der eigenen Selbstthätigkeit erwachsene Sündhaftigkeit mit der ursprünglich mitgebornen eine und dieselbe: so folgt auch, daß so gut die hinzugekommene in ihm aus seinen freien an die ursprüngliche anknüpfenden Lebensacten entstanden ist, auch die ursprüngliche, welche ohnedies gegen jene immer mehr zurükktritt, und an welche er immer angeknüpft hat, nicht ohne seinen Willen in ihm fortfährt und also auch durch ihn würde entstanden sein. Mithin ist sie mit Recht eines Jeden Schuld zu nennen. Man könnte allerdings von diesem Punkt aus noch sagen, dies könne nur gelten von den Menschen, in sofern sie schon selbst gehandelt haben, keines-

[1] Peccatum originis originatum.
[2] Peccatum originis originans.

weges aber eben so auch von den Kindern oder gar den Ungebornen; und ein Unterschied ist hier freilich nicht zu verkennen. Wenn es indeß dabei sein Bewenden hat, daß aus der Erbsünde unfehlbar die wirkliche Sünde hervorgeht: so ist also auch diese schon überall, wo menschliches Leben ist, innerlich begründet, und der Zusammenhang, um deswillen die Erbsünde Schuld ist, besteht in ihnen eben so, wenn er gleich noch nicht zeitlich erscheint; so daß man von ihnen sagen kann, sie werden Sünder sein durch dasjenige, was jezt schon in ihnen ist. Daß sie es nicht in demselben Sinn und Maaß schon sind wie die, in welchen die wirkliche Sünde schon stetig geworden ist, dies ist wol niemals ernstlich bezweifelt worden, zumal hier nur von der Schuld die Rede ist. Aber dieser Unterschied bezieht sich nicht auf die mitgeborne Sündhaftigkeit; und in sofern die symbolischen Stellen, in denen von den Kindern die Rede ist, dieses vorzüglich ins Licht sezen wollen, können wir sie uns auch ganz aneignen.

2. Ist nun die aller That vorangehende Sündhaftigkeit auf der einen Seite in jedem Einzelnen durch die Sünde und Sündhaftigkeit Anderer bewirkt; wird sie aber zugleich auch von Jedem durch seine eignen freien Handlungen auf Andere fortgepflanzt und in ihnen befestigt: so ist sie ein durchaus gemeinschaftliches. Ja betrachte man sie mehr als Schuld und als Werk, oder mehr als Lebensprincip und als Zustand: in beider Hinsicht ist sie ein durchaus gemeinschaftliches, nicht jedem Einzelnen abgesondert zukommend und sich auf ihn allein beziehend, sondern in Jedem das Werk Aller und in Allen das Werk eines Jeden; ja sie ist nur in dieser Gemeinsamkeit recht und ganz zu verstehen. Daher auch die sie behandelnden Lehrsäze keinesweges als Ausdrükke des persönlichen Selbstbewußtseins aufzufassen sind, mit welchem es hingegen die Lehre von der wirklichen Sünde zu thun hat, sondern diese sind Ausdrükke des Gemeinbewußtseins. Diese Gemeinschaftlichkeit ist eine Zusammengehörigkeit aller Räume und aller Zeiten in der aufgestellten Beziehung. Die eigenthümliche Gestaltung der Urſünde in jedem Einzelnen ist ihrem Gehalt nach nur ein integrirender Bestandtheil der Gestaltung derselben in dem Lebenskreise, welchem er zunächst angehört, so daß sie, für sich allein unverständlich, auf die übrigen Bestandtheile als ihre Ergänzung hinweiset. Und dies geht durch alle Abstufungen des Gemeingefühls durch Familien, Sippschaften, Stämme, Völker und Menschenracen, so daß die Gestaltung der Sündhaftigkeit in jeder von diesen auf die in

den andern als auf ihre Ergänzung hinweiset, und die Gesammtkraft des Fleisches in seinem Widerstreit gegen den Geist, sofern sie Grund alles mit dem Gottesbewußtsein unverträglichen in menschlichen Handlungen ist, auch nur in dem Gesammtsein aller Zusammenlebenden aufgefaßt werden kann, nirgend aber ganz in einem Theile, und auch was davon in einem Einzelnen, sei dies nun ein persönliches oder ein zusammengesetztes Einzelwesen, erscheint, nicht diesem allein zuzuschreiben ist noch aus ihm allein zu erklären. Dasselbe gilt aber auch von den Zeiten. Was als die mitgeborne Sündhaftigkeit einer Generation erscheint, ist bedingt durch die Sündhaftigkeit der früheren, und bedingt selbst die der späteren; und nur in der ganzen Reihe dieser Gestaltungen, wie sie mit der fortschreitenden menschlichen Entwikklung überhaupt zusammenhängt, ist auch das ganze in dem Begriff ausgedrükkte Verhältniß gegeben. Eben so auch die Zusammengehörigkeit der Räume und die der Zeiten bedingen sich beide gegenseitig und weisen auf einander zurükk. Und jeder wird wol leicht bezeugen, daß nur in der Beziehung auf das Gesammtsein sowol die Vorstellung von der Sündhaftigkeit der Einzelnen, als auch das Mitgefühl mit derselben zur Sicherheit und Befriedigung gelangt. Vermöge eben dieses Zusammenhanges ist aber auch jeder Einzelne in dieser Beziehung der Repräsentant des ganzen Geschlechts, weil die Sündhaftigkeit eines Jeden auf die gesammte Aller zurükkweist sowol dem Raum als der Zeit nach, und auch die gesammte bedingen hilft sowol neben ihm als nach ihm. In dieser Ansicht vereinigen sich nun auch am leichtesten die verschiedenen Arten, wie die Ursünde bezeichnet zu werden pflegt, welche alle eine relative Wahrheit haben. Denn Schuld[1] heißt sie mit vollkommner Richtigkeit nur, wenn sie schlechthin als die Gesammtheit des ganzen Geschlechts betrachtet wird, indem sie des Einzelnen Schuld, wenigstens so weit sie in ihm hervorgebracht ist, nicht eben so sein kann. Natürliches Verderben[2] heißt sie in Beziehung auf die ursprüngliche Vollkommenheit, sofern diese in ihrer realen Entwikklung theilweise durch die Ursünde aufgehoben wird. Urgebrechen,[3] sofern sie der unheilbare Grund ist zu allen in dem Einzelwesen

[1] reatus.

[2] Corruptio naturae. Von einer andern Bedeutung dieses Ausdrukks als die hier angenommene wird erst weiter unten die Rede sein.

[3] vitium originis.

vorkommenden Verbildungen des Verhältnisses zwischen dem Geist und den einzelnen Functionen des sinnlichen Lebens; Urkrankheit,[1] sofern durch sie in allen geistigen Lebensacten ein Element des Todes gesezt ist. Urübel, in sofern sie in dem Einzelnen ein von seinem Thun unabhängiger beharrlich wirkender Grund von Lebenshemmungen ist. Wie schwierig es aber ist, die Erbsünde, ich will nicht sagen ausschließend, sondern nur auch zugleich als Strafe darzustellen,[2] das leuchtet wol von selbst ein, theils weil die Strafe doch immer ein zugefügtes ist, Sünde aber niemals ein zugefügtes sein kann, die Strafe also immer etwas sein muß, was in dem der sie erleidet nicht Sünde ist, theils weil bei jeder Sünde, für welche die Erbsünde sollte Strafe sein, sie selbst immer schon vorausgesezt wird, so daß zulezt die Strafe müßte vor der Sünde sein.

3. Wenn das Selbstbewußtsein, dessen Ausdrukk der bisher entwickelte Begriff der ursprünglichen Sündhaftigkeit ist, kein Gemeingefühl wäre, sondern ein persönliches in jedem Einzelnen: so wäre damit wol nicht nothwendig ein Bewußtsein allgemeiner Erlösungsbedürftigkeit verbunden, indem ein Jeder sich zur Verstärkung der geistigen Kraft zunächst an die Gesammtheit, der er angehört, würde gewiesen glauben. Daher auch dieses beides mit einander zu gehen pflegt, daß die Erbsünde als gemeinsames geläugnet, und daß der Werth der Erlösung durch Christum geringer angeschlagen wird. Und nicht fester wäre dieser Zusammenhang auch, wenn die ursprüngliche Sündhaftigkeit in uns sein könnte, ohne daß wir davon ein Bewußtsein hätten, indem nämlich das Bewußtsein der Sünde entweder gar nicht hervorträte oder nur in Folge der jedesmaligen wirklichen Sünde, und nur auf diese bezogen würde. Denn so wäre Jeder zunächst an sich selbst gewiesen, von den schwächeren Momenten nämlich an die vorausgesezten stärkeren. Allein dies ist nur möglich, wo das Gottesbewußtsein noch gar nicht entwikkelt oder die Richtung darauf durch Mittheilung erwekkt ist, also nicht im Gebiet des Christenthums und der christlichen Verkündigung. Nur wo das Gottesbewußtsein einmal aufgenommen ist, da wird ihm auch unter den Elementen des Selbstbewußtseins der Vorrang eingeräumt

[1] Morbus originis. Man vergleiche über morbus und vitium Cic. Tusc. IV, 13. Ern.

[2] Apol. Conf. I. Detectus iustitiae originalis et concupiscentia sunt poenae.

und die Herrschaft desselben angestrebt: und wo dieses geschieht, da muß auch der Widerstreit des Fleisches als etwas stetiges die Wirklichkeit einzelner Sünden bedingendes zum Bewußtsein kommen. Werden wir uns nun über diesen Widerstreit erst recht klar, wenn wir ihn als unserm zu dem des menschlichen Geschlechts erweiterten Selbstbewußtsein angehörig betrachten: so muß entweder das Anstreben jenes Vorrangs für das Gottesbewußtsein aufgegeben werden, oder das Bedürfniß einer außer dem Gebiet jenes erweiterten Selbstbewußtseins gestellten Hülfe entstehn, mithin auch entweder eine Ergebung in die unüberwindliche Vergeblichkeit jenes Strebens oder eine Ahndung jener Hülfe. Daher die Angemessenheit jener Darstellung, welche mit dem ersten Bewußtsein der Sünde unter Zutritt des Gottesbewußtseins auch die erste Ahndung der Erlösung verknüpfte. Wie nun auch in der evangelischen Kirche von Anfang an beides mit einander verbunden worden ist, das ist aus den eben angeführten Stellen klar. Eben so aber auch wie beides zusammenhängt, die Ueberzeugung daß Kräfte, welche über das schon von jeher gegebene menschliche Gemeinbewußtsein hinausgehen, nicht könnten für uns und unter uns in Bewegung gesezt werden, und der Entschluß sich mit diesem ohne eigentliche Erlösung zu behelfen, um wenn auch nur bis auf einen gewissen Grad den Widerstand des Fleisches zu überwinden.

4. Dieser natürliche Zusammenhang zwischen dem Bewußtsein der allgemeinen ursprünglichen Sündhaftigkeit und dem der Nothwendigkeit einer Erlösung wird aber nicht ohne großen Nachtheil der ächten christlichen Frömmigkeit unterbrochen und anders gelenkt, wenn man das Bewußtsein von der Strafwürdigkeit der Erbsünde dazwischen schiebt. Denn wenn man unter der Strafe nicht das Steigern der Sünde selbst versteht — welches doch in einer teleologischen Glaubensweise nur als Schuld und Sünde aufgefaßt werden kann, so daß jene Beziehung hier nicht natürlich ist — sondern das aus der Sünde sich entwikkelnde oder in Bezug auf die Sünde geordnete Uebel: so ist ein erst durch das Bewußtsein der Strafwürdigkeit vermitteltes Gefühl von der Nothwendigkeit der Erlösung nicht mehr so rein als das bisher beschriebene. Offenbar nämlich ist dieses der Fall, wenn die Strafwürdigkeit nur um der Strafe selbst willen aufgestellt wird, und die Meinung ist, daß durch die Furcht vor der Strafe das Bedürfniß der Erlösung von der Sünde geweckt oder wenn auch nur verstärkt werden soll. Denn der Zustand der Sünd-

haftigkeit wird dann nicht weggewünscht, um die Hemmung des Gottesbewußtseins aufzuheben und diesem Raum zu machen, sondern um bestimmte Zustände des sinnlichen Selbstbewußtseins sicher zu stellen und die entgegengesezten zu verhüten; der Widerstand des Fleisches wird nur um der fleischlichen Folgen willen nicht gewollt, und die Erlösung wird eben so nur um der fleischlichen Folgen willen gewollt, wobei sonach die eigentliche Frömmigkeit ganz zurüktritt. Nun kann man sich freilich auch denken, daß weniger an die Strafe selbst gedacht werden solle als an die Würdigkeit gestraft zu werden, und daß nicht sowol Furcht vor der Strafe erregt werden solle als Scheu davor, die Strafe zu verdienen. Allein auch so wird doch immer das Verhältniß zu dem Sinnlichen als der Maaßstab für das Geistige aufgestellt, indem vorausgesezt wird, daß wenn Einem an und für sich nicht daran gelegen wäre, das Gottesbewußtsein zur Herrschaft zu bringen, er wenigstens durch die Betrachtung bewogen werden könne, daß er sonst als ein des sinnlichen Wohlbefindens unwürdiger erschiene. Und hiedurch wird die christliche Frömmigkeit nicht minder gefährdet als durch jenes. Deshalb haben wir auch diese Vorstellung hier gar nicht aufgenommen; man sieht aber aus den angeführten symbolischen Stellen im Vergleich mit dieser Entwikklung, wie wesentlich es ihnen ist, aus dem Bewußtsein der Sündhaftigkeit das Bedürfniß der Erlösung abzuleiten, wie leicht man aber ohne diesen Zusammenhang zu zerstören die eingeschobene Vorstellung von der Strafwürdigkeit der Erbsünde übergehen kann. Dieser Vorstellung aber ist ein anderer Ort angewiesen, wo sie behandelt werden wird.

§. 72. Wenn wir die bisher entwikkelte Vorstellung auch nicht gerade so auf die ersten Menschen übertragen können: so ist doch kein Grund vorhanden, die allgemeine Sündhaftigkeit aus einer in ihrer Person durch die erste Sünde mit der menschlichen Natur vorgegangenen Veränderung zu erklären.

1. Dieser Saz, welcher lediglich abwehrend ist, und über die Entstehungsweise der Sünde in dem ersten Menschen nichts festsezen zu wollen verspricht, sezt voraus, daß wir hierüber unserer ersten Erklärung[1] zufolge keinen eigentlichen Glaubenssaz können aufzustellen haben. Denn wenn wir unser Selbst-

[1] Vgl. §. 15.

bewußtsein auch zu dem des ganzen menschlichen Geschlechtes erweitern, und es so mit dem Gottesbewußtsein in Verbindung bringen können: so können wir doch die ersten Menschen grade in Bezug auf dasjenige in ihnen, was bestimmt und genau damit zusammenhängt, daß sie nicht geboren waren sondern geschaffen, nicht in diese Gemeinschaft des Selbstbewußtseins aufnehmen, weil das ihrige in sofern dem unsrigen entgegengesezt ist. Wäre nun von der Sünde im weiteren Verlauf ihres Lebens die Rede, so verschwindet die Differenz je länger je mehr; anders aber in Beziehung auf eine Sündhaftigkeit, welcher aller That vorangehn soll. Können wir nun hierüber kein Mitgefühl mit dem ersten Menschen haben, und haben wir also kein Selbstbewußtsein über diesen Gegenstand darzulegen: so giebt es auch keinen Glaubenssaz hierüber aufzustellen.[1] Hätten wir aber davon, wie sich die Sündhaftigkeit in ihnen zu ihrem Geschaffensein verhalte, eine anderweitige Kenntniß, sei es nun eine speculative oder mehr eine geschichtliche: so müßte dann freilich zugesehen werden, wie sich diese zu unsern Glaubenssäzen stelle; und sofern die Kenntniß nicht rein geschichtlich, sondern mit eignen Voraussezungen und Combinationen durchflochten wäre, könnten dann, wie hier geschieht, Verwahrungen aufgestellt werden, damit nicht ein Christ unwissentlich Lehrmeinungen producire, welche mit seinem Glauben nicht zusammenstimmen. Unser Bewußtsein der Sünde nun und dessen Verbindung mit dem Verlangen nach einer Erlösung wird unmittelbar immer dasselbe bleiben, mag es sich mit den ersten Menschen verhalten haben wie es wolle, wenn nur nicht behauptet wird, daß sie, so lange Erzeugung und Erziehung der Nachkommen ihr Werk gewesen, noch gar nicht gesündigt hätten; denn alsdann würde mehr aus dem Gebiet unseres erweiterten Selbstbewußtseins ausgeschlossen, indem die Elemente der ursprünglichen Sündhaftigkeit erst allmählig könnten zusammengetreten sein. Wird aber angenommen, daß sie damals schon gesündigt hatten: so konnten auch schon ihre nächsten Nachkommen wie wir eine vor aller eignen That hergehende Sündhaftigkeit haben, die jenseit ihres eignen Daseins gegründet war. Und hieran haben wir genug, wenn wir es auch zu keiner anschaulichen Vorstellung davon bringen, wie die Sündhaftigkeit von den ersten Menschen auf ihre Nachkommen übergegangen sei und noch fort übergehe. Wie denn auf diese auch unsere symbolischen Bücher

[1] Vgl. §. 60, 1.

nicht besonderen Werth legen, welche wenn sie auch den Verlust der Unsündlichkeit für alle Nachgeborene von dem Entstehen der Sünde in den ersten ableiten,[1] sich doch in weitere Erläuterungen über die Art und Weise dieses Einflusses theils gar nicht einlassen, theils die Frage geradezu abweisen.[2]

2. Die Frage hingegen wie nach entwikkeltem Gottesbewußtsein die Sünde in den ersten Menschen entstanden sei, ist wenn auch nicht unmittelbar aus dem Interesse der christlichen Frömmigkeit doch eine höchst natürliche. Offenbar aber können wir sie nicht für sie mit derselben Sicherheit wie für uns durch die hier ausgeführten Säze beantworten. Denn wir können uns zuerst keine anschauliche Vorstellung davon machen, wie in ihnen die sinnlichen Functionen früher eine Macht geworden als die geistigen, da sie von Anfang an auf einer Stufe gestanden haben müssen, derjenigen gleich auf welcher in den Geborenen auch der Geist schon eine Macht ist. Sollen wir nun das Gottesbewußtsein sich von innen heraus in ihnen entwikkelnd denken oder auch vermittelst einer wir wissen nur nicht recht wie vorstellbaren Gemeinschaft mit Gott: so ist kein Grund zu denken, warum es sich als ruhendes Bewußtsein stärker und schneller als Impuls aber träger und schwächer sollte ausgebildet haben. Zumal da wir bei einer solchen Entwikklung von innen heraus überhaupt nicht Ursache haben im allgemeinen eine ungleiche Fortschreitung des Verstandes und Willens anzunehmen, wie da wo der eine durch mitgetheilte Vorstellungen der andere durch vorgefundene Sitten ungleichen Vorschub bekommen können; und eine den ersten Menschen anerschaffene Einseitigkeit können wir uns — mit Ausnahme der geschlechtlichen — weder in dieser noch einer andern Hinsicht vorstellen, indem sich sonst nicht aus ihnen als einem Inbegriff der menschlichen Natur die Fülle von entgegengesezten Gestalten, welche uns jezt die Erfahrung darbietet, hätte entwikkeln können. Verläßt uns nun hier der Natur der Sache nach die Analogie: so kommt es auf den Versuch an den Anfang der Sünde in den ersten Menschen ohne schon vorhandene Sündhaftigkeit zu erklären. Allein dieser Versuch scheint auch nicht gelingen zu können, mag man nun die Erzählung von der ersten Sünde buchstäblich nehmen

[1] Conf. aug. 2. Apol. conf. I. Conf. helv. VIII. Conf. belg. XV. Art. Smalc. I.

[2] Conf. gall. X. Nec putamus necesse esse inquirere, quinam possit hoc peccatum ab uno ad alterum pro pagari.

oder mag man ihr einen allgemeinen bedeutsamen Charakter beilegen. Die herrschenden Erklärungen sind, der Mensch habe gesündigt durch Verführung des Satans[1] und durch Mißbrauch seines freien Willens.[2] Beides läßt sich schwerlich für diesen Fall ganz von einander trennen, weil immer die Sünde ein Mißbrauch des freien Willens ist. Je mehr aber dabei der Thätigkeit des Satans zugeschrieben wird, um desto mehr nähert sich die Verführung der Zauberei oder der Gewalt, um desto weniger ist aber überhaupt That da mithin auch um desto weniger Sünde. Je weniger aber Verführung des Satans um desto weniger ist ohne schon vorhandene Sündhaftigkeit auszukommen, indem Mißbrauch des freien Willens doch für sich kein Erklärungsgrund ist, sondern etwas angenommen werden muß, was zum Mißbrauch hintrieb. Will man nun hier gleich auf die Einflüsterungen des Satans zurükkgehn: so könnten diese doch nicht gewirkt haben, wenn in der Seele nicht schon etwas vorhanden war, was eine Leichtigkeit in sinnliche Begierde überzugehen in sich schloß; und eine solche Hinneigung zur Sünde muß also schon vor der ersten Sünde in den ersten Menschen gewesen sein, weil sonst auch keine Verführbarkeit stattgefunden hätte. Es hilft auch nicht, wenn man die erste Sünde in mehrere Momente spaltet, um zu einem möglichst kleinen als ihrem ersten Anfang zu kommen;[3] denn wenn doch von einer bestimmten That die Rede ist, so muß man auch nach dem fragen, woraus sich die ganze That erklären läßt. Und dieses wird niemals gefunden werden können, wenn man einen Zustand voraussezt, in welchem es keine Selbstthätigkeit des Fleisches gab sondern das Gottesbewußtsein allein eine Macht war, weil dann weder eine sündliche Begierde in dem Menschen selbst entstehen konnte, noch der Satan ihnen glaublich machen daß

[1] Conf. belg. XIV. verbis et imposturis diaboli aurem praebens. Vgl. Gerh. loc. th. T. IV. p. 294. sq.

[2] Augustin. Enchirid. 30. Homo libero arbitrio male utens et se perdidit et ipsum.

[3] Luther zu Gen. 3, 3. findet den Anfang der Sünde darin, daß Heva Gottes Wort fälschet und zu Gottes Gebot das Wörtlein vielleicht hinzu thut. Als ob dieses sündlich wäre wenn nicht schon die hervorbrechende lüsterne Begierde dabei zum Grunde gelegen hätte. — Andere wie Lyra bleiben mehr bei der sinnlichen Lust selbst stehen, und betrachten das Anschauen des Baumes als den Anfang der Sünde; wovon ganz das nämliche gilt.

Gott etwas aus Neid könne verboten haben, sondern das Vertrauen zu Gott mußte vorher zerstört sein. War aber dieses schon zerstört, so war auch das Ebenbild Gottes schon verloren[1] mithin auch die Sündhaftigkeit schon vorhanden, sei sie nun unter der Gestalt des Stolzes[2] zu denken oder anderswie. Das lezte bliebe also, die erste Sünde zu erklären aus einem solchen Mißbrauch des freien Willens, welcher in seinem Innern keinen Grund gehabt hätte, das heißt daß er das Böse gewählt hätte ohne Bestimmungsgründe. Dieses aber müßte entweder vor aller Ausübung des Guten geschehen sein, weil auch durch die kürzeste schon eine Fertigkeit würde bewirkt worden sein, welche beim Mangel entgegenstehender Bestimmungsgründe sich müßte thätig bewiesen haben, so daß die Sünde alsdann die erste freie That müßte gewesen sein, was doch am allerwenigsten zugegeben werden kann, oder es müßte in den ersten Menschen überhaupt durch Wiederholung keine Fertigkeit haben entstehen können; dann wäre aber überhaupt eine Befestigung im Guten und eine Zunahme der Macht des Gottesbewußtseins für sie unmöglich gewesen[3] was im Widerstreit ist mit jeder Vorstellung von ursprünglicher Vollkommenheit des Menschen. — Diese Schwierigkeit sich die Entstehung der ersten Sünde zu vergegenwärtigen, ohne daß man Sündhaftigkeit zum Grunde lege, wird noch möglichst vermehrt durch die Umstände in welchen wir nach der mosaischen Erzählung die ersten Menschen erblikken. Denn theils kann man sich Verführung oder Mißbrauch des freien Willens am wenigsten vorstellen bei einer großen Einfachheit des Lebens und Leichtigkeit die natürlichen Bedürfnisse zu befriedigen, weil in einem solchen Zustande kein Reiz eines einzelnen Gegenstandes von ausgezeichneter Wirkung sein kann. Anderntheils kann man sich doch einen unmittelbaren Umgang mit Gott auf keine Weise denken ohne verstärkte Liebe zu Gott und ohne vermehrte Erkenntniß Gottes, durch welche die Menschen doch gegen die Einflüsse unsinniger Vorspiegelungen müßten sicher gestellt worden sein. Dieses ist

[1] Non est anima ad imaginem Dei, in qua Deus non semper est. Ambros. Hexaëm. VI, 18.

[2] Augustin. d. Gen. c. Man. II, 22. Videmus his verbis per superbiam peccatum esse persuasum.

[3] Origen. in Matth. X, 11. Πάλιν τε αὖ οὐκ ἂν, ἀστείας καὶ ἀμεταβλήτου φύσεως ὢν ἀπὸ τοῦ καλοῦ ἀπέστρεφεν ἄν, μετὰ τὸ χρηματίσαι δίκαιος ἐκ τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, ἐπὶ τὸ ποιῆσαι ἀδικίαν.

auch schon von Alters her[1] anerkannt worden, und man muß wegen der großen Leichtigkeit des Nichtsündigens, jemehr man sich an die Erzählung buchstäblich hält, auch eine um so größere Hinneigung zur Sünde als schon vorhanden annehmen. Auf eine indirekte Weise scheinen dies auch diejenigen anzunehmen, welche sich so ausdrükken, daß Gott den Menschen nicht vor einem freiwilligen Gehorsam habe im Guten bestätigen wollen.[2] Denn wenn die Bestätigung im Guten ein besonderes Werk Gottes hätte sein müssen, und nicht vermöge der in die menschliche Natur gelegten Kräfte ein Werk der Uebung: so setzt dies freilich die schon oben erwähnte Unfähigkeit Fertigkeiten zu erwerben voraus, zugleich aber doch auch, daß ohne jene besondere göttliche Hülfe die geistige Kraft auch in jedem Moment eben so gut hätte können zu gering sein gegen einen sinnlichen Antrieb.

3. Hiemit hängt aber zusammen, daß abgesehen von derjenigen verschlimmernden Kraft, welche auch von unserm Zustande angeborner Sündhaftigkeit aus die wirkliche Sünde dadurch ausübt, daß die Neigung sich durch die Gewohnheit verstärkt, in den ersten Menschen aus der ersten Sünde nichts besonderes und neues gefolgt ist; sondern was auch in unsern symbolischen Büchern als Folge davon dargestellt wird,[3] das muß schon vor der ersten Sünde vorausgesezt werden. Denn der Verstand muß schon verfinstert gewesen sein ganz nach heidnischer Weise, um die Lüge, daß Gott dem Menschen die Erkenntniß des Guten beneide, aufzunehmen; und der Wille muß schon keine Kraft mehr gehabt haben auch dem schwächsten Reiz zu widerstehen, wenn der Anblikk der verbotenen Frucht eine solche Gewalt ausüben konnte. Ja von Gott losgerissen muß Adam schon vor seiner ersten Sünde gewesen sein, als welcher, da ihm Eva von der Frucht reichte, davon genoß, ohne auch nur des göttlichen Verbots zu gedenken, und dieses sezt also schon dasselbige Verderben der Natur voraus, wie auch unverdorbene Natur nicht könnte der Lüsternheit mit

[1] Augustin. de corr. et grat. XII. Adam et terrente nullo et insuper contra Dei terrentis imperium libero usus arbitrio non stetit in tanta non peccandi facilitate.

[2] S. Gerhard. loc. th. T. IV. p. 302.

[3] Conf. helv. IX. post lapsum intellectus obscuratus est, voluntas vero ex libera facta est serva. — Conf. belg. XIV. Homo se ipsum verbis Diaboli aurem praebens . . . a Deo, qui vera ipsius erat vita, penitus avulsit totamque naturam suam corrupit.

ausdrükklicher Zurükkweisung des göttlichen Gebotes gefröhnt haben. Und schwerlich wird man behaupten können, daß diese Folgerung lediglich an der buchstäblichen Auslegung der mosaischen Erzählung hafte; sondern wie man sich auch die erste Sünde denken möge, immer wird man schon etwas sündliches voraussezen müssen, und ein ähnliches Verfahren wie das hier befolgte in Anwendung zu bringen haben, wenn man sie genetisch vorstellen will. Ist nun aber die menschliche Natur in den ersten Menschen schon vor der ersten Sünde so gewesen, wie sie sich hernach in ihnen selbst und in den Nachgebornen zeigt: so kann man nicht sagen, daß durch die erste Sünde die Natur sei verändert worden, sondern von dieser Behauptung der symbolischen Bücher werden wir abweichen müssen. Denn es kann niemanden zugemuthet werden vorzustellen, daß in einem einzelnen Wesen die Natur seiner Gattung könne verändert werden und es doch dasselbe bleiben, da die Ausdrükke Einzelwesen und Gattung ihre Bedeutung verlieren, wenn nicht eben so gut alles, was nach einander als was zugleich in dem Einzelwesen zu finden ist, aus dem Wesen der Gattung erklärt und begriffen werden kann. Denn entweder wäre nur von Anfang an die Gattung falsch bestimmt worden und müßte anders bestimmt werden, wenn in einem unter sie gehörigen Einzelwesen sich etwas zeigte, was der früheren Bestimmung widerspräche; oder die Identität des Einzelwesens wäre nur scheinbar. Und noch weniger läßt sich denken, daß eine solche Umwandlung der Natur solle die Wirkung einer That des fraglichen Einzelwesens selbst gewesen sein, da es ja immer nur mit der Natur seiner Gattung handeln kann, niemals aber auf dieselbe. Daher ist auch kaum möglich diese Vorstellung festzuhalten, ohne dem Teufel dabei einen Antheil einzuräumen, aber dann eben so schwer, wenn dieses zugegeben ist, noch die manichäische Abweichung[1] zu vermeiden. Denn steht einmal fest, daß eine Veränderung einer bestimmten Natur nicht könne durch sie selbst bewirkt werden: so kann auch der Erfolg zwischen dem Menschen und dem Teufel nur so getheilt werden, daß man die Thätigkeit dabei dem lezten, und dem ersten nur das leidentliche oder die Empfänglichkeit zuschreibe. Aber dann muß man auch weiter zugeben, es sei nur eine Sprachverwirrung, wenn die Individuen sollten dieselben geblieben sein jenen Erfolg nur eine Veränderung der Natur zu nennen;

[1] S. §. 22.

und das richtigere sei zu sagen, daß diejenige menschliche Natur, welche Gott ursprünglich erschaffen, durch die erste Sünde vom Teufel zerstört sei, die neue Natur aber sei in demselben Maaß wie die erste Sünde das Werk des Teufels, weil die von Gott erschaffene Natur sich bloß leidentlich verhalten habe, um sich von jener durch den Teufel bewirkten Veränderung ganz durchdringen zu lassen. Dagegen, daß alsdann natürlich die durch die Erlösung zu bewirkende entgegengesezte Umänderung abermals eine Zerstörung der bisherigen Natur ist, haben diejenigen wenig einzuwenden, welche doch behaupten, die jezige Natur des Menschen habe nicht einmal die Fähigkeit, die Erlösung in sich aufzunehmen.[1] Alles dieses aber sowol das leidentliche Verhalten des Menschen bei der seine Natur zerstörenden Thatsache, als auch die dem Teufel beigelegte Gewalt, das Werk Gottes zu zerstören und das seinige so an die Stelle zu sezen, daß eine ganze bewohnte Welt durch dasselbe mitregiert werde, sind die bestimmtesten Uebergänge in das manichäische. Wogegen das, was man um diesen Zusammenhang der Flacianischen Lehre zu zerstören entgegnet,[2] gar wenig Haltung zu haben scheint. Denn einerseits ist die bloße Möglichkeit nichts, als nur durch den Uebergang in die Wirklichkeit, und wenn der Mensch jezt nur sündlich und verkehrt handeln kann, diese Selbstbestimmung zum Bösen aber das Werk des Satans ist: so besteht auch das noch übrige Werk Gottes nur, sofern es durch das Werk des Satans in Bewegung gesezt wird als ein Organ von diesem, ist also auch nur noch scheinbar dasselbe. Andrerseits war doch nicht nur das Vermögen denken, reden und handeln zu können das ursprüngliche Werk Gottes, sondern der diese Vermögen in Bewegung sezende freie Wille; ist nun dieser verloren, so besteht auch das Werk Gottes nicht mehr. Dieser Schwierigkeit, auf dem betretenen Wege alles manichäische zu vermeiden, hat wahrscheinlich diejenige Vorstellungsweise ihren Ursprung zu verdanken, welche zwar auch eine durch die erste Sünde mit der menschlichen Natur vorgegangene Veränderung annimmt, sie aber mehr auf leiblichem Wege bewirken läßt.[3] Um zu vermeiden,

[1] Solid. decl. II. p. 656.

[2] Solid. decl. p. 648. Asserimus id ipsum esse Dei opus, quod homo aliquid cogitare loqui agere operari potest . . . quod vero cogitationes verba facta eius prava sunt . . . hoc originaliter et principaliter est opus Satanae.

[3] Reinhard Dogm. §. 75—80.

daß nicht die Veränderung, nämlich der Verlust der Macht des Gottesbewußtseins schon vorausgesezt werden müsse, wird kein ausdrükkliches göttliches Verbot vorangeschikkt; aber dann ist auch nicht zu tadeln, daß die ersten Menschen dunkeln Empfindungen keine Gewalt einräumen wollten, und der Entschluß diese zu überwinden, bei welcher Veranlassung er auch gefaßt worden wäre, könnte nicht für einen sündlichen gelten. Und so wäre die auf den Genuß der Frucht gefolgte durch dessen Wirkung auf den menschlichen Körper vermittelte geistige Verschlimmerung des Menschen ohne alle Sünde erfolgt, und die allgemeine Sündhaftigkeit wird aus dem Uebel abgeleitet, welches mit dem Wesen einer teleologischen Glaubensweise streitend nicht für christlich angesehen werden kann, zumal auch ein zur rechten Zeit dargebotenes materielles Gegengift die Erlösung könnte überflüssig gemacht haben. Daher ist dieses nothwendig festzuhalten, daß die Vorstellung von einer durch die erste Sünde der ersten Menschen entstandenen Veränderung der menschlichen Natur nicht in die Reihe derjenigen Säze gehört, welche Ausdrükke unseres christlichen Selbstbewußtseins sind. Je weniger wir nun schon früher[1] Grund fanden, den ersten Menschen vor der ersten Sünde einen hohen Grad frommer Sittlichkeit und frommer Erleuchtung zuzuschreiben, und je weniger es gelingen will, sich die erste Sünde von einem ganz unsündlichen Zustande aus zu erklären, um desto mehr fällt auch alle Veranlassung weg, eine in der menschlichen Natur vorgegangene Veränderung anzunehmen; und es wird um so mehr Grund sein, diese Vorstellung fahren zu lassen, als sie doch zu keiner Anschaulichkeit gebracht werden kann, und nur auf der einen Seite jene manichäische Abweichung erzeugt, auf der andern aus Furcht vor dieser viele Christen zu der pelagianischen hinübertreibt, daß sie lieber die abgesehen von der Erlösung allgemeine Unfähigkeit aller Menschen zum Guten abläugnen, als sie aus einer solchen Veränderung ableiten wollen. Die Unhaltbarkeit jener Vorstellung wird noch auf eine besondere Weise erhellen, wenn wir auf die strengen die symbolische Theorie rein ausdrükkenden Formeln der älteren Dogmatiker zurükkgehn.[2] Denn gleich die erste Formel „das Einzelwesen

[1] S. §. 61.

[2] Quenstedt Syst. theol. p. 913. Tribus autem modis fit peccatum quando persona corrumpit naturam, ut factum ab Adamo et Eva, quando natura corrumpit personam, ut fit in propagatione

verdirbt die Natur" bringt recht zur Anschauung, wie in diesem Act, falls die Natur, welche durch denselben verderbt wurde, gut war, das Einzelwesen nicht mehr kann gut gewesen sein, weil Gutes nicht kann Gutes verderben; war aber die Natur schon schlecht, so wurde auch das Verderben nicht erst durch die Handlung der Person bewirkt. So wie im andern Fall, wenn das Einzelwesen nicht mehr gut war, weil es, indem es die Natur verdarb, schlecht handelte, die Natur aber noch gut war, weil sie verdorben werden sollte, sich auch alles schlecht handeln aller späteren Einzelwesen muß erklären lassen, ohne daß die Natur schon braucht verdorben gewesen zu sein. Dann bliebe also alles Verderben in dem Gebiet der lezten Formel, daß nämlich die Einzelwesen sich — selbst und unter einander — verderben, welches auch offenbar eine zureichende Beschreibung aller Sünde ist, welche jemals im menschlichen Geschlecht zum Vorschein kommt, wobei aber die Natur ganz aus dem Spiele bleibt; wogegen wenn die Natur als schon verderbt angenommen wird, nicht mehr davon die Rede sein kann, das Einzelwesen zu verderben, als welches schon das Verderben der Natur in sich tragen muß. Soll endlich die zweite Formel, daß die Natur den Einzelnen verdirbt, auf die Fortpflanzung der ursprünglichen Sündhaftigkeit gehn: so ist allerdings wahr, daß die Einzelnen nur so werden können wie die Natur ist, aber sie werden so von Anfang an, und der Ausdrukk bleibt unrichtig, weil sie erst unverdorben müßten gewesen sein, um verdorben zu werden. Und dies erregt noch neue Bedenken gegen die erste Formel, weil nicht zu denken ist, daß das Einzelwesen sollte der Natur mehr anthun können, als die Natur ihm. Wollte man aber auch, und zwar allgemein, annehmen, die Natur verderbe die Einzelwesen: so würde, da die Natur doch nirgend ist als in der Gesammtheit der Einzelwesen, eine vierte Formel folgen, daß nämlich die Natur sich selbst verderbe, eine Formel, bei welcher, was er sich eigentlich denke, schwerlich jemand wird nachweisen können.

4. Wenn also an der Person der ersten Menschen keine Veränderung in der menschlichen Natur vorgegangen ist durch die erste Sünde, sondern was sich aus derselben entwikkelt haben soll, auch schon vor ihr vorausgesezt werden muß; und wenn dies nicht nur für den Fall irgend einer bestimmten

peccati orginis, quando persona corrumpit personam, ut sit in peccatis actualibus.

ersten Sünde gilt, sondern immer worin sie auch bestanden haben möge, eben dasselbe Verhältniß aber auch bei jedem Einzelnen statt findet: so ist die allgemeine jeder wirklichen Sünde der Nachgeborenen vorangehende Sündhaftigkeit auch nicht sowol von der ersten Sünde der ersten Menschen abzuleiten, als sie vielmehr dasselbige ist mit dem, was auch in jenen schon der ersten Sünde voranging, so daß durch ihre erste Sünde die ersten Menschen nur die Erstlinge der Sündigkeit sind. Unsere symbolischen Bücher nehmen freilich jene Ableitung an,[1] aber wir können bei so bewandten Umständen um so weniger verpflichtet sein, ihnen hierin zu folgen, als unser Bewußtsein der allgemeinen Sündhaftigkeit, wie wir es oben[2] entwikkelt haben, ein unmittelbar innerliches ist, diese Abstammung derselben aber nur eine äußerliche Notiz sein kann, von der jenes innere weder irgend abhängt, noch irgend durch sie verstärkt werden kann. Allein an jenem inneren hängt aber auch das Bewußtsein unserer Erlösungsbedürftigkeit, und also ist jene Ableitung auf keine Weise ein Glaubenselement. Und da auch die Bekenntnißbücher größtentheils sich in gar keine nähere Erörterung über die Art und Weise dieser Ableitung einlassen:[3] so könnten wir nur bedenklich werden, wenn diese Ableitung in der Schrift in Verbindung mit eigentlichen Glaubenssäzen vorkäme. Allein dies scheint in der Hauptstelle, welche man hiebei anzuführen pflegt,[4] nicht der Fall zu sein. Denn von der Entstehung der Sünde ist nur die Rede zur Erläuterung der Lehre von der Wiederbringung des Lebens durch Christum, und der Vergleichungspunkt ist auch nur der, daß beides von Einem herrührt und ausgeht. So stellt er freilich alle Sünde als abhängig dar von dem ersten Anfang derselben, mithin als ein stetiges, so daß mit Adams Sünde schon diese ganze Stetigkeit der Sünde einschlüssig gesezt war, und wenn Adam

[1] Conf. aug. 2. Apol. conf. I. Conf. helv. VIII. Conf. belg. XV. Art. Smalc. I. u. a. m. [2] §. 70.

[3] Ausdrüklich heißt es Conf. gall. X. Nec putamus necesse esse inquirere, quinam possit hoc peccatum ab imo ad alterum propagari. — Aehnlich Calvin Institt. II. 1, 7. Neque in substantia carnis aut animae causam habet contagio: sed quia a Deo ita fuit ordinatum, ut quae primo homini dona contulerat, ille tam sibi quam suis haberet simul et perderet. Wo man deutlich sieht, es kommt ihm vorzüglich darauf an Erklärungen abzulehnen, welche mit unchristlichem in Verbindung stehen könnten.

[4] Röm. 5, 12—21.

sie hätte zu vermeiden gewußt, wir sie auch würden haben vermeiden können. Nimmt man nun hinzu den früheren Ausspruch, daß der Tod zu allen Menschen durchgedrungen ist, weil sie alle selbst gesündiget haben; und bemerkt man, wie Paulus zwar die Sünde Adams und derer, welche nicht nach der Aehnlichkeit Adams gesündigt haben, unterscheidet, aber doch alles in Eine Verdammniß zusammenfassend, was Adam zu derselben beigetragen, als ein geringes darstellt gegen das, was Christus zur Aufhebung der Sünde gethan: so stimmt dieses alles sehr wol damit, daß die Gesammtsünde die Gesammtthat des Geschlechts ist von dem Ersten beginnend, welche nur durch die auch über das ganze Geschlecht sich verbreitende Wirksamkeit Christi kann aufgehoben werden. Auf ähnliche Weise stellt auch andrerseits Paulus[1] Adam und Christum gegenüber; wie er denn auch bezeugt,[2] daß die Sünde noch auf dieselbe Weise in uns entsteht und die Gesinnung verunreinigt werden kann, wie es bei Eva geschah; woraus denn folgt, daß durch das Zurükkgehen auf den ersten Menschen für die Erklärung der Sündhaftigkeit nichts besonderes gewonnen wird, und daß es auch in jenen Stellen nur darauf ankam, das Verhältniß zwischen dem früheren und späteren gehörig zu beachten. — Daher können wir gern aller jener künstlichen Theorien entrathen, welche auch vorzüglich nur die Tendenz haben, das göttliche Recht in der Zurechnung der Sünde Adams und in deren Bestrafung an den Nachkommen ins Licht zu sezen. Dies ist um so annehmungswürdiger, als sie theils wie die daß alle Menschen als in Adams Dasein eingeschlossen,[3] auch an seiner Sünde Theil gehabt hätten, auf eine bestimmte Theorie über den Ursprung der einzelnen Seelen zurükkgehn, und es uns auf unserm Gebiet an allem Grund und allen Mitteln fehlt, eine solche aufzustellen; theils wie die, welche das göttliche Gebot auf eine höchst willkührliche Weise als einen in Adams Person mit dem ganzen menschlichen Geschlecht geschlossenen Bund betrachten, von dessen Verlezung also die rechtlichen Folgen auch die Erben treffen, das Verhältniß zu Gott und die göttliche Zurechnung unter dem Begriff eines äußeren

[1] 1 Kor. 15, 21. 22. [2] 2 Korr. 11, 3.

[3] Ambros. in Rom. V. Manifestum in Adam omnes peccasse quasi in massa. — Ex eo igitur cuncti peccatores quia ex ipso omnes sumus. — Hieron. in Hos. VI, 7. Et ibi in paradiso omnes praevaricati sunt in me in similitudinem praevaricationis Adam.

Rechtsverhältnisses bringen, welches hernach auch auf die Auffassung des Erlösungswerkes den nachtheiligsten Einfluß ausübt. Auf die höchste Spize wird diese Ansicht gestellt, wenn man zugleich annimmt, was freilich oft gesagt worden und allgemein verbreitet, aber doch ganz willkührlich und völlig unbegründet ist, daß wenn die ersten Menschen nur die erste Prüfung rühmlich bestanden hätten, ihnen keine zweite würde vorgelegt worden sein, sondern sie und wir mit ihnen dann aller Versuchung auf immer würden überhoben geblieben sein. Vielmehr wie die in der mosaischen Erzählung angegebene Versuchung eine sehr geringe ist, so repräsentirt sie auch nur die einfachsten und ursprünglichsten Verhältnisse, und es liegt in der Natur der Sache, daß, je mannigfaltiger die Kräfte des Menschen in Anspruch genommen wurden, und je verwikkelter seine Verhältnisse, um desto gefährlichere Versuchungen mußten ihm entstehn; und nichts scheint widersprechender als zu behaupten, der Erlöser hätte in seinem Leben können versucht werden, Adam aber und Eva, wenn sie im ersten Kampf gesiegt hätten, würden unversuchbar geworden sein. Wie denn auch dieses schon an sich mit allem, was wir von göttlichen Verfahrungsweisen inne werden können, im grellsten Widerspruch steht, daß Gott sollte in einem solchen Umfang das Geschikk der ganzen Gattung von einem einzigen Moment abhängig gemacht haben, der in die Hände zweier unerfahrener Individuen gelegt war, welche auch von einer solchen Wichtigkeit desselben keine Ahndung hatten.

5. Lassen wir nun auf der einen Seite diese Vorstellung von einer mit der menschlichen Natur selbst vorgegangenen Veränderung fahren, bleiben aber auf der andern Seite dabei, daß der allgemeine Zustand der Menschen eine Unfähigkeit zum Guten sei: so folgt, daß diese auch schon vor der ersten Sünde in der menschlichen Natur gelegen habe, und daß also die jezt angeborene Sündhaftigkeit auch für die ersten Menschen etwas ursprüngliches gewesen sei. Dies geben wir auch zu: nur ist es so zu bestimmen, wie es mit der ebenfalls anerschaffenen ursprünglichen Vollkommenheit vereinbar ist, und so daß der Zustand der ersten Menschen zu aller Zeit in der Analogie mit dem unsrigen gewesen sei, wie wir ihn oben[1] beschrieben haben. Keineswegs also verwandeln wir deshalb die Vorstellung von einem längeren

[1] S. §. 80. 81. 85. 86.

oder kürzeren Zustand vollkommen lebendiger Frömmigkeit in die, daß die erste freie That nach erwachtem Gottesbewußtsein die Sünde gewesen sei, was ohnedies schon durch das oben gesagte[1] abgeschnitten ist. Vielmehr ist mit dem Erwachen des Gottesbewußtseins auch der Anfang des Guten gesezt, der auch nicht ohne Folgen bleiben konnte,[2] welche sich auch nach der ersten Sünde noch wirksam zeigten. Aber es mußte dann auch für sie eine Zeit kommen, wo nach irgend einer Seite hin die Sinnlichkeit sich so verstärkte, daß sie eben so leicht siegen konnte als besiegt werden. Denn wenn wir auch nicht gehalten sein können, uns eine anschauliche Vorstellung von dem ersten Menschen in seinem nothwendigen Unterschiede von uns zu bilden: so giebt es doch zwei Stükke, worin er uns gleich gewesen, und woran wir auch bei ihm die Entstehung der Sünde knüpfen können. Denn wenn gleich nicht die Einseitigkeiten der persönlichen Constitution, so sind doch die Einseitigkeiten des Geschlechts auch in ihnen gewesen; und wenngleich wir uns bei ihnen nicht auf dieselbe Weise ein Zurükkbleiben des Willens hinter dem Verstande denken können, so sind sie doch — wäre es auch bei einem einfachen Leben nur in geringerem Grade — dem Wechsel der Stimmungen unterworfen gewesen, in welchem sich vorübergehend wenigstens eine solche Ungleichheit der Willenskraft nach verschiedenen Seiten hin offenbart, woraus sich das Entstehen der Sünde und das Bewußtsein derselben vollkommen begreift. — War nun das durch diese ursprüngliche Sündhaftigkeit bedingte erste Erscheinen der Sünde in den ersten Menschen sowol an und für sich ein einzelnes und geringes als auch besonders ohne einen umändernden Einfluß auf die menschliche Natur: so war doch das Wachsen der Sünde vermittelst der unter die Form der Erzeugung gestellten Vermehrung des menschlichen Geschlechtes schon in dem ersten Hervorbrechen der Sünde, mithin in der ursprünglichen Sündhaftigkeit selbst, begründet. Und dies ist in Bezug auf die Erlösung so zu fassen, daß ohne das Eintreten eines

[1] §. 67, 2.

[2] Hugo d. St. V. Opp. III. f. 181. Paradisus est locus inchoantium et in melius proficientium, et ideo ibi solum bonum esse debuit, quia creatura a malo initianda non fuit, non tamen summum. Womit natürlich zusammenhängt, daß, so bald die Sünde doch zum Vorschein kam, auch der paradiesische Zustand überhaupt aufhören mußte.

von jener Sündhaftigkeit freien Elementes in die Gesammtheit nichts anders wäre zu erwarten gewesen, als daß die der menschlichen Natur einwohnende Richtung auf das Gottesbewußtsein in ihrer Wirksamkeit immer wieder wäre verunreinigt, und alles sich geistig entwikkelnde immer wieder in die Botmäßigkeit des Fleisches wäre herabgezogen worden. Was endlich die mosaische Erzählung betrifft: so kann es zu Folge der Grenzen, welche wir der Glaubenslehre gesteckt haben, gar kein Gegenstand für dieselbe sein, festzusezen, wie jene Urkunde auszulegen sei, und ob sie sich als Geschichte ergebe oder als Lehrsage. Ohne aber in dieses Geschäft der Auslegungskunst und der Kritik einzugreifen, können wir, wie auch schon alte Kirchenlehrer gethan,[1] den Gebrauch davon machen, daß wir die allgemeine Geschichte von der Entstehung der Sünde, wie sie immer und überall dieselbe ist, daran zur Anschauung bringen; und an dieser sinnbildlichen Eigenschaft haftet für uns die Allgemeingültigkeit dieser Urkunde. Denn wir finden darin auf der einen Seite an der Eva die durch jede äußere Anregung leicht zu entwikkelnde Fürsichthätigkeit und somit Empörung des sinnlichen Theils durch den Gegensaz gegen ein göttliches Gebot in volles Licht gestellt, dabei aber bemerklich gemacht, wie damit zugleich eine nur zu leicht zu bewirkende Verunreinigung des schon entwikkelten Gottesbewußtseins verbunden war. Auf der andern Seite zeigt sich an Adam, wie leicht die Sünde auch ohne besondere Uebermältigung der Sinne nachahmend aufgenommen wird, wie aber dieses eine Gottvergessenheit, sei es auch aus bloßer Zerstreuung, voraussezt. Bringen wir ferner die Geschichte mit den hier aufgestellten Begriffen von ursprünglicher Vollkommenheit und ursprünglicher Sündhaftigkeit in Verbindung: so stellt sie durch den Zusammenhang mit dem früheren und späteren zugleich im allgemeinen dar, wie sich außerhalb des Gebietes der Erlösung das Gute nur mit dem Bösen entwikkelt, und wie unter dieses Gute eben auch die für die Entwikklung des Menschen unentbehrliche Erkenntniß des Gegensazes zwischen gut und böse gehört. Denn es ist hinreichend angedeutet, daß vor der Sünde diese Erkenntniß nicht gegeben war; und leicht läßt sich dies dahin ergänzen, daß

[1] Augustin. de Gen. c. Man. II. 21. Etiam nunc in unoquoque nostrum nil aliud agitur, cum ad peccatum delabitur, quam tunc actum est in illis tribus, serpente muliere et viro.

der Mensch auch nur, sofern dieser Mangel fortdauerte, ohne Sünde bleiben konnte.

6. Sezen wir nun an die Stelle des Gegensazes zwischen einer ursprünglichen Natur und einer veränderten Natur die Vorstellung einer abgesehen von der Erlösung überall ohne Ausnahme sich selbst gleichen menschlichen Natur; und an die Stelle des Gegensazes zwischen einer eine Periode des ersten menschlichen Daseins ausfüllenden ursprünglichen Gerechtigkeit und einer in der Zeit entstandenen Sündlichkeit, mit welcher und durch welche jene Gerechtigkeit verschwunden wäre, eine unzeitliche überall und immer der menschlichen Natur anhaftende Ursündlichkeit, welche mit der ihr mitgegebenen ursprünglichen Vollkommenheit zugleich besteht, jedoch so, daß aus dem Zusammensein und sich entwikkeln beider an und für sich keine Thatgerechtigkeit entstehen kann, sondern nur ein Schwanken zwischen verunreinigten geistigen Bestrebungen und wachsender ausgebildeter Sünde; sezen wir endlich an die Stelle des Gegensazes zwischen einer ursprünglichen Schuld und einer mitgetheilten die einfache Vorstellung einer für Alle gleichen schlechthin gemeinsamen Schuld: so können wir die kirchlichen Ausdrükke, in denen am kürzesten dieses Lehrstükk in seiner Beziehung auf das folgende zusammengefaßt wird, folgendermaßen bestimmen und ergänzen. Zuvörderst nämlich geben wir allerdings zu eine allgemeine Zurechnung der ersten Sünde, welche nämlich auf dem Bewußtsein beruht, daß, welches menschliche Individuum auch das Loos getroffen hätte das erste zu sein, es ebenfalls die Sünde würde begangen haben. Wie denn auch der erste Mensch, wäre er ein Nachgeborner gewesen, zu der eben beschriebenen Verschlimmerung würde beigetragen haben, und also eben so gut als jeder Andere die Schuld davon trägt. Ferner, wenn die kirchliche Lehre die erste Sünde des ersten Menschen ausschließlich die verursachende Ursünde nennt, die sündliche Beschaffenheit aller übrigen Menschen aber die verursachte, indem nämlich die Anlage und innere Richtung mit demselben Namen Sünde genannt wird wie die That selbst: so tragen wir dies über auf das allgemeine Verhältniß zwischen jedem früheren Geschlecht und seinem nächstfolgenden, und behaupten, daß immer und überall die wirkliche Sünde des früheren die hervorbringende Ursünde für das spätere ist; die Sündhaftigkeit des spätern ist aber, weil es dessen wirkliche Sünden erzeugt, auch Ursünde, wegen ihrer Abhängigkeit aber von der Sünde des früheren ist sie hervorgebracht, mit-

hin zusammen hervorgebrachte Urſünde. Endlich ergänzen wir auch noch einen Mangel, indem wir die wirkliche Sünde in ihrem Verhältniß zur Urſünde ebenfalls theilen in verurſachende und verurſachte. Denn auf der einen Seite ſtellt dies das Verhältniß der zugleich lebenden dar, indem die wirkliche Sünde derer, welche ſelbſtthätiger und erregender in der Gemeinſchaft auftreten, die verurſachende iſt, die der leidentlicheren aber die verurſachte. Auf der andern Seite aber iſt die Geſammtſünde jedes Geſchlechts auch wieder verurſachend für die Sündhaftigkeit des künftigen, ſo wie ſie ſelbſt auf der von dem frühern Geſchlecht verurſachten Urſünde beruht. Und in dieſem geſchloſſenen Kreiſe von Begriffen zeigt ſich die Sünde überhaupt, aber beſonders auch die Urſünde, als die Geſammtthat und Geſammtſchuld des ganzen Geſchlechts.

Zweites Lehrſtükk.

Von der wirklichen Sünde.

§. 73. Aus der Erbſünde geht in allen Menſchen immer die wirkliche Sünde hervor.

Melanchth. loc. th. p. 123. Semper cum peccato originali sunt peccata actualia. — Augustin. c. Julian. Lex ista quae est in membris . . . manet in carne mortali . . . quia operatur desideria contra quae dimicant fideles. — Conf. Gall. XI. Dicimus praeterea hanc perversitatem semper edere fructus aliquos malitiae et rebellionis, adeo ut etiam qui sanctitate excellunt quamvis ei resistant, multis tamen infirmitatibus et delictis sunt contaminati quamdiu in hoc mundo versantur.

1. Dieſer Saz iſt in der größten Allgemeinheit zu verſtehen, indem wir auch Chriſtum auf keine andere Weiſe von der wirklichen Sünde frei ſprechen, als inſofern wir ihn zugleich aus dem Zuſammenhang der allgemeinen Sündhaftigkeit herausnehmen. In dieſer Allgemeinheit iſt er aber ein Ausdrukk unſeres chriſtlichen Selbſtbewußtſeins. Denn Jeder weiß es von ſich, um ſo gewiſſer je lebendiger er ſich den Erlöſer vergegenwärtigt, daß er ſelbſt in keinem Augenblikk frei iſt von Sünde. Aber jeder weiß es nicht aus ſeiner perſönlichen Eigenthümlichkeit her, ſondern auf allgemeine Weiſe, ſofern er ein Beſtandtheil der Geſammtheit iſt, das heißt mit ſeinem zum Gattungsbewußtſein erweiterten Selbſtbewußtſein, mithin von jedem Andern eben ſo gut als von ſich ſelbſt.

Und dies Bewußtsein geht auf das der allgemeinen Sündhaftigkeit zurükk, ja es ist dieses selbst nur von einer andern Seite aus gesehn. Denn die Richtung auf die Sünde, die wir in dem einen innerlich und zeitlos auffassen, wäre doch nichts wirkliches, wenn sie nicht zugleich auch immer erschiene, und wiederum wäre das erscheinende nur etwas uns von außen anklebendes, also keine Sünde, wenn es nicht ein Theil des Erscheinens und Zeitlichwerdens der Ursünde wäre. Und so wie alles, was in dieser angelegt ist, irgendwo erscheinen muß, nach Maaßgabe wie sie selbst verschieden unter die Menschen vertheilt ist: eben so muß sie auch an jeder Bewegung jedes Menschen, in welchem sie ist, einen Antheil haben und etwas darin zur erscheinenden Sünde machen. So daß es in dem ganzen Gebiet der sündigen Menschheit keine einzige ganz vollkommen gute, d. h. rein die Kraft des Gottesbewußtseins darstellende Handlung, und keinen ganz reinen Moment giebt, in welchem nicht doch noch irgend etwas in einem geheimen Widerspruch mit dem Gottesbewußtsein stände.

2. Diesem allgemeinen Bewußtsein aber würde es gar nicht entsprechen, wenn man die wirkliche Sünde auf die Fälle beschränken wollte, wo die Sündhaftigkeit bis nach außen hin auf eine auch Andern wahrnehmbare Weise in aus dem Menschen herausgehenden Thaten hervorbricht. Denn dieses hängt immer von äußeren Bedingungen ab, noch unterschieden von denen, welche einen bestimmten sündlichen Zustand veranlaßt haben. So wie nun diese lezteren, die äußeren Versuchungen, auch nur innere Bewegungen hervorrufen können, welche schon in der Persönlichkeit des Einzelnen vorbereitet sind: so kann die Sündlichkeit des Zustandes keineswegs mehr davon abhängen, ob solche Umstände hinzutreten, welche das äußere Hervortreten begünstigen oder nicht. Ja an und für sich wird nicht einmal die Sündlichkeit des Zustandes durch das Aeußerlichwerden desselben vermehrt; sondern die wirkliche Sünde ist ganz als dasselbige auch da, wo nur innerlich sündhaftes erscheint und an einem Moment des Bewußtseins als Gedanke oder als Begierde Theil hat.[1] Denn so wie die Liebe auch schon als innere Bewegung die Erfüllung des Gesezes ist, weil sie ohnfehlbar bei jeder gegebenen Veranlassung hervorbricht in die äußere That: so ist auch die

[1] Actio pugnans cum lege Dei (Melanchth. l. c.) kann auch eine solche noch ganz innerliche Bewegung schon genannt werden.

Begierde wenngleich nur innerlich sich regend schon die wirkliche Sünde aus demselben Grunde. Und dies ist eine Formel, die wenn man nur das Wort Begierde im weitesten Umfange nimmt, sich für alle wirkliche Sünde eignet, mit Ausnahme vielleicht derjenigen Fälle, wo uns die Wirksamkeit des Gottesbewußtseins nur scheint durch Trägheit gehemmt zu werden, wiewol sich auch diese wol lassen auf die Begierde zurükführen, welche nur irgend eine Gelegenheit sich nicht verschlagen will. Jede Erklärung aber der wirklichen Sünde, sei sie nun mehr oder minder allgemein, ist nur insofern richtig als sie auf die zum Grunde liegende Sündhaftigkeit zurükgeht, und als sich das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit leicht damit verbindet.[1] — Wenn wir uns nun gleich die ursprüngliche Sündhaftigkeit, aus welcher alle wirkliche Sünde hervorgeht, als Gesammtthat und Gesammtschuld des menschlichen Geschlechts unter die Einzelnen nach Zeit und Raum nicht gleich und gleichmäßig, sondern ungleich vertheilt denken: so heißt dies nur soviel, daß in dem Einen die eine Sünde leicht hervortritt, die andere seltener, in dem Andern umgekehrt, je nachdem es für Jeden zu der einen nur eines geringeren Reizes bedarf als zu der andern nach Maaßgabe der persönlichen Naturanlagen. Keinesweges ist es so zu verstehen, als ob abgesehen von der Erlösung irgend ein einzelner Mensch gegen irgend eine von den verschiedenen Formen der Sünde durch seine Persönlichkeit so sicher gestellt wäre, daß er unmöglich in dieselbe verfallen könnte. Vielmehr wird einem Jeden sein Bewußtsein sagen, daß auf sich selbst zurükgewiesen weder er selbst noch irgend ein Anderer die völlige Sicherheit gegen irgend eine Art des Bösen in sich trage, indem jeder Aufmerksame soviel Ahndungen und gleichsam Keime von allem Bösen in sich entdekkt, daß wenn nur die Reizung, die überall zur ursprünglichen Sündhaftigkeit hinzukommen muß, um die wirkliche Sünde hervorzubringen, groß genug gesezt werden könnte, alsdann auch jedes Böse in Jedem als wirkliche Sünde, wenngleich nicht jedes habituell sondern nur in einzelnen Fällen, hervortreten würde.[2]

---

[1] Am wenigsten findet sich daher das christliche Selbstbewußtsein zufrieden gestellt bei solchen Erklärungen wie die von Reinhard: peccatum est quaevis aberratio a modo tenendae verae felicitatis. Dogm. §. 75.

[2] Calvin. Institt. II. 3, 3. Omnibus ejusmodi portentis obnoxia est unaquaeque anima.

§. 74. Es besteht in Bezug auf die Sünde kein Werthunterschied unter den Menschen, abgesehen davon, daß sie nicht in Allen in demselben Verhältniß zur Erlösung steht.

1. Alle wirklichen Sünden müssen dem bisherigen zufolge für gleich angesehen werden sowol ihrem Wesen und Charakter nach als ihrer Entstehung nach; denn jede ist eine Erscheinung der allgemeinen Sündhaftigkeit, und jede ist ein wenngleich nur momentaner oder partieller Sieg des Fleisches über den Geist. Die bestimmende Kraft des Gottesbewußtseins, welche in der Sünde gehemmt wird, kann freilich eine größere oder geringere sein. Ist sie nun größer: so ist auf der einen Seite auch das geistige Leben in welchem ein solches vorkommt kräftiger, und vermöge dieser Kraft ist in einem solchen Leben die Sünde mehr im Verschwinden, mithin kleiner. Wogegen man auf der andern Seite sagen kann, daß wenn die geistige Kraft größer ist, auch der Widerstand des Fleisches, durch welchen jene überwunden wird, kräftiger sein muß, mithin die Sünde größer. Bekommen wir also für denselben Fall aus verschiedenen Gesichtspunkten entgegengesezte Resultate: so folgt, daß wir entweder alle für gleich erklären müssen, weil jede aus dem einen Gesichtspunkt die größere aus dem entgegengesezten die kleinere ist; oder wir müssen erst beide auf einander zurükführen, und dann ergiebt sich, daß von einer Bestimmung des sündlichen Werthes einzelner Momente nur die Rede sein kann in Bezug auf des Handelnden Gesammtzustand, sei es nun des Wachsthums oder Verschwindens der Sündlichkeit, das heißt auf dem Gebiet des christlichen Bewußtseins mit Bezug auf den Gnadenstand des Einzelnen, wie unser Saz es ausspricht. Abgesehen hievon und jeden Moment für sich betrachtet bleibt es richtig, daß die Fürsichthätigkeit des Fleisches ihn zur Sünde macht, ohne daß der Inhalt einen Unterschied begründete; denn alle Thätigkeiten des Fleisches sind gut, wenn dem Geiste gehorsam, und alle böse, wenn losgerissen von ihm. Dasselbige ergiebt sich auch, wenn wir darauf sehen, daß der sündliche Gehalt um desto größer ist, je geringfügiger die äußeren Aufforderungen waren, welche nur überwunden zu werden brauchten. Denn auch diese sind nicht für Jeden dasselbe; sondern für den Geübteren ist die nur noch eine geringe, welche für Andere groß ist und schwierig. Sonach giebt es allerdings größere und kleinere

Sünden, aber für uns nur mit Bezug auf die Wirksamkeit der Erlösung; und aus diesem Gebiet verbannt also die kirchliche Lehre[1] mit Recht den Saz von Gleichheit aller Sünden. An und für sich aber dürfte er sich wol vertheidigen lassen. Wie denn auch die meisten gewöhnlichen Eintheilungen der Sünde, welche auf jenes Verhältniß keine Beziehung nehmen, zwar eine Verschiedenheit derselben ihrer Gestalt und Erscheinung nach ausdrükken, aber nicht eine Ungleichheit in ihrem eigentlichen Sündenwerth feststellen.

2. Sehen wir nun auf die Verschiedenheiten der wirklichen Sünde, um sie in bestimmte Gruppen zu sondern: so treten uns zuerst die beiden Hauptgestalten entgegen, welche sich auf die beiden Hauptelemente der ursprünglichen Sündhaftigkeit beziehen,[2] indem nämlich die wirkliche Sünde dem zufolge bald mehr Aeußerung der Begierde wird, bald mehr positive Verdunkelung, d. h. Verunreinigung des Gottesbewußtseins. Gänzlich können wir beide nicht scheiden, weil immer eine die andere hervorruft; denn wo in einer Gesammtheit eine bestimmte Gestalt der Begierde herrschend hervortritt, da entsteht auch bald eine Umgestaltung des Gottesbewußtseins, um innerlich den Widerspruch zu verstekken. So sezt auch Paulus[3] auseinander, wie beide sich gegenseitig erhöhen; und denkt man sich beide auf dem höchsten Gipfel, die superstitiöse Wuth, welche alle Productionen des götzendienerischen Wahns zusammenhäuft, und die leidenschaftliche Wuth aller losgelassenen Begierden, und erscheint dann gewiß Jedem in beiden ein gleiches Maaß der Verdammlichkeit: so müssen auch schon in ihrer ursprünglichen Wechselwirkung auf einander beide gleich sein. — Was ferner die Eintheilung in äußere und innere Sünden betrifft, so ließe sich gegen das, was schon oben[4] gesagt worden ist um diese Differenz abzuweisen, nur höchstens noch folgendes einwenden. Die äußere Vollbringung einer sündlichen That nimmt eine theilbare Zeit ein, und zerfällt größtentheils in

[1] Conf. et expos. simpl. VIII. Fatemur etiam peccata non esse aequalia, licet ex eodem corruptionis et incredulitatis fonte exoriantur. — Melanchth. loc. th. p. 126. Ac stoicae illae disputationes execrandae sunt, quas servant aliqui disputantes omnia peccata aequalia esse.

[2] Apol. Conf. I. aus Hugo de St. V. Originale peccatum est ignorantia in mente et concupiscentia in carne.

[3] Röm. 1, 21—26.

[4] Unter 1. dieses §.

eine Reihe von Momenten. Wie nun offenbar ein anderer Werth eintritt, wenn noch innerhalb dieser Zeit eine Gegenwirkung des Gottesbewußtseins erfolgt: so ist auch — alles übrige gleichgesetzt — der sündliche Werth einer Handlung desto größer, je größer die Zwischenzeit ist, in welcher dennoch keine solche Gegenwirkung eintrat. Daraus folgt aber nur, daß es sündliche Handlungen giebt, welche auf eine größere Gewalt der Sünde schließen lassen als andere; aber es folgt keineswegs, daß nicht Jeder sollte fähig sein, Handlungen von demselben Sündenwerth wenn auch nicht von derselben Art zu begehen. Wogegen auch wieder gewiß bleibt, daß es für Jeden gewisse sündliche oder der Sünde verwandte innere Bewegungen giebt, welche sich in ihm nie zu äußeren Sünden gestalten, weil sie auch innerlich mehr ein Spiel fremder als eigner Gedanken und Erregungen sind, und daher auch mehr dem Gesammtleben als dem Einzelnen angehören. Aber es wird keinen geben, der etwa nur solche aufzuweisen hätte; und mit Abrechnung dieser bleibt doch der Unterschied zwischen innerlichen und äußerlichen Sünden mehr ein zufälliger als ein wesentlicher. — Auch wenn man zwischen *vorsätzlichen* und *unvorsätzlichen* Sünden unterscheidet, hält man gewöhnlich die ersten im allgemeinen für größer; aber mit Unrecht. Denn unvorsätzliche Sünden, sofern sie wirklich noch Handlungen sind, und nicht bloß Erfolge,[1] sind entweder Sünden der Unwissenheit oder der Uebereilung. Ist nun die Unwissenheit gegründet im Mangel an Werthschäzung der sittlichen Bedeutung unserer Handlungen überhaupt, oder die Uebereilung in einer leidenschaftlichen Richtung, welcher Art es auch sei; und läßt sich auf der andern Seite ein vorübergehendes Unvermögen in einem um einem sinnlichen Antriebe zu widerstehen besonders ungünstig bedingten Augenblikk als ein völlig isolirter Moment denken, der keinen weiteren Einfluß ausübt: so werden vorsätzliche Sünden von dieser Art geringer sein als unvorsätzliche von jener. Können nun bald die einen größer sein bald die andern: so sind an und für sich betrachtet beide gleich. — Am bedeutendsten ist unstreitig in dieser Beziehung die Eintheilung der Sünden in *Tod-*

[1] In lezterem Falle wären sie in der That gar keine Sünden, und dahin ist der Kanon zu beschränken bei Melanchth. loc. th. p. 117. Nihil est peccatum nisi sit voluntarium. Haec sententia de civilibus delictis tradita est . . sed non transferendum est hoc dictum ad doctrinam Evangelii de peccato.

Sünden und läßliche Sünden; nur ist es sehr schwierig, die Bedeutung dieser Unterscheidung zu bestimmen, da die Ausdrükke selbst keinen strengen Gegensaz enthalten. Einige[1] geben ihnen ganz den Sinn, der in unserm Saz als der einzige haltbare Unterschied aufgestellt wird, und es bliebe dann nur noch zu erörtern, in wiefern der Begriff der Strafe hiebei mitbestimmend sein muß oder nicht. Sonst steht allerdings durch jene Erklärungen fest, daß der Unterschied nur auf dem Verhältniß des Handelnden zur Erlösung beruhe. Allein diese Uebereinstimmung scheint wieder zu verschwinden, wenn zugleich behauptet wird, auch die in den Zusammenhang der Erlösung aufgenommenen könnten Todsünden begehen, nur daß dann dieser Zusammenhang aufhöre,[2] wovon, ob es als möglich anzunehmen sei oder nicht, hier noch nicht kann gehandelt werden. Da nun aber die Möglichkeit den Zusammenhang wieder anzuknüpfen, doch nicht abgeschnitten werden soll: so führt dies einerseits auf die ältere Bestimmung[3] zurükk, nach welcher nur diejenigen nicht läßlichen Sünden vollkommne Todsünden sind, zwischen welchen und dem Tode keine Wiederanknüpfung des Zusammenhangs mit der Erlösung erfolgt, andererseits macht es noch eine Unterscheidung zwischen den läßlichen Sünden nothwendig, indem auch die Todsünden unter gewissen Bedingungen läßliche werden, wodurch denn der innere Unterschied ganz aufhört. Nehmen wir nun noch dazu, daß von Vielen die Sünde wider den heiligen Geist als eine solche vorgestellt wird, welche jedes Wiederanknüpfen an die Erlösung unmöglich macht: so erhalten wir anstatt des einfachen Gegensazes folgende Abstufung. Läßliche Sünden an und für sich sind diejenigen

[1] Ibid. p. 332. Haec mala in renatis sunt . . sed quia persona accepta est . . . fiunt huic personae haec mala venialia peccata und p. 123... actualia peccata quae in non renatis omnia sunt mortalia. — Am allerbestimmtesten spricht dies aus Baumgarten Theol. Str. II. 484. Da wir aber solches nicht einräumen — nämlich daß mortalia und venialia durch ein discrimen objectivum verschieden sein müßten — vielmehr das Verhältniß der verrichtenden Person gegen die Versöhnung Christi als den Unterscheidungsgrund annehmen ꝛc.

[2] Melanchth. ibid. p. 124. Necesse est autem discernere peccata quae in renatis in hac vita manent ab illis peccatis, propter quae amittuntur gratia et fides.

[3] Augustin de corr. et grat. 35. Ego autem id esse dico peccatum ad mortem, fidem quae per dilectionem operatur deserere usque ad mortem.

Sünden der Begnadigten, welche in diesem Leben schwerlich vermieden werden können,[1] und welche die Erlassung allezeit mit sich führen;[2] läßlich werden aber auch alle Sünden der Unbegnadigten, falls sie sich bekehren, so wie auch alle vorsätzliche Sünden der Begnadigten, falls sie sich wieder bekehren. Todsünden sind an und für sich die beiden leztgenannten,[3] falls der Zusammenhang mit der Erlösung nicht eintritt oder wiederhergestellt wird; absolute Todsünde ist nur, die Richtigkeit der Erklärung vorausgesezt, die Sünde wider den heiligen Geist. Offenbar aber ist der Unterschied zwischen den an sich läßlichen Sünden, wenn sie doch der Reue und Abbitte bedürfen, und den Todsünden der Begnadigten, welche läßlich werden, indem sie den verloren gegangenen Gnadenstand vermittelst der Reue wieder erlangen, auch je geringer die Zwischenzeit ist um so weniger merklich. Er würde sich auch vermöge des Merkmals wider das Gewissen auf den zwischen vorsätzlichen und unvorsätzlichen Sünden zurükführen lassen. Allein da auch im Gnadenstande, wenn die Erkenntniß der Sündlichkeit gewohnter Zustände sich vervollkommnet, noch immer ein Zurükbleiben der Willenskraft gegen die Einsicht entsteht: so werden auch vorsätzliche Sünden vorkommen, welche weil sie mit einem Fortschritt verbunden sind doch nicht einen gänzlichen Ausfall aus der Gnade bewirken können. Diese Entwikklungsweise nicht berükksichtigend behauptet man zu früh, daß der Wiedergeborne nicht mehr wissentlich, denn darin liegt schon wenigstens der geringste Grad des vorsätzlichen, sündigen könne, wogegen man eigentlich nur nach der Analogie mit dem, was wir von dem Verhältniß des einzelnen Menschen zur Natur gesagt haben, behaupten sollte, er könne sich nicht durch eine einzelne Handlung, auf welche doch die göttliche Gnade auch einen Einfluß hat, seines ganzen Gnadenstandes berauben. Sonach bleibt kein wesentlicher Unterschied übrig, als der in den Verhältnissen des Handelnden zur Erlösung seinen Grund hat. Was

[1] Augustin. de spir. et litt. 48. . . . non impediunt a vita aeterna iustum quaedam peccata venialia, sine quibus haec vita non ducitur.

[2] Baumg. a. a. O. Denn wiewol wir sagen, sie heißen deswegen venialia, weil sie die Erlassung allezeit mit sich führen.

[3] Melanchth. l. c. Est igitur actuale mortale in labente post reconciliationem actio interior vel exterior pugnans cum lege Dei facta contra conscientiam. Ibid. p. 276. nec potest stare cum malo proposito contra conscientiam fides.

aber die Sünde wider den heiligen Geist anbetrifft, so würde diese freilich eine Art für sich ausmachen, aber so lange die Auslegung der Schriftstellen streitig ist, auf denen der ganze Begriff beruht,[1] muß die Glaubenslehre die Ausmittlung der Sache der Auslegungskunst, so wie die Behandlung der Fälle, wo jemand glaubt, diese Sünde begangen zu haben, der besonderen Seelsorge überlassen, und kann sich nicht anmaaßen zu richten, was sie sei und in welchen sie sei. Allgemein aber muß sie den Saz, als ob irgend eine Sünde, wenn sie mit Bezug auf die Erlösung bereut wird, nicht vergeben werden könne, als die Allgemeinheit der Erlösung beschränkend, verwerfen.

3. Auf dasselbe führen auch genau betrachtet die verschiedenen Abstufungen der menschlichen Zustände in Bezug auf die Sünde, welche theils unmittelbar aus Stellen der Schrift, theils vermittelt durch die volksmäßige Darstellung in die Glaubenslehre übergegangen sind. Der Zustand der Freiheit[2] nämlich versteht sich im Gegensaz gegen den der Knechtschaft von selbst als derjenige, in welchem, wenn man ihn in seiner Vollkommenheit denkt, nur noch die an und für sich läßliche Sünde vorkommt vermöge eines so stetigen und lebendigen Zusammenhanges mit der Erlösung, daß die unvorsäzlichen Sünden immer kleiner sind als jede vorsäzliche. Die Bezeichnung der Knechtschaft für den Zustand der Herrschaft der Sünde sezt aber voraus, daß vermöge der innern Anerkennung des Gottesbewußtseins der Mensch die Forderungen des Fleisches nicht mit voller Zustimmung vollzieht. Bedenkt man aber, daß die Freiheit als Folge des Zusammenhanges mit der Erlösung nur aus der Knechtschaft entstehen kann: so begreift sich auch, daß die Freiheit in der Ausübung nur allmählich wachsend auch noch mit Spuren der Knechtschaft vermischt sein wird. Nun aber unterscheidet man noch von dem Zustand der Knechtschaft als schlimmere die Zustände der Sicherheit, der Heuchelei und der Verstokkung. Soll aber ein schlimmerer Zustand auch als die vollkommene Knechtschaft eintreten: so müßte jene innere Anerkennung gänzlich zum Schweigen gebracht sein. Allein da sie momentan selbst in dem Zustand der Freiheit schweigt bei den Sünden der Uebereilung: so könnte durch dies Schweigen ein ganz eigenthümlicher Zustand nur begründet werden, wenn man es als stetig

[1] Matth. 12, 31. Luk. 12, 10.
[2] Röm. 6, 18—22. Ebendas. 8, 2.

und die innere Stimme als auf unerweckliche Weise erstorben ansehn könnte; und dies ist wol auch der Sinn des Ausdrukks Verstokkung,[1] welcher Zustand sich am bestimmtesten darstellt in einem bewußten und festen Willen das Gottesbewußtsein nicht zu vollziehen. Allein zu diesem Zustande können, da die Richtung auf das Gottesbewußtsein einen integrirenden Bestandtheil der menschlichen Natur bildet,[2] indem selbst bei einer solchen Verunreinigung dieses Bewußtseins, daß den Göttern menschliche Verkehrtheiten beigelegt werden, die Seele nicht ganz ohne Ahndung davon ist, daß es etwas giebt, was mit dem Gottesbewußtsein unerträglich ist. Sollte es aber als unerweklich erstorben[3] angesehen, mithin der Verstokkte als völlig unzugänglich für die Gnade betrachtet werden: so wäre dies eine particularistische Beschränkung des Gebietes der Erlösung. Das Bewußtsein dieses Gesezes kann also nur gänzlich fehlen, so lange das Gottesbewußtsein nicht entwikkelt ist, also vor dem Zustande der Knechtschaft. Dieses kann in der einzelnen Seele ein Zustand der Rohheit sein, wenn die Gewalt des sinnlichen Theils die Entwikklung hindert; aber auch dies gehört dem Zustand der Knechtschaft an, denn das zurükkhaltende ist nur dasselbige, wodurch auch das schon entwikkelte in seiner Wirksamkeit gehemmt wird. Die zwischen diesen beiden Endpunkten liegenden Zustände der Sicherheit und der Heuchelei[4] stehen aber weder in bestimmt verschiedenen Verhältnissen zu jenen beiden, noch schließen sie einander in irgend einem Sinne bestimmt aus, sondern sie gehören dem Zustande der Knechtschaft an, und sind mit allen verschiedenen Graden desselben verträglich nur nicht mit dem untergeordneten Vorkommen der Knechtschaft in dem Zustande der Freiheit. Sonach bleibt auch hier nur der Gegensaz zwischen Freiheit und Knechtschaft übrig, welcher eben das verschiedene Verhalten zur Erlösung ausdrükkt.

4. Der in unserm Saz als einzig wesentlich aufgestellte

[1] Reinhards Erklärung Dogm. §. 88. Conditio hominis qui diutius peccando tandem desiit propositis ad virtutem incitamentis moveri bedarf erst mehr auf den Standpunkt der Frömmigkeit zurükkgeführt zu werden, würde aber dann dasselbe ergeben.

[2] Augustin. de spir. et litt. 48. Nam remanserat utique id, quod anima hominis nisi rationalis esse non potest; ita ibi etiam lex Dei non ex omni parte deleta per iniustitiam.

[3] Dies liegt auch weder in Hebr. 3, 8. 13. bezogen auf 2. Mos. 17, 7. noch in 2. Kor. 3, 14.

[4] Vergl. u. a. Reinhard a. a. O.

Unterschied wird, wenn wir zugleich das Verhältniß der wirklichen Sünde zu der ursprünglichen Sündhaftigkeit berükksichtigen, sich am bestimmtesten so fassen lassen, daß die wirkliche Sünde derjenigen, welche in einen stetigen Zusammenhang mit der Kraft der Erlösung gestellt sind, nicht mehr verursachend ist weder in ihnen, noch auch durch ihre Schuld außer ihnen. Denn sie ist durch die ihnen persönlich und selbstthätig eingepflanzte Kraft des Gottesbewußtseins gebrochen, so daß sie auch, wo sie ans Licht tritt, nur als im Verschwinden erscheint, und keine ansteckende Kraft mehr ausübt. Alle Sünden der Wiedergeborenen sind daher solche, welche das geistige Leben nicht hindern, weder in ihnen selbst noch in der Gesammtheit. Wogegen die Sünden der Nichtwiedergeborenen immer verursachend sind in ihnen selbst sowol, weil nämlich jede etwas hinzufügt zur Macht der Gewohnheit und eben so zur Verunreinigung des Gottesbewußtseins, als auch außer ihnen, weil Gleiches immer wieder das Gleiche aufregt, und auch das verunreinigte Gottesbewußtsein sich durch Mittheilung verbreitet und befestigt. Daher was in einer von dem Gebiete der Erlösung noch getrennten Gesammtheit etwa an geistigem Leben besteht, und von untergeordneten Entwikklungspunkten aus — sei es nun das Leben im Staat oder sei es Wissenschaft und Kunst — vermehrt und erhöht werden will, immer wieder durch diese Sünde in seinem Fortschreiten gehemmt und in jenen Strudel hinabgezogen wird, so daß von ihr mit Recht gesagt werden kann, daß sie das geistige Leben in der Gesammtheit verringert, d. h. sie dessen beraubt. Will man diesen Gegensaz aufheben und nur einen Unterschied zwischen größerer Freiheit Einiger und geringerer Freiheit Anderer annehmen ohne Beziehung auf einen bestimmten Wendepunkt, von wo ab die nur noch mit einer Ahndung von Freiheit versezte Knechtschaft in die nur noch Spuren der Knechtschaft tragende Freiheit übergeht, das heißt das Gebiet wenigstens des strengeren Christenthums verlassen und endet damit, durch die pelagianische Ansicht desselben sich in den Naturalismus hinüberzuspielen, indem diesen Gegensaz aufgehoben keine specifische innere Wirkung der Erlösung weiter übrig bleibt. Und eine solche giebt sich doch als das ursprüngliche Bewußtsein in der h. Schrift allgemein zu erkennen, daß nicht erst nöthig sein kann auf einzelne Ausdrükke und Formeln, wie das Begrabenwerden in den Tod Christi und die neue Creatur oder der Gegensaz zwischen dem fleischlichen und geistigen Menschen zurükkzugehn. Meint man

aber eben diesen Gegensaz auch so ausdrükken zu können, daß in dem einen Zustande zwar auch noch Sünde sei, in dem andern aber sei alles Sünde: so ist dies theils schief, weil keine genaue Entgegensezung stattfindet, theils hart, wenn alles edle und schöne, das sich im Heidenthum entwikkelt hat, als Sünde soll bezeichnet werden. Hier können wir indeß nur darauf Bedacht nehmen, das mangelhafte in der Entgegensezung zu ergänzen. Nämlich nach dem obigen bleibt eines Theils in allen guten Werken des Wiedergebornen die läßliche Sünde in irgend einer Gestalt übrig, sie ist aber nur gleichsam der Schatten der Sünde, nämlich die, wenn man auf den gesammten innern Zustand sieht, nicht gewollte sondern zurükkgewiesene Nachwirkung der nur allmählig zu überwindenden Kraft der Gewohnheit. Eben so aber ist auch in den nicht schon an und für sich vergebenen Sünden des natürlichen Menschen zugleich überall auch der bald stärkere bald schwächere Schatten des Guten, nämlich die anerkennende Ahndung eines Zustandes ohne innern Widerspruch, Schatten freilich nur, weil diese Vorstellungen sich nie verkörpern oder zu einer stetigen Wirksamkeit gedeihen. Wie denn vorzüglich auch wegen des verunreinigten Gottesbewußtseins, womit es sich verbinden mußte, nichts besseres im Heidenthum ein gemeinsames Leben zu gestalten vermochte. Eben so erscheint auch an dem unerleuchteten, der in einem äußern Zusammenhang mit dem Christenthum steht, manches was diesem angehört, ohne daß es doch eine lebendige Kraft in ihm wäre, sondern es ist nur der Widerschein von dem was in Andern gesezt ist.

Zweiter Abschnitt.

Von der Beschaffenheit der Welt in Beziehung auf die Sünde.

§. 75. Ist die Sünde in dem Menschen gesezt: so findet er auch in der Welt als seinem Ort beharrlich wirkende Ursachen von Lebenshemmungen, d. h. Uebel; und dieser Abschnitt bildet daher das Lehrstükk vom Uebel.

1. Daß von der Welt in einer Glaubenslehre überhaupt nicht anders die Rede sein kann, als sofern sie sich auf den Menschen bezieht, versteht sich von selbst. Könnte sie also auch anderweitig durch die Sünde verändert werden, so daß neue Bestandtheile entständen oder die alten ihre Natur veränderten: so wäre dieses etwas in die Glaubenslehre gar nicht gehöriges. Daher kann auch nur beiläufig, und nur weil dieses häufig in die religiösen Mittheilungen gemischt worden ist, erwähnt werden, daß dies eine ganz haltungslose Vorstellung ist, aus einigen mosaischen Stellen[1] ohne hinreichenden Grund zusammengefolgert. Aber auch in Bezug auf den Menschen kann sie nur in der Weise, wie der Saz besagt, andere Beschaffenheiten annehmen, theils insofern sie ihm anders erscheint, theils insofern das was von der Sünde ausgeht die ursprüngliche Zusammenstimmung zwischen der Welt und dem Menschen aufhebt. Nämlich in dem Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt,[2] wenn wir ihn auf die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen beziehen, ist dies nicht mitenthalten, daß die Welt der Ort des Uebels ist. Denn immer muß es freilich einen relativen hier stärker dort schwächer hervortretenden Gegensaz des uns gegebenen Seins zu dem leiblichen Sein der menschlichen Einzelwesen gegeben haben, weil diese sonst nicht hätten sterblich sein können;[3] allein so lange jeder Augenblikk menschlicher Selbst-

[1] Gen. 3, 14. 16—18. [2] S. §. 59.
[3] Vgl. hierüber §. 59. S. 322 flgd.

thätigkeit nur ein Product in die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen gewesen wäre, mithin jeder durch das Gottesbewußtsein bestimmt und alles sinnliche und leibliche nur hierauf bezogen, so lange konnte jener Gegensaz nicht als Lebenshemmung in das Gesammtbewußtsein aufgenommen werden, weil durch denselben die Thätigkeit des Gottesbewußtseins auf keine Weise gehemmt, sondern nur die Resultate derselben anders gestaltet werden konnten. Dies gilt selbst von dem natürlichen Tode und den ihm als Krankheit und Schwäche vorangehenden leiblichen Lebenshemmungen, indem, was dem leitenden und bestimmenden höheren Bewußtsein nicht mehr dienen kann, auch nicht gewollt wird. Wie wir ja auch nach der Schrift[1] nicht des Todes wegen Knechte sind sondern aus Furcht des Todes. Herrscht hingegen statt des Gottesbewußtseins das Fleisch: so muß auch jede Einwirkung der Welt, welche eine Hemmung des leiblichen und zeitlichen Daseins in sich schließt, je mehr der Moment durch dieses allein ohne das höhere Selbstbewußtsein abgeschlossen wird, um desto mehr als ein Uebel gesezt werden, weil das Princip zurükkgedrängt ist, welches allein auch für diesen Fall die Uebereinstimmung hätte herstellen können. Da nun der relative Gegensaz zwischen dem äußern Sein und dem zeitlichen Dasein des Menschen mit Nothwendigkeit und allgemein besteht: so ist auch mit der Sünde zugleich das Uebel gesezt in der ersten Form, daß nämlich die Welt dem Menschen anders erscheint als sie ihm ohne Sünde erschienen wäre. Was aber die andere betrifft, welche zunächst in menschlicher mit der Sünde verwandter Thätigkeit ihren Grund haben muß: so ist offenbar, daß eine solche, die nichts anders wäre als reiner Ausdrukk der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, niemals könnte in eine geistige Lebenshemmung ausschlagen. Denn wenn sie auch durch Irrthum gegen die Absicht ausschlüge, immer doch nur zu einer Hemmung des sinnlichen Lebens: so würde dieses wegen des nothwendig damit verbundenen Reizes zur Berichtigung des Irrthums keineswegs als ein Uebel angesehen werden. Und eben so wenig könnte die Thätigkeit des Einen einem Andern zur Lebenshemmung gereichen, indem vermöge des in Allen herrschenden Gottesbewußtseins Jeder jede Thätigkeit des Andern nur mitwollen könnte. Ist aber diese Herrschaft aufgehoben: so tritt auch ein Gegensaz zwischen den einzelnen Existenzen ein, und was

[1] Hebr. 2, 15.

den Einen fördert, wird oft sogar schon dadurch dem Andern zur Hemmung. So daß auch hier das Uebel erst mit der Sünde, mit dieser aber auch unfehlbar eintritt.

2. Alles nun, woraus uns gehemmte Lebenszustände entstehen, nennen wir, sofern es von menschlicher Thätigkeit unabhängig ist, natürliches Uebel; was aber aus menschlicher Thätigkeit hervorgegangen uns Grund zu Lebenshemmungen wird, das nennen wir geselliges Uebel. Der leztere Ausdrukk ist dem „moralisches" Uebel vorzuziehen, weil durch diesen auch das Böse als solches dem Begriff Uebel subsumirt zu sein bezeichnet wird.[1] Nun sezen freilich die geselligen Uebel ebenfalls die Sünde voraus, so daß was in dem Einen von der Sünde ausgeht für den Andern — oder auch wol für jenen selbst — zum Uebel wird; aber nur um desto nothwendiger erscheint es, die wesentliche Verschiedenheit der Beziehung auch durch den Namen festzuhalten. Wenn nun auch diese Eintheilung nicht vollkommen zu genügen scheint, sofern nämlich Krankheit z. B. in manchen Fällen ein natürliches Uebel sein kann, in andern ein geselliges, denn diese Zweideutigkeit hängt nur an einem allgemeinen Namen; ja wenn auch im Einzelnen wir oft als ein und dasselbe Uebel ansehn müssen, was zum Theil auf den einen zum Theil auf den andern Ursprung zurükkzuführen ist, und es also vielleicht richtiger wäre zu sagen alle Uebel bestehen aus diesen beiden Elementen, oder aus einem von beiden: so ändert doch das in der Sache, nämlich in der Differenz der Beziehung auf die Sünde, nichts. Beide sind aber wenn wir auf den Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit[1] zurükkgehn nur dadurch Uebel, daß sie entweder die Fülle der Reizmittel vermindern, durch welche die Entwikklung des Menschen gefördert wird, oder indem sie die Bildsamkeit der Welt durch den Menschen beschränken; jenes sind die Uebel der Dürftigkeit und des Mangels, dieses sind die Uebel des Drukks und des Widerstandes; und alles was von unserm Gesichtspunkt aus als Uebel angesehen werden kann, muß sich hierauf zurükkführen lassen mit Einschluß aller von der Sünde ausgehenden Abstumpfung und Zerrüttung der geistigen Kräfte.

3. Das bisherige zusammengefaßt liegt also in unserm Saz, daß ohne die Sünde in dieser Welt nichts sein würde, was mit Recht für ein Uebel gehalten werden könnte, sondern was unmittelbar mit der Vergänglichkeit des menschlichen

[1] Vgl. §. 48, 1. [2] Vgl. §. 59.

Einzellebens zusammenhängt, würde höchstens als eine unvermeidliche Unvollkommenheit aufgefaßt werden; und die den menschlichen Bestrebungen entgegentretenden Aeußerungen natürlicher Kräfte nur als Reizmittel, um diese in noch höherem Grade der Herrschaft des Menschen zu unterwerfen. Ferner daß in demselben Maaß als die Sünde gesezt ist auch das Uebel gesezt sei; so daß in dem gleichen Sinn wie das menschliche Geschlecht der Ort der Sünde ist und diese die Gesammtthat des Geschlechts, so auch die ganze auf den Menschen sich beziehende Welt der Ort des Uebels, und dieses das Gesammtleiden des Geschlechts. Endlich daß für das Verhältniß der Welt nichts anders als dieses aus der Sünde folgt, und unser frommes Selbstbewußtsein auch nicht die Forderung aufstellen kann irgend eine irgendwie magische Wirkung nachzuweisen, welche die Sünde in ihrem ersten Anfang auf die ganze Welt müßte hervorgebracht haben.

§. 76. Alles Uebel ist als Strafe der Sünde anzusehen, unmittelbar jedoch nur das gesellige, das natürliche hingegen nur mittelbar.

1. Ganz entgegengesezt unserm Saz wäre es, wenn jemand zwar einen Zusammenhang annähme zwischen Uebel und Sünde, so jedoch, daß das Uebel das ursprüngliche sei und die Sünde das abgeleitete, daß nämlich die sinnlichen Lebenshemmungen erst in dem Menschen das Böse hervorlokkten und das Gottesbewußtsein zurükdrängten. Im einzelnen wird dergleichen häufig genug behauptet, und das Böse aus natürlichen Unvollkommenheiten seien es nun leibliche oder psychische abgeleitet. Allein das christliche Selbstbewußtsein könnte hiebei nur im Widerspruch mit sich selbst sein, indem schon dieses, einen Moment als Lebenshemmung aufzufassen, in welchem doch nur das sinnliche Selbstbewußtsein getrübt ist, eine Ohnmacht des Gottesbewußtseins und also Sünde voraussezt. Die Voraussezung kann also immer nur eine Wahrheit haben an dem einzelnen als solchen, nämlich daß gewisse Uebel auch besonders die Entwikklung gewisser Gestaltungen der Sünde begünstigen, aber nur nachdem jene selbst in der Sünde gegründet waren. Wollte man nun diese Ansicht allgemein und ausschließend aufstellen: so hätte die Sünde überhaupt ihren lezten Grund ganz außerhalb der Thätigkeit des Menschen in der ursprünglichen und von ihr unabhängigen Anordnung des Uebels; sie wäre mithin auch

nicht die Gesammtthat des menschlichen Geschlechts, sondern vielmehr zunächst das Werk der äußeren Natur, in welcher das Uebel seinen Grund hätte, höher hinauf aber eine göttliche Schikkung. Diese Annahme aber führte uns ganz nicht nur aus dem eigenthümlichen Gebiet des Christenthums, insofern dann auch die Erlösung wesentlich müßte eine Befreiung vom Uebel sein, sondern auch überhaupt aus dem Gebiet der teleologischen Gestaltung der Frömmigkeit, der eigentlich sittlichen, in die ästhetische oder den Naturglauben; und das leitende Vertrauen wäre nur dieses, daß ein freudiges Hervortreten des Gottesbewußtseins möglich sein würde, wenn wir würden glükklich geworden sein. — Dem allen entgegen sprechen wir nun das Bewußtsein aus, daß in dem zugestandenen Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel die Sünde zunächst überall das erste und ursprüngliche ist, das Uebel aber das abgeleitete und zweite. Denn der Ausdrukk Strafe schließt zuerst dieses in sich, daß ein Uebel in Bezug auf ein vorgängiges Böse bestehe. Allein dies ist freilich nicht der ganze Sinn des Ausdrukks, sondern — so wie er eigentlich gebraucht wird — führen wir diesen Zusammenhang dadurch zurükk auf einen Urheber und sezen seinen Ursprung in einer freien Handlung desselben, und entweder nur in einem uneigentlichen Sinn, oder indem wir den Zusammenhang auf die göttliche Ursächlichkeit zurükkführen, nennen wir es Strafe, wenn jemandem um des Bösen willen übles nicht angethan wird, sondern widerfährt. Der aufgestellte Saz ist also der Ausdrukk unseres frommen Selbstbewußtseins, sofern wir diesen Zusammenhang auf die schlechthin lebendige göttliche Ursächlichkeit zurükkführen, wie dieselbe oben beschrieben worden ist, sonach auch ohne dieselbe in den Gegensaz von frei und nothwendig in dieser Beziehung etwa auf besondere Weise verwikkeln zu wollen. Und eben dadurch muß sich dieses Bewußtsein, dem sich wol niemand unter uns entziehen kann, von der theils einseitigen theils verkehrten Art unterscheiden, wie dasselbe schon im Judenthum und noch mehr im Heidenthum vorkommt. Denn so wie dieses Geordnetsein des Uebels in Bezug auf die Sünde, abgesondert von der allgemeinen Weltordnung und dem Ganzen des Naturzusammenhanges, als einzelnes oder ungleiches dargestellt oder auf etwas, das dem höchsten Wesen habe widerfahren können, bezogen wird: so liegt auch ein verunreinigtes Gottesbewußtsein dabei zum Grunde welches mithin selbst Antheil hat an der Sünde.

2. Wenn wir nun in diesem Zusammenhang die geselligen Uebel von den natürlichen unterscheiden: so hat dies seinen Grund darin, daß jene allein in der Sünde unmittelbar gegründet sind. Man könnte zwar einwenden, es sei noch nicht einerlei zu sagen, in menschlicher Thätigkeit gegründet und in der Sünde gegründet; indem sehr oft nicht sowol die Sünde als vielmehr der Irrthum zum Grunde liege. Allein wenn wir uns einen völlig schuldlosen Irrthum denken wollen, werden wir bald inne, daß wir dies Gebiet weit enger zusammenziehen müssen, als man gewöhnlich glaubt, ja daß streng genommen wir dann nicht mehr auf freie menschliche Thätigkeit, sondern auf leidentliche Zustände zurükkgehen müssen, welche selbst schon zur natürlichen Unvollkommenheit gehören. Mithin werden die so begründeten Uebel, in sofern sie nicht in der Sünde gegründet sind, auch nicht zu den geselligen, sondern zu den natürlichen zu rechnen sein. — Der Zusammenhang der lezteren mit der Sünde ist aber nur ein mittelbarer, weil wir Tod und Schmerz oder wenigstens analoge natürliche Mißverhältnisse des individuellen Lebens zu seiner umgebenden Welt auch da finden, wo keine Sünde ist. Die natürlichen Uebel — objectiv betrachtet — entstehen also nicht aus der Sünde; aber da, was nur seine sinnlichen Verrichtungen hemmt, der Mensch ohne die Sünde nicht als Uebel empfinden würde, so ist doch, daß er es nun als Uebel empfindet, in der Sünde gegründet, und also das Uebel — subjectiv betrachtet — eine Strafe derselben. Daß aber an und für sich, und lediglich aus dem Standpunkt der natürlichen Vollkommenheit des Menschen angesehen, auch die stärksten Mißverhältnisse dieser Art nicht Strafen sind, sondern Reizmittel für die Entfaltung des Geistes, das lehrt Christus selbst auf Veranlassung des Blindgebornen;[1] denn was er dort zunächst nur in Bezug auf seine eigenthümliche Wunderkraft sagt, das leidet doch zugleich eine ganz allgemeine Anwendung. Will man jedoch höher hinaufsteigend noch außerdem sagen, daß die Hemmungen unseres Lebens schon an und für sich und ehe sie durch die Sünde zu Uebeln werden doch in demselben begründet sind, worin nach dem obigen[2] auch die Sünde es ist, nämlich in der zeitlichen Gestalt und räumlichen Vereinzelung des Daseins, woran alle Anfänge der Sünde hängen: so würde für uns doch auch in diesem Zusammenhang gemeinschaftlichen Begründetseins die Sünde das

[1] Joh. 9, 3. [2] Vgl. §. 69.

erste bleiben, und das Uebel ist das zweite, so gewiß als uns der Mensch ein ursprünglich handelndes ist, und nicht sein Handeln schlechthin bedingt durch seine leidentlichen Zustände.

3. Ist nun der Werth der mosaischen Erzählung dadurch bedingt, daß es eine eigentliche Geschichte des ersten Menschen nicht geben kann; und kann ein Zustand, welcher dem ersten Menschen eine Fülle von Genuß ohne Anstrengung darbot, kein reiner Ausdrukk der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt sein: so zeigt sich vielleicht die wahre Bedeutung jenes symbolischen Bildes in der Beziehung auf den entgegengesezten Zustand. Nämlich daß dem Menschen, als er nach dem Sündenfall den Akker bauen mußte im Schweiß seines Angesichtes, welches an und für sich kein Uebel war und also auch nicht die Strafe der Sünde, der so gebaute Akker nun Dornen und Disteln trug; dies soll allerdings andeuten, daß das Widerstreben der Natur gegen die bildende Einwirkung des Menschen nur im Zusammenhang mit der Sünde zu denken ist. Eben so, daß dem Menschen der ihm vorher unbekannte Tod als Lohn der Uebertretung vorgehalten wird, und der erste Todesfall als Erzeugniß der Sünde dargestellt, scheint darauf zu deuten, daß nur durch die Sünde die natürlichen Unvollkommenheiten sich auch in die geselligen Uebel hineinbilden. Da nun die Paulinische Darstellung[1] von dem Verhältniß des Todes, mithin auch aller untergeordneten natürlichen Uebel zur Sünde sich ganz auf jene sinnbildliche Erzählung bezieht, und nur dem gemäß ausgelegt werden kann: so stellt sie uns, genau in der Analogie mit der Sünde, auch das Uebel, welches die ersten Menschen nach dem Sündenfall betroffen, als verursachendes Urübel dar; was sich denn auch auf jeden Beitrag anwenden läßt, den jeder Einzelne durch seine Sünde zur Verschlimmerung der Welt leistet.

§. 77. Erfahrungsmäßig läßt sich aber die Abhängigkeit des Uebels von der Sünde nur nachweisen, wenn man ein gemeinsames Leben in seiner Vollständigkeit ins Auge faßt; keineswegs aber darf man des Einzelnen Uebel auf seine Sünde als auf ihre Ursache beziehn.

[1] Röm. 5, 12. flgd.

1. Ist die Sünde in ihrem ganzen Zusammenhang nur als die Gesammtthat des menschlichen Geschlechts richtig aufzufassen: so wird auch ihre Ursächlichkeit in Beziehung auf das Uebel nur auf dieselbe Weise zu verstehen sein. Und gewiß findet Jeder den reinsten Ausdrukk jenes Bewußtseins in dem allgemeinen Saz, daß in welchem Maaß in der Gesammtheit des menschlichen Geschlechts die Sünde zunimmt, auch das Uebel zunehmen muß — nur daß, da die Wirkung natürlich nur allmählig eintritt, oft die Kinder und Enkel erst büßen für die Sünde der Väter[1] — eben so aber auch, wie die Sünde abnimmt, auch das Uebel abnehmen werde. Wie nun aber auch jezt noch die Gemeinschaft des menschlichen Geschlechts beschränkt ist, und manche Gruppen gleichsam außer dem Bereich der Sünde der übrigen liegend abgeschlossene Ganze für sich bilden: so gilt dann dasselbe auch für diese. Diesen Spuren folgend werden wir dann auch von jedem Volk, ja von jedem Stande eines solchen beziehungsweise wie sie in sich selbst abgeschlossen erscheinen, dasselbe sagen können, daß wieviel Sünde in ihnen ist, soviel auch Uebel sein wird. Und diese Gleichheit mit der Sünde erstrekkt sich nicht etwa nur auf die geselligen Uebel: sondern auch wie große Menschenmassen nicht selten ganz nach Art der Naturkräfte auf einander wirken, und wie auch wieder die äußere Natur die gemeinsamen Bestrebungen hemmt, dies alles wird in jeder großen Lebensgenossenschaft desto stärker als Uebel empfunden, je mehr Sünde sich in derselben findet, ja nicht selten erhalten auch die gemeinsamen Uebel ihren eigenthümlichen Ton und Charakter durch die Beschaffenheit der in der Gesammtheit vorherrschenden Sünde. Alles dieses ist nur mit Sicherheit wahrzunehmen, wenn wir in einem Kreise zusammengehörigen Lebens von nicht zu kleinem Maaßstabe stehn bleiben.

2. Es wäre eine nicht nur beschränkte und irrige sondern gefährliche Ansicht, wiewol sie im Judenthum und im hellenischen Heidenthum fest gewurzelt war, wenn wir dasselbige von dem einzelnen Menschen aufstellen wollten, daß für Jeden das Maaß seiner Sünde auch das seines Uebels sei, indem schon aus dem Begriff der Lebensgemeinschaft und Genossenschaft hervorgeht, was auch schon aus der Art und Weise, wie die Sünde das Uebel verursacht, sich fast von selbst ergiebt, daß gar leicht wenig von dem gemeinsamen Uebel

[1] 2 Mos. 20, 5.

dahin treffen kann, von wo viel von dem gemeinsamen Verderben ausgegangen ist. Und so erklärt sich auch Christus, was zuerst das natürliche Uebel betrifft, ausdrükklich dahin, daß auf der einen Seite diejenigen Einwirkungen der Natur, in welchen sich am meisten die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt darstellt, nach der göttlichen Anordnung nicht minder da wirksam sind wo Sünde als da wo Gerechtigkeit ist,[1] und auf der andern, daß natürliche Uebel,[2] und zufällige von der Art daß man sie fast nur den natürlichen beigesellen kann,[3] gar nicht mit der Sünde des Einzelnen, sofern man diese isoliren kann, so in Verbindung stehen, daß diese nach jenen gemessen werden dürfte. Und gehn wir auch darauf zurükk, daß die Sündhaftigkeit und die natürlichen Unvollkommenheiten in demselben begründet sind: so erscheint auch so der Antheil des Einzelnen an dem einen ganz unabhängig zu sein von dem an dem andern. Wie denn auch nur auf diese Weise unsere Voraussezung bestehen kann ohne die Vollständigkeit und Stätigkeit des Naturzusammenhanges zu zerstören. Was demnächst die geselligen Uebel betrifft: so müßte man auf eine magische Weise oft die Gerechtigkeit in der Ungerechtigkeit selbst suchen, wenn sie jedem sollten nach Verhältniß seines Antheils an der gemeinsamen Schuld zugemessen werden.[4] Ja Christus weissagt seinen Jüngern Verfolgung und Leiden im Gefolge ihrer Arbeit am Reiche Gottes, und nicht nach Maaßgabe ihrer Sünde. Wie könnte auch eine solche Annahme zusammenbestehen mit der durch das ganze neue Testament hindurchgehenden und wenn nur richtig verstanden dem Christenthum wesentlichen Vorstellung, daß in einem gemeinsamen Gebiet der Sünde der Eine leiden kann für die Andern, so daß alles Uebel, was in der Sünde Vieler begründet ist, oft über Einem zusammenschlägt, und daß die Strafübel sogar am meisten den treffen können, der selbst von der gemeinsamen Schuld am freiesten ist und der Sünde am kräftigsten entgegenarbeitet.

Zusaz. Von hier aus können wir eine Behauptung in Erwägung ziehen, welche ich im allgemeinen die cynische nennen möchte, welche aber auch zu christlichen Zeiten oft genug und in verschiedenen Gestalten ist wiederholt worden, daß nämlich alle Uebel nur aus der Geselligkeit und dem Bestreben durch Vereinigung der Kräfte die Natur besser auf-

[1] Matth. 5, 45. [2] Joh. 9, 3 [3] Luk. 13, 5.
[4] Vgl. Luk. 13, 1—3.

zuschließen und zu beherrschen entstanden wären, in dem sogenannten Naturstande aber sich so gut als gar nicht würden entwikkelt haben. Auf der einen Seite nämlich scheint sie nur eine Fortsezung unseres Sazes zu sein. Denn kann in der Gemeinschaft der Einzelne für Viele zu leiden haben: so kann das Uebel unmöglich in der Einsamkeit dasselbe sein wie in der Gesellschaft. Und offenbar je weniger Thätigkeit der Mensch ausüben will, und sich deshalb auch weniger mit den übrigen Menschen und der äußeren Natur in Berührung sezt, um desto weniger Uebel können sich auch für ihn aus dieser Berührung entwikkeln. Will aber dieses nicht nur eine Beobachtung sein, sondern auch Rath und Warnung, daß der Mensch nämlich wohl thun würde weniger zu handeln, um auch weniger zu leiden: so empfiehlt sie im Widerspruch mit dem Geist des Christenthums die Maxime des faulen Knechtes, und erhebt die leidentlichen Zustände als Zwekk über die selbstthätigen.

Zusaz zu diesem Lehrstükk.

§. 78. Das Bewußtsein dieses Zusammenhanges fordert weder ein leidentliches Erdulden des Uebels um der Sünde willen; noch folgt aber daraus auch weder ein Bestreben, Uebel um der Sünde willen hervorzurufen, noch das entgegengesezte, das Uebel an und für sich aufzuheben.

1. Da dieser Saz das bisher beleuchtete Bewußtsein weder seiner Entstehung nach näher bedingt, noch seinen Inhalt als ruhendes Bewußtsein genauer bestimmt oder weiter ausführt: so konnte er nur als ein Zusaz behandelt werden. Da er es aber mit dem Ende dieses Bewußtseins zu thun hat, sofern es in einen Impuls zu rükkwirkenden Handlungen ausgehn kann: so ist er eigentlich ein Grenzsaz gegen die christliche Sittenlehre, aber auch nur dieses und nicht ein Lehnsaz aus derselben. Denn eine selbstständig d. h. nicht bloß in Beziehung auf ein vorhandenes bestimmtes System der Glaubenslehre und in der Form praktischer Corollarien aus derselben bearbeitete christliche Sittenlehre würde schwerlich die hier zusammengefaßten Punkte unmittelbar mit einander verbinden können; vielmehr würden die Fragen ob durch das christliche fromme Bewußtsein eine leidentliche Ergebung in alles Uebel geboten sei, oder ob im Gegentheil jede andere

aufgegebene Thätigkeit bei Seite gesezt werden dürfe, bis ein Uebel unter dem wir leiden beseitiget ist, und jene andern, ob ein willkührliches Strafrecht unmittelbar religiösen Ursprunges sei, und ob das Bewußtsein der eigenen Sünde darauf führe sich selbst Uebel zuzufügen, dort wol an ganz verschiedenen Oertern vorkommen. Um dieser eigenthümlich dogmatischen Verbindung willen findet aber der Saz mit Recht hier seine Stelle.

2. Wenn uns in jedem Augenblikk des Leidens das Bewußtsein von dem Zusammenhang des Uebels mit der Sünde begleitet, und zwar zu der Einheit des Momentes mit unserm Gottesbewußtsein verbunden: so ist eben dieses Bezogensein des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls auf den Zustand des Leidens die fromme Ergebung, die sonach allerdings ein wesentliches Stükk der Frömmigkeit ist, welches gänzlich verloren geht, wenn man jenen Zusammenhang wegdenkend oder unterordnend in Bezug auf die erfahrenen Lebenshemmungen in der Zukunft entsprechende Lebensförderungen erwartet. Eben so aber, wenn diese Ergebung einen positiven Charakter annähme als Wollen der Fortdauer des Uebels oder Nichtwollen seines Aufhörens, unter dem Vorwand etwa nicht in die göttlichen Fügungen einzugreifen oder in einem Widerstand erfunden zu werden, dann wäre sie auch in dem aufgestellten Zusammenhang nicht mehr gegründet. Einem solchen aus Mißverstand hervorgehenden Wahn hat die christliche Kirche immer widersprochen, und sich dem Aberglauben und der Schwärmerei in diesem Punkte entgegengestellt. Denn die Fortdauer des Uebels kann weder als Lebenshemmung gewollt werden, indem durch jede solche doch immer auch die vom Gottesbewußtsein ausgehende Thätigkeit nach irgend einer Seite hin beschränkt wird. Noch weniger aber kann auf dem Gebiet der Erlösung, wo wir an das Verschwinden der Sünde glauben, die Fortdauer des Leidens um des aufgestellten Zusammenhanges willen gewollt werden, indem wir ja sonst entweder auch die Fortdauer der Sünde selbst wollen, oder doch die Bestätigung jenes Glaubens nicht wollen würden. Soviel ist aber auf der andern Seite gewiß, daß von dem christlich frommen Bewußtsein aus eine auf das Aufhören des Leidens als solchen gerichtete besondere einen Moment ausfüllende Thätigkeit nicht ausgehn kann, theils schon an und für sich, weil der Moment dann doch durch das Interesse des niederen Lebensgebietes bestimmt wäre, theils aber auch weil, indem das Leiden vermöge dieses Zusammenhanges

nothwendig das Bewußtsein der Sünde erregt, vielmehr die Richtung gegen diese gewekkt werden muß, und zugleich entsteht weil jede Beschränkung der Selbstthätigkeit eine noch nicht vorhandene Herrschaft über die Natur anzeigt, die Aufgabe, diese geltend zu machen. Dieses also wären die beiden folgerichtigen praktischen Ausgänge unseres Bewußtseins, wogegen jede gegen das Leiden allein gerichtete Thätigkeit schon ihrer Abzwekkung wegen eine sinnliche sein muß, und nur zu leicht auch einen leidenschaftlichen Charakter annehmen wird. — Und hiedurch kommt das unchristliche oder vielmehr überhaupt unfromme einer andern Ansicht an den Tag, daß nämlich nur das Uebel von Anfang an alle sowol die naturbeherrschende als die das gesellige Leben bildende Thätigkeit hervorgelokkt habe. Denn ist diese immer nur gegen das Uebel gerichtet gewesen, also nur als Rükkwirkung gegen hemmende Einwirkungen entstanden, nicht aus der Selbstthätigkeit hervorgegangen: so ist auch dieses ganze Gebiet nur sinnlicher Natur, und das Gottesbewußtsein giebt nicht den Impuls dazu. Wodurch denn diejenigen Recht bekämen, welche die Frömmigkeit gar nicht in Handlungen nach außen ausgehn lassen, sondern indem sie dieses ganze Gebiet als das weltliche und als lediglich Sache der Noth von dem der Frömmigkeit scheiden, das Leben auf eine unwiederbringliche Weise zerspalten.

3. Endlich wenn auf der einen Seite die Sünde wesentlich ein gemeinschaftliches ist, indem in jeder von einem Einzelnen ausgehenden Sünde immer auch Schuld Anderer verborgen liegt, mithin auch nur das Gesammtübel auf die Gesammtsünde bezogen werden kann, auf der andern Seite jede Vermehrung der Sünde schon von selbst dafür anzusehen ist, daß sie auch das Uebel mehrt: so kann in dem Bewußtsein dieser göttlichen Anordnung durchaus kein Grund vorhanden sein, in Bezug auf wahrgenommene Sünde Uebel hervorzubringen, indem dadurch an und für sich diese göttliche Ordnung nur alterirt werden könnte. Ob es aber hiezu anderweitige Gründe geben kann, war natürlich hier nicht zu untersuchen.

Dritter Abschnitt.

Von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf das Bewußtsein der Sünde beziehen.

§. 79. Göttliche Eigenschaften, welche sich auf das Bewußtsein der Sünde, wenn auch nur, so wie durch dieselbe die Erlösung bedingt ist, beziehen, können nur aufgestellt werden, sofern Gott zugleich als Urheber der Sünde betrachtet wird.

1. Dieses nämlich steht zuerst fest, daß wir auf keine andere Art zu Vorstellungen von göttlichen Eigenschaften gelangen können, als indem wir den Gehalt unseres Selbstbewußtseins mit der unserem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl entsprechenden schlechthinigen göttlichen Ursächlichkeit verbinden. Daß wir nun das Aufgehobenwerden der Sünde durch die Erlösung solchergestalt auf die göttliche Ursächlichkeit zurükkführen, können wir als jedem in seinem christlichen Selbstbewußtsein gegeben anticipiren. Allein göttliche Eigenschaften, welche hiebei als thätig gedacht würden, wären doch zunächst thätig in der Erlösung, und bezögen sich nur vermittelst dieser auf die Sünde. Soll es nun andere als diese aufhebenden göttlichen Thätigkeiten geben in Bezug auf die Sünde: so muß irgendwie die Sünde durch göttliche Ursächlichkeit bestehen, und diese in Bezug auf dies Bestehen der Sünde besonders bestimmt sein. Denn daß im allgemeinen auch die Sünde als That, außerdem daß sie jedesmal im Naturzusammenhang — das Wort in dem auch das Geschichtliche unter sich begreifenden Sinne genommen — gegründet ist, zugleich unter der göttlichen Mitwirkung steht, ist schon oben[1] auseinandergesezt; allein dies weiset uns nur auf die schaffende und erhaltende göttliche Allmacht hin. Soll nun aber, weil und sofern die Sünde besteht, eine besondere göttliche Thätigkeit gesezt werden: so dürfen wir nicht vergessen,

[1] S. §. 48.

daß wir uns bei dieser abgesonderten Betrachtung des Bewußtseins der Sünde in dem Zustand der Abstraction befinden, und daß wir daher unrecht thun würden, auch göttliche Thätigkeiten in Bezug auf die Sünde an und für sich aufzusuchen. Hingegen in ihrer Beziehung auf die Erlösung muß sich von der Sünde — wenn anders unser Abschnitt einen Inhalt haben soll — irgendwie nachweisen lassen, daß sie vermöge besonderer göttlichen Thätigkeiten besteht, und zwar mit Berükksichtigung dessen, daß wir für die göttliche Ursächlichkeit allen Unterschied zwischen bewirken und zulassen, so wie zwischen schaffen und erhalten für unzulässig erklärt haben.

2. Wir haben also die Frage zu beantworten, ob und in wiefern Gott für den Urheber der Sünde als solcher zwar — mithin nicht bloß bezüglich auf das materielle der That — jedoch immer zugleich mit der Erlösung könne angesehen werden. Läßt sich nun diese bejahen: so wird es auch göttliche Eigenschaften geben, vermöge deren die Sünde von Gott geordnet ist, nicht an und für sich sondern sofern durch ihn auch die Erlösung besteht. Diesen Eigenschaften werden dann diejenigen gegenüberstehen, welche wir unter derselben Bedingung in der zweiten Hälfte dieses Theils zu suchen haben, kraft deren nämlich Gott Urheber der Erlösung ist, auch nicht an und für sich sondern in sofern durch ihn die Sünde besteht. Die hier aufzustellenden Begriffe göttlicher Eigenschaften werden also auf der einen Seite nur gesezt werden unter Voraussezung ihres Ineinandersein mit denen, welche uns aus der Betrachtung des Bewußtseins der Gnade entstehen; so daß wir es im voraus als unmöglich sezen, daß beide etwa könnten der Wahrheit nach so aus einander fallen, wie die beiden Elemente unseres christlichen Selbstbewußtseins in dieser Abstraction einander gegenüber treten. Auf der andern Seite werden diese göttlichen Eigenschaften nur an der göttlichen Allmacht zu denken sein, so wie sie als die ewig allgegenwärtige beschrieben worden ist, weil nämlich diese der allgemeinste Ausdrukk des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls ist, welches eben hier, so wie es dieser ersten Seite des Gegensazes zum Grunde liegt, betrachtet wird.

§. 80. Sofern Sünde und Gnade in unserm Selbstbewußtsein entgegengesezt sind, kann Gott nicht auf dieselbe Weise als Urheber der Sünde gedacht werden, wie

er Urheber der Erlösung ist. Sofern wir aber nie ein Bewußtsein der Gnade haben ohne Bewußtsein der Sünde, müssen wir auch behaupten, daß uns das Sein der Sünde mit und neben der Gnade von Gott geordnet ist.

1. Wenn wir die Macht des Gottesbewußtseins in unserer Seele eben deswegen Gnade nennen, weil wir uns ihrer nicht als unserer That bewußt sind, und sie — abgesehen von jener allgemeinen göttlichen Mitwirkung, ohne welche auch die Sünde nicht könnte gethan werden — einer besonderen göttlichen Mittheilung zuschreiben; und wenn wir das Erfülltsein eines Augenblikks ohne bestimmende Thätigkeit jenes Bewußtseins, eben weil wir uns dessen als unserer eigenen von jener göttlichen Mittheilung losgerissenen That bewußt sind, Sünde nennen: so ist hiedurch schon der erste Theil unseres Sazes gerechtfertigt. Denn die allgemeine Mitwirkung ist in beiden dieselbe; bei der Sünde aber fehlt die besondere Mittheilung, welche eben jede Annäherung an die Seligkeit zur Gnade macht. Vielleicht indeß möchte jemand sagen, daß da je mehr die Gnade eintritt um so mehr die Sünde verschwindet, beide so anzusehen seien wie in der animalischen Natur das Verhältniß zweier Gattungen, deren eine von der anderen verzehrt wird, als welche in diesem Verhältniß durch einen und denselben auf beide sich erstrekkenden Willen Gottes bestehen. Allein dann wird jene besondere göttliche Mittheilung geläugnet, mithin die Erlösung nur durch menschliche Selbstthätigkeit vollbracht, so daß diese sich zu der göttlichen Mitwirkung in dem Gebiet der Gnade eben so verhält wie in dem der Sünde. Wenn nun gleich diese Ansicht nicht schon an und für sich für unchristlich gehalten werden muß, sofern sie doch noch einen Spielraum lassen kann für einen Einfluß der eigenthümlichen Selbstthätigkeit des Erlösers: so wäre sie doch nicht die in der Kirche geltende und also das Gemeingefühl derselben aussprechende Lehre. Schließt also dieser Gegensaz in unserm Selbstbewußtsein eine besondere göttliche Mittheilung in sich: so können wir die Frage, was für eine göttliche Thätigkeit denn auf der andern Seite der Wirklichkeit der Sünde als solcher, nämlich als der die Erlösung hervorrufenden That zum Grunde liege, nur so beantworten, daß eine solche Thätigkeit sich gar nicht nachweisen lasse.

2. Eben so wahr aber ist doch auch die zweite Hälfte des Sazes. Denn da wir uns dieser mitgetheilten Kraft, durch das Gottesbewußtsein bestimmt zu werden, immer nur bewußt sind im Zusammensein mit der sich ebenfalls noch als mitbestimmend erweisenden eignen Unfähigkeit, mithin jene Kraft diesen Widerstand zwar aufhebt, aber auch immer noch übrig läßt: so können wir auch den göttlichen jene Kraft mittheilenden Willen immer nur so auffassen, daß darin zugleich mitgesezt ist, die Sünde bestehe als verschwindend neben der Gnade;[1] denn wenn er sich ohne einen solchen Nebengehalt ganz gegen die Sünde wendete, so müßte diese auch ganz, ja augenblicklich verschwinden. Dieser zweite Theil unseres Sazes beruht aber ganz auf der Voraussezung, daß das menschliche Böse überall nur am Guten ist und die Sünde nur an der Gnade. Könnte die Rede sein von einer Sünde ohne allen Zusammenhang mit der Erlösung: so würde eine göttliche Thätigkeit auf das Bestehen einer solchen gerichtet nicht anzunehmen sein. Aber, wenn es richtig ist, daß der Zustand der Verstokkung im strengen Sinne kein menschlicher Zustand ist:[2] so giebt es dergleichen gar nicht weder in dem engeren Gebiet des Christenthums, wo schon Jeder in irgend eine Gemeinschaft mit der Erlösung aufgenommen ist, eben so wenig aber außerhalb, wo jedes unkräftigste und am meisten verunreinigte Gottesbewußtsein doch immer einem Gesammtleben angehört, in welchem zugleich ein besseres ist, welches sich durch Lehre und Gesez kund giebt; und jedes solche Gesammtleben ist, wenn gleich selbst unvollkommen und sündlich, doch durch Ahndung und Sehnsucht in innerm Zusammenhang mit der Erlösung. Am allerwenigsten aber läßt sich denken, daß in der hervorbringenden Anordnung Gottes Sünde könnte ohne Erlösung gesezt sein, da in dem auf das Dasein des ganzen Menschengeschlechtes gerichteten göttlichen Willen beides in Bezug auf einander geordnet ist. Denn daraus, daß die Erscheinung der Sünde dem Eintreten der Erlösung voranging, folgt keineswegs, daß sie auch für sich allein geordnet und gewollt war; vielmehr sagt eben dieses, daß der Erlöser erschien als die Zeit erfüllt war,[3] schon deut-

[1] Melanchth. loc. p. 121. Respondeo de renatis adultis omnes concedere coguntur reliqua esse peccata. Conf. 1. Joh. 1, 8. — Conf. angl. XV. sed nos reliqui etiam baptizati et in Christo regenerati in multis tamen offendimus omnes.

[2] Vgl. §. 74, 3. [3] Gal. 4, 4.

lich, daß von Anfang an alles auf seine Erscheinung bezogen worden war. Nimmt man nun noch hinzu, daß die außer dem unmittelbaren Zusammenhang mit der Erlösung fortbestehende Sünde nicht aufhört erzeugend zu sein,[1] und daß häufig erst, wenn ein gewisses Maaß der Sünde erfüllt ist, die Wirksamkeit der Erlösung eintritt: so wird man kein Bedenken tragen können zu sagen, daß Gott auch, wiewol nur in Bezug auf die Erlösung, der Urheber der Sünde ist.

3. Der Widerspruch in diesen beiden Säzen, welche doch beide Ausdrükke unseres frommen Selbstbewußtseins sind, ist um so schwieriger zu heben, als es nicht etwa zwei verschiedene Beziehungen sind, in welchen das eine und das andere gesagt wird, sondern beides wird gefordert in einer und derselben Beziehung, nämlich in sofern wir die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins auf seine besondere Mittheilung zurükkführen. Allerdings sind beide nur aus dem Bewußtsein des in die wirkliche Gemeinschaft der Erlösung aufgenommenen Christen entwikkelt, und auf diesem engeren Gebiet scheint sich der Widerspruch leicht zu lösen, wenn man sagt, da die Sünde einmal vor der Erlösung gesezt sei und bestehe, und die göttliche Mittheilung doch nur in den Formen des menschlichen Lebens wirken könne, so sei dadurch schon gegeben, daß auch durch die göttliche Gnade die Sünde in diesem Gebiet nur auf zeitliche Weise überwunden werden könne. Allein wir können nicht zugleich auch sagen, daß wir uns behelfen wollen, ohne das Vorhandensein der Sünde in dem menschlichen Geschlecht überhaupt mit unserm Gottesbewußtsein in Vereinigung zu bringen. Sondern schon deshalb, weil dies engere Gebiet in beständiger Erweiterung und zwar durch der Begnadigten Mitthätigkeit begriffen ist, wird uns auch ein beständiges Hinaussehen auf jenes äußere Gebiet unerläßlich. Daher spricht sich unser Gattungsbewußtsein in dieser Beziehung nur aus in dem Gegensaz zwischen Reich Gottes und Welt, der nun auf das allerallgemeinste sowol den Gegensaz zwischen Sünde und Gnade, als auch das Zusammensein beider darstellt, so daß wir in dieser uns unentbehrlichen Erweiterung unseres Bewußtseins ganz denselben Widerspruch wiederfinden, der also auch für dieses erweiterte Bewußtsein gelöst werden muß.

4. Jeder Versuch aber ihn so zu erledigen, daß man den einen Saz allein gelten läßt, den andern aber verwirft, führt

[1] Vgl. §. 71.

unvermeidlich ein mit dem Charakter des Christenthums unverträgliches Resultat herbei, indem wir entweder in die pelagianische, oder in die manichäische Abweichung gerathen. Das leztere geschieht, wenn man die erste Hälfte unseres Sazes auf solche Weise stellt, daß die lezte ganz ausgeschlossen wird. Denn ist die Sünde auf keine Weise in einem göttlichen Willen gegründet, und sie soll doch als solche That sein: so muß man einen andern aber von dem göttlichen in sofern völlig unabhängigen Willen annehmen, in welchem alle Sünde als solche ihren lezten Grund habe. Es macht dann wenig Unterschied, ob dies der menschliche Wille selbst ist oder ein anderer; denn nimmt man dabei, wie es doch in unserm Selbstwußtsein gegeben ist, noch ein Zusammensein von Sünde und Gnade in demselben Einzelwesen an: so kann dieses nur angesehen werden als der Kampf dieser beiden entgegengesezten Willen, mithin der göttliche Wille durch jede Wirksamkeit des Fleisches überwunden, eine Vorstellung, durch welche auf jeden Fall die göttliche Allmacht beschränkt, mithin aufgehoben und das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl für eine Täuschung erklärt wird. Will man aber gegen alle innere Erfahrung den entgegengesezten offenbar fanatischen Saz wagen, daß mit dem Eintreten der göttlichen Gnade die Sünde ihrer Wahrheit nach gänzlich verschwinde, und nur ein Schein derselben übrig bleibe: so bliebe doch immer da, wo sie der Wahrheit nach noch ist, die göttliche Allmacht aus dem ganzen Gebiet der freien Thaten als solcher ausgeschlossen, und beide Gebiete erscheinen einander auch äußerlich auf das bestimmteste gegenübergestellt das des göttlichen Willens und das des Gegensazes gegen denselben. Eben so gewiß aber verirren wir uns in die pelagianische Ausweichung, wenn wir die lezte Hälfte unseres Sazes allein stehen lassen, so daß aller Unterschied in der göttlichen Ursächlichkeit aufgehoben wird, und sie bei der Wirksamkeit des Fleisches und der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins dieselbige sein soll. Denn alsdann muß auch die menschliche Selbstthätigkeit dieselbige sein, der Gegensaz zwischen ursprünglicher Unfähigkeit und mitgetheilter Kräftigkeit des Gottesbewußtseins hört auf, und da auch das kräftigste auf dieselbe Weise wie die Gewalt des Fleisches ein Werk unserer Selbstthätigkeit ist: so kann das unsere innere Erfahrung mit constituirende Bewußtsein der Unfähigkeit nur einen vorübergehenden schon im menschlichen Gesammtleben verschwindenden Zustand bezeichnen. Unvermeidlich bekommt in einem solchen ineinanderfließenden Mehr und Minder von

Fleisch und Geist die Erlösung eine sehr unsichere Stellung, und es wird fast zufällig wie viel oder wie wenig eigenthümlichen Einfluß man dem Erlöser zuschreibt bald mehr als Urheber, bald mehr als Veranlassung. Diese Abschwächung des specifischen Unterschiedes zwischen Erlöser und Erlösten dieser fast nur noch uneigentliche Gebrauch des Ausdrukks Gnade bezeichnet die pelagianische Abirrung. Ist diese nun auf der einen Seite eine Aufopferung des praktischen frommen Interesse, welches einen vollkommen reinen Impuls irgendwo postulirt an das theoretische, welches ein gleiches Verhältniß aller lebendigen Thätigkeit zu der göttlichen Ursächlichkeit erheischt, auf der andern aber ein schwächliches durch Abstumpfung entstandenes Aufgeben jeder vollkommnen Befriedigung: so ist die manichäische auf der einen Seite ein Aufgeben des theoretischen frommen Interesse an der Wahrheit der göttlichen Allmacht, um nur für das praktische zu gewinnen, daß das Böse auf die vollkommenste Weise wirklich sei, damit sich desto nothwendiger zeige, daß das vollkommene Gute erlösend dagegen wirke. Und dies ist doch immer auch eine Verzweiflung daran, das Dasein der Sünde mit der göttlichen Allmacht zu vereinigen.

§. 81. Wenn die kirchliche Lehre diesen Widerspruch auszugleichen sucht durch den Saz, daß Gott nicht Urheber der Sünde, sondern diese in der Freiheit des Menschen gegründet ist: so bedarf dieser doch der Ergänzung, Gott habe geordnet, daß die jedesmal noch nicht gewordene Herrschaft des Geistes uns Sünde werde.

Conf. Aug. 19. Tametsi Deus creat adiuvat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum videlicet Diaboli et impiorum, quae non adiuvante Deo avertit se ad alias res. — Sol. decl. p. 647. Neque Deus est creator vel autor peccati. — Melanchth. loc. p. 72. Non igitur Deus causa est peccati, nec peccatum est res condita aut ordinata a Deo. p. 76. peccatum ortum est a voluntate diaboli et hominis, nec factum est Deo volente. — Exp. simpl. VIII. scientes . . . mala non esse quae fiunt respectu providentiae Dei voluntatis et potestatis Dei, sed respectu Satanae et voluntatis nostrae voluntati Dei repugnantis. — Conf. hungar. (Ed. Aug. p. 251.) Sicut impossibile est contrarie inter se pugnantia . . . causam efficientem formalemque esse posse sibi contrariorum . . . ita impossibile est Deum qui est lux iustitia . . . causam

esse tenebrarum peccati . . sed horum omnium causa Satanas et homines sunt. Quaecunque enim Deus prohibet et propter quae damnat facere ex se et per se non potest.

1. Daß man die Ausdrükke Schöpfer und Erschaffen von der Sünde gebraucht hat, ist nur durch den scholastischen Mißbrauch abstracter Wörter möglich geworden, welche dem Streit über die Erbsünde die wunderliche Wendung gab, ob sie eine Substanz oder ein Accidens sei; es ist aber an und für sich ganz unzulässig, da die Sünde weder ein abgeschlossenes Dasein ist, noch einen abgeschlossenen Verlauf bildet. Und eben so wenig kann man jene Ausdrükke — am wenigsten sofern man erschaffen und erhalten unterscheidet — von der sündigenden Natur gebrauchen, weil auch in dieser die Sünde keinen Anfang bildet, sondern erst im Verlauf des Lebens eintritt. Bleiben wir aber bei dem Ausdrukk stehn, daß Gott nicht Ursache oder Urheber der Sünde sei: so liegen bei der Verneinung genau genommen zwei verschiedene Gedanken zum Grunde, deren erster in den ersten beiden, der andere in den lezten beiden Stellen vorherrscht.

Der erste ist dieser, da in Gott Denken und Hervorbringen dasselbe sei,[1] die Sünde aber kein göttlicher Gedanke oder Zwekkbegriff sein könne: so könne es auch keinen hervorbringenden Willen Gottes in Bezug auf die Sünde und die sündigende Natur geben. Allein dasselbe könnte man von jeder endlichen Natur sagen. Denn die sündigende Natur ist ein Ineinander von Sein und Nichtsein des Gottesbewußtseins; aber eben so ist jede endliche Natur ein Ineinander von Sein und Nichtsein, und das Nichtsein kann ebenfalls kein göttlicher Zwekkbegriff sein. Doch aber giebt es in Bezug auf jede endliche Natur einen hervorbringenden göttlichen Willen, aber nicht an und für sich, sondern als in dem die Gesammtheit des endlichen Gottesbewußtseins hervorbringenden, welcher ja auch die Erlösung in sich schließt, enthalten. Somit bedarf der erste verneinende Theil des kirchlichen Sazes zunächst einer Beschränkung, nämlich daß die Verneinung nicht so zu verstehen sei, als müsse nun die Sünde auf einen andern hervorbringenden Willen zurükkgeführt werden, der es in demselben Sinne wirklich sei, in welchem Gott überhaupt nur Urheber ist, nämlich mittelst einer zeitlosen ewigen Ursächlichkeit; denn sonst müßte von jedem einzelnen differentiirten Sein mithin zulezt von der Gesammtheit desselben dasselbe

[1] Vgl. §. 40, 1, u. §. 55. S. 293.

gelten, so daß nur die Wahl bliebe zwischen einem von Gott verschiedenen Demiurgen als Weltschöpfer, der eben auch die sündigende Natur als solche geschaffen habe, oder einem bösen, Gott entgegengesezten, Grundwesen, in welchem die zeitlose Ursächlichkeit der Sünde liege, welches aber doch auch der Schöpfer des endlichen Seins, und zwar nicht nur zum Theil, wie Einige gefabelt haben, sondern ganz müßte gewesen sein.[1] Es bleibt also von dieser Seite nur übrig, entweder daß für die Sünde gar keine ewige Ursächlichkeit zu sezen sei, oder daß diese doch müsse in Gott gefunden werden. — Ein Uebergang von dem ersten Hauptgedanken zu dem andern ergiebt sich noch, wenn man den gesammten sündlichen Zustand zurükkführt[2] auf ein Verlorengegangensein des der menschlichen Natur ursprünglich von Gott mitgegebenen Gottesbewußtseins. Denn sonst zwar ist allerdings, wie es ja außerdem gar kein zeitliches Sein geben könnte, das Aufhören von etwas in demselben göttlichen Willen begründet, worin auch sein Anfang; anders aber scheine es doch sein zu müssen mit dem Gottesbewußtsein, dessen Aufhören als des Seins Gottes in den Menschen nicht könne in göttlicher Ursächlichkeit gegründet sein. Dies könnte allerdings gelten, wenn die Sünde ein gänzliches Aufhören des Gottesbewußtseins, und die sündigende Natur ganz Sünde wäre. Allein in der sündigenden Natur ist das Böse nur an dem Guten, und kein Augenblikk ganz von Sünde erfüllt, weil eben diese selbst das Gottesbewußtsein voraussezt, so daß diese Natur immer das Sein Gottes mitgetheilt behält, wenngleich auf eine möglichst beschränkte Weise. Mithin kann auch in dieser Beziehung in demselben göttlichen Willen wie die Mittheilung so auch die Beschränkung begründet sein.

Der zweite Gedanke, von welchem ausgegangen wird, ist der, daß Gott unmöglich könne dasjenige bewirken, also auch nicht der Urheber davon sein, was er selbst verbietet. Nun

[1] Daß unsere Bekenntnißschriften durch die Einmischung des Teufels dieses nicht beabsichtigt haben, ist deutlich genug. Denn er ist mit dem Menschen unter demselben Begriff eines endlichen freien Wesens zusammengefaßt, so daß seine Sünde gleichfalls in seiner Freiheit begründet gedacht werden soll, keineswegs aber soll sein Verhältniß zur Sünde des Menschen dem Begründetsein derselben in dessen eigener Freiheit Abbruch thun. So daß durch die Beimischung des Teufels hier nichts manichäisches in die kirchliche Lehre kommt, mithin auch diese Abirrung dadurch nicht leichter zu vermeiden ist, wenn man den Teufel bei Seite läßt.

[2] Vgl. §. 72.

muß freilich zugegeben werden, daß der Andern gebietende, wenn wir auch sagen Wille und der selbst hervorbringende Wille Gottes nicht identisch sind.[1] Denn das göttliche Gebot zeigt sich nicht zugleich als einen das ihm angemessene in allen unter das Gebot gehörigen Fällen bewirkenden Willen; vielmehr spricht auch die Schrift aus,[2] daß vermöge des gebietenden göttlichen Willens das ihm angemessene nicht ist; und wir sind uns Alle deutlich des Unterschiedes bewußt, wenn uns allein der gebietende göttliche Wille gegeben ist, und wenn hernach der hervorbringende göttliche Wille hinzukommt.[3] Eben so deutlich sind wir uns auch bewußt, daß der Unterschied zwischem dem gebietenden und dem das Gebotene hervorbringenden göttlichen Willen ein ganz anderer ist, als nur z. B. in der Schöpfungsgeschichte der zwischen dem den Entschluß ankündigenden Ausspruch und dem ihn vollziehenden Willen. Der gebietende göttliche Wille ist aber auch deshalb kein bewirkender, weil nämlich Sünde nur begangen wird, sofern ein gebietender göttlicher Wille vorhanden ist, welchem eine Lebensäußerung widerstreitet. Denn ist gesündigt worden in der Meinung einen solchen zu vollziehn: so ist auch nicht die Handlung selbst, sondern nur diese falsche Meinung Sünde, und auch nur sofern sie im Widerstreit gegen einen gebietenden Willen entstanden ist; und dasselbe gilt auch, wenn durch Uebersehen gesündigt wird. So daß alle Sünde zwischen den Grenzpunkten der Unschuld und der Verstokkung[4] eingeschlossen, das Bewußtsein eines gebietenden Willens voraussezt. Sind nun aber auch gebietender Wille und hervorbringender nicht dasselbe: so kann doch auch der leztere dem ersteren nicht entgegengesezt sein; indem keine Wahrheit in dem Verbot sein könnte, wenn Gott die Uebertretung des Verbotes selbst hervorbrächte. Nur ist hiebei auch dieses nicht aus der Acht zu lassen, daß der göttliche gebietende Wille nur als ein schlechthin vollkommner gesezt worden war, dem mithin auch das von der göttlichen Gnade als hervorbringendem göttlichen Willen bewirkte niemals entspricht. Denn ist nun dieses Zurükkbleiben doch in uns auch als noch anhaftende Sünde bezeichnet:[5] so

---

[1] Calvin. Institt. I. 18, 4. Perperam enim miscetur cum praecepto voluntas, quam longissime ab illo differre innumeris exemplis constat.

[2] Röm. 7, 8. 9. 16—18.

[3] Phil. 2, 13.

[4] Vgl. §. 66, 1. u. 74, 3.

[5] Vgl. §. 63, 3.

wird auch von hier aus der verneinende Theil des kirchlichen Sazes so müssen beschränkt werden, diese Verneinung sei nur so zu verstehen, daß doch durch den hervorbringenden göttlichen Willen eine Unangemessenheit zu dem gebietenden könne gesezt sein, mithin insofern die Sünde in der göttlichen Ursächlichkeit gegründet.

2. Was nun den zweiten bejahenden Theil des kirchlichen Sazes betrifft, so ist dieser gewiß vollkommen richtig, aber er kann nicht geeignet sein, die Beschränkungen des ersten aufzuheben, welche wir für unser frommes Selbstbewußtsein in Anspruch nehmen müßten. Vielmehr werden wir in Folge derselben die Zusammenstellung beider Theile nur so fassen können, daß die Sünde, insofern es keine göttliche Ursächlichkeit für dieselbe gebe, auch nicht in der menschlichen Freiheit gegründet sei, welches auch allein mit dem von uns aufgestellten Gegensaz zwischen der göttlichen ewigen und der zeitlichen endlichen Ursächlichkeit[1] zusammenstimmt, daß aber mit dem Begründetsein der Sünde in unserer Freiheit dennoch ein anderweitiges Beruhen derselben in der göttlichen Ursächlichkeit um so mehr bestehen könne, als wir in Bezug auf das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl keinen Unterschied anerkennen zwischen der größeren oder geringeren Lebendigkeit der zeitlichen Ursächlichkeit.[2] Wie also überhaupt hier nur die zeitliche Ursache angegeben wird, so soll dadurch zunächst bevorwortet werden, daß nicht etwa das Bewußtsein der Sünde, sofern keine göttliche Ursächlichkeit dafür angenommen werden kann, für bloßen Schein dürfe gehalten werden; darum wird sie auf dasjenige höchste Maaß von innerer Lebendigkeit zurükgeführt, welches das eigenthümliche unseres Wesens ausmacht. Hiedurch wird also ausgesagt, daß zwischen dem Zustande des Erlösers, in welchem aus der höchsten geistigen Lebendigkeit keine Unterbrechung der Herrschaft des Gottesbewußtseins hervorgehn konnte, und denjenigen Zuständen menschlicher Zerrüttung, wo die geistigen Functionen unter die Potenz der Krankheit gestellt sind, so daß aus Mangel an Freiheit die Zurechnung aufhört, überall mit der freien Selbstentwikklung auch die Sünde gesezt sei. Besteht also diese ganze Gestalt der Existenz nämlich der natürliche Mensch in Folge göttlicher Anordnung: so ist denn auch die Sünde als aus der Freiheit hervorgehend in dieser Anordnung mitgesezt. Demnächst wird durch unsern Saz auch für das

[1] Vgl. §. 51, 1. [2] Vgl. §. 49.

Gebiet der endlichen Ursächlichkeit ausgesagt, daß wir uns im Sündigen keineswegs können der Wahrheit nach als leidend und anderwärts her bestimmt ansehen.[1] Denn durch Freiheit des Willens drükken wir die Verneinung aller äußern Nöthigung aus, und das Wesen des bewußten Lebens, daß nämlich keine äußere Einwirkung den Gesammtzustand so bestimmt, daß auch die Gegenwirkung schon mit bestimmt und gegeben wäre, sondern daß jede Erregung erst von dem innersten Mittelpunkt des Lebens aus ihre Bestimmtheit erhält, von welcher dann auch die Gegenwirkung ausgeht, so daß also die Sünde, als von diesem Mittelpunkt ausgegangen, allemal des Sünders eigne That ist und keines Andern. Eben so wird auch dieses durch den Ausdrukk Willensfreiheit verneint, daß der Einzelne etwa schon durch die gemeinsame menschliche Natur für alle Fälle bestimmt ist; vielmehr ist jedes gemeinsame in der Wirklichkeit erst ein gewordenes, und jeder Einzelne wird durch diesen Ausdrukk als ein ursprünglich eigenthümlicher von allen Andern verschiedener bestimmt. So daß keiner die Schuld von sich abwerfen kann auf die gemeinsame Natur, sondern die einzelnen sündlichen Selbstbestimmungen sind seine That, sowol so wie sie aus seiner die Formel seiner Willenseigenthümlichkeit mit constituirenden Sündhaftigkeit hervorgehn, als auch sofern diese sich durch dieselben immer mehr consolidirt. Durch keine dieser Bestimmungen wird aber die Möglichkeit einer Beziehung der Sünde auf die göttliche Ursächlichkeit aufgehoben. — Außerdem aber darf der Saz auch nur so verstanden werden, wie er mit dem, daß die Sünde ein Zustand der Knechtschaft ist[2] zusammenbestehen kann. Erfolgt nun das Aufhören dieser Knechtschaft, wenn die Wirksamkeit der Erlösung eintritt, welche doch nicht ohne göttliche Ursächlichkeit zu denken ist, aber so daß diese Wirksamkeit nur allmählig die Knechtschaft beseitigt und also fortwährend durch dieselbe begrenzt ist: so muß wieder übrig gelassen werden, daß die an der mit Ohnmacht behafteten Freiheit begründete Sünde auch als solche von Gott geordnet sei, wenn nicht schlechthin angenommen werden soll, daß die göttliche Wirksamkeit durch etwas nicht von der göttlichen Ursächlichkeit abhängiges könne begrenzt werden.

3. Wenn nun der kirchliche Saz, wie er ein richtiger Ausdrukk unsers Selbstbewußtseins ist, die Möglichkeit, daß Gott

[1] Vgl. Gen. 3, 12. 13. [2] Vgl. §. 74.

in irgend einem Sinn könne Urheber der Sünde sein, nicht ausschließt, wir aber durch entgegengesezte Interessen nach beiden Seiten hin gezogen werden: so bleibt um den so scheinbaren Widerspruch aufzulösen nur übrig, daß wir um die göttliche Allmacht unbeschränkt und unverkürzt zu erhalten behaupten, daß die Sünde, sofern sie nicht könne in göttlicher Ursächlichkeit gegründet sein, in sofern auch für Gott nicht sei, sofern aber das Bewußtsein der Sünde zur Wahrheit unseres Daseins gehöre, also auch die Sünde wirklich sei, sie auch als das die Erlösung nothwendig machende von Gott geordnet sei. Je genauer sich dieses beides in der Sache selbst vereinigen läßt, eben wie in uns selbst die verschiedenen Elemente unseres christlichen Selbstbewußtseins eins sind, und je bestimmter wir beides in der Betrachtung auseinander halten können, so daß nicht mehr jedes das Gegentheil des andern zu fordern scheine, um desto vollkommner lassen sich alle Schwierigkeiten beseitigen, ohne daß wir weder manichäisch der Sünde ein von Gott unabhängiges ihm entgegengesezтes Sein zuschreiben, noch pelagianisch den Gegensaz zwischen Sünde und Gnade verringern und allmählig auflösen. Von unserm kirchlichen Saze nun sagt der lezte Theil die Wirklichkeit der Sünde als unserer That aus, der erste Theil aber das Nichtbewirktsein der Sünde durch Gott. Vergleichen wir nun mit demselben und der uns noch gestellten Aufgabe die angeführten Stellen aus den Bekenntnißschriften: so tritt in den einen das zeitliche Begründetsein der Sünde in der menschlichen Freiheit hervor, aber sie sagen nicht aus, daß hiezu auch eine göttliche ewige Ursächlichkeit gehöre; in den andern tritt das Nichtbegründetseinkönnen der Sünde im göttlichen Willen hervor, aber sie sagen nicht aus, daß insofern dieses wirklich fehle, auch die Sünde für Gott nicht sei. Je mehr sich nun diese beiden Einseitigkeiten ausbilden, um desto mehr häufen sich die Schwierigkeiten, und man muß entweder zu spizfindigen Unterscheidungen seine Zuflucht nehmen, in denen das unmittelbare fromme Selbstbewußtsein sich nicht wiedererkennt, und die sich eben so wenig zu einer lebendigen Anschauung vereinigen, oder man muß die tiefere Erforschung aufgeben, wodurch die Glaubenslehre in ihrer Entwikklung gehemmt wird. Wollen wir deshalb durch die Vereinigung beider Gesichtspunkte die Einseitigkeit aufheben: so fragen wir zuerst von dem einen ausgehend, was ist denn das in der Sünde, wozu wir, sofern es in der Freiheit des Menschen begründet ist, auch eine ewige göttliche Ursächlichkeit erwarten

können? Nun ist in jedem für sich abgeschlossenen sündlichen Moment auf der einen Seite eine Aeußerung eines sinnlichen Naturtriebes, wobei also die ewige göttliche Causalität als Mitwirkung gesezt ist, auf der andern Seite ist, als auf jenen Trieb beziehbar, denn sonst wäre von keiner Sünde die Rede, das Gottesbewußtsein gesezt, welches auf die göttliche Ursächlichkeit in der ursprünglichen Offenbarung zurükgeht. Allein wie jene beiden Elemente zusammen noch nicht die Sünde sind, so ist auch diese göttliche Ursächlichkeit nicht auf die Sünde gerichtet. Sofern nun diese in der Ohnmacht des Gottesbewußtseins bestände, wäre sie auch nur eine Verneinung und eine solche kann kein göttlicher Gedanke und auch keine göttliche Hervorbringung sein;[1] aber die bloße Verneinung der Kraft ist auch nicht die Sünde, wie es denn unser Bewußtsein niemals befriedigt, wenn die Sünde als ein bloßer Mangel erklärt wird.[2] Jener Mangel aber wird uns nur Sünde dadurch, daß das gegen den sinnlichen Trieb ohnmächtige Gottesbewußtsein als Bewußtsein des göttlichen Willens, gleichviel ob es gleichzeitig geschehe oder vor oder nachher, diesen Zustand verneint; denn ohne solche Verneinung, welche eben das Anerkenntniß eines gebietenden oder verbietenden göttlichen Willens ist, giebt es keine Sünde. Sonach werden wir sagen können, sofern die Anerkennung des gebietenden Willens in uns von Gott bewirkt wird, wird auch von ihm bewirkt, daß die Unwirksamkeit des Gottesbewußtseins Sünde wird, und zwar wird dies bewirkt in Bezug auf die Erlösung,[3] denn das Bewußtsein einer noch geringen Kraft des Gottesbewußtseins wäre das eines Zustandes, welcher übertroffen werden muß, das Bewußtsein eines Zustandes aber, der einen Widerspruch gegen den göttlichen Willen in sich schließt, ist das Bewußtsein eines solchen, welcher aufgehoben werden muß. Stellen wir uns nun auf den andern Standpunkt und fragen: was für ein Nichtbegründetsein der Sünde durch Gott das sein könnte, womit sich doch vereinigen ließe, daß sie unsere That wäre? Soll nun die Sünde deshalb nicht auf göttliche Ursächlichkeit zurükzuführen sein, weil sie Verneinung ist: so hat sie dies nach dem obigen gemein mit allem endlichen Sein, kann also nichtsdestoweniger unsere That sein, wie jenes der Inbegriff unserer

[1] Melanchth. l. th. p. m. 76. Etsi enim sustentat naturam, tamen defectus illi in mente non efficiuntur ab ipso.

[2] Vgl. §. 68. [3] Gal. 3, 22

Erfahrung ist, aber sie ist doch auch auf ewige Weise in und mit der gesammten Entwikklung des Gottesbewußtseins von Gott gewirkt. Soll es aber deshalb keine göttliche Causalität für sie geben können, weil sie dem gebietenden göttlichen Willen nicht entspricht, so hat sie das mit allem doch gewiß von Gott gewirktem Guten gemein, an welchem ja immer noch die Sünde ist, so wie sie selbst auch wieder am Guten ist, und auch so ist sie daher noch unsere eigene von dem Zusammenhang mit der Erlösung noch geschiedene That.[1] Nur wenn sie ein schlechthiniger Widerspruch gegen den gebietenden Willen Gottes wäre, so daß sie diesen in uns gänzlich aufhöbe, könnte ein hervorbringender Wille Gottes in Bezug auf sie gar nicht gedacht werden; aber so ist sie auch nicht, weil dieses der Zustand der schlechthinigen Verstokkung wäre, den wir aus dem menschlichen Gebiet schon ausgeschlossen haben. Sonach erscheint der ergänzende Saz vollkommen gerechtfertigt, indem es eben der in uns erscheinende gebietende göttliche Wille ist, durch welchen uns die Ohnmacht des Gottesbewußtseins Sünde wird. Durch diesen also ist, wenngleich für keine einzelne sündliche Handlung auf eine ihr angehörige göttliche Ursächlichkeit zurükkgegangen werden kann, doch die Sünde von Gott geordnet, weil sonst auch die Erlösung nicht könnte von ihm geordnet sein, also auch nicht die Sünde an und für sich, sondern nur die Sünde in Bezug auf die Erlösung.

4. Indessen ist nicht zu läugnen, daß unser Saz den Schwierigkeiten nicht abhilft, wenn die Sünde soll aus einem sündlosen Zustand sittlich vollkommner Thätigkeit entstehen. Denn unter dieser Voraussezung muß man entweder zu einem solchen Handabthun Gottes, einer besondern die Sünde positiv hervorbringenden göttlichen Thätigkeit seine Zuflucht nehmen, oder sie als eine solche aus diesem Zustand noch weniger als sonst erklärliche Empörung darstellen, die auf die gänzliche Aufhebung des gebietenden göttlichen Willens gerichtet sei. Darum begnügt man sich von dieser Voraussezung aus gewöhnlich mit der Aushülfe, daß weil Gott nicht Urheber der

[1] Nur in diesem Sinne können wir uns die Formel der Augsburgischen Confession, voluntas non adiuvante Deo avertit se ad alias res gefallen lassen. Der ursprüngliche deutsche Ausdrukk, der aber in der verbesserten deutschen Confession geändert worden ist, deutet allerdings auf einen positiveren Sinn „alsbald so Gott die Hand abgethan." Denn dieses Handabthun Gottes wäre dann als eine besondere göttliche Handlung die erste Bedingung der Sünde.

Sünde sei und sie doch sei, so sei sie durch seine Zulassung. Allein dieser von dem menschlichen Regiment und seinen Verhältnissen entlehnte Ausdrukk hat seinen Ort nur in dem Gebiet der getheilten Ursächlichkeit; die ewige aber hat ihresgleichen nicht, und alle zeitliche muß sich zu ihr gleichmäßig verhalten. Noch verwirrender aber ist es statt der bloßen Zulassung anzunehmen, Gott habe allerdings die Sünde geordnet, aber nur als unvermeidliches Mittel zu anderweitigen wichtigen Zwekken, indem er die aus der Sünde entstehenden Uebel zu einer Quelle überwiegender Vortheile gemacht, den Schaden der Sünde selbst aber durch Christum völlig getilgt habe.[1] Denn abgesehen davon, daß auch der Gegensaz von Zwekk und Mittel nicht vorhanden sein kann für einen schlechthin und alles hervorbringenden Willen, läßt sich auch nicht leicht eine verfehltere Darstellung des Christenthums denken, als daß Christus nur eintritt um den aus der Sünde entstandenen Schaden gut zu machen, indem Gott die Sünde selbst aus Rükksicht auf allerlei Vortheile nicht entbehren konnte. Wogegen nach unserer Darstellung die Sünde nur um der Erlösung willen geordnet ist, und diese also als der mit derselben verbundene Vortheil erscheint, dem gegenüber aber von einem Schaden derselben nicht die Rede sein kann, da die nur allmählige und unvollkommne Entwikklung der Kraft des Gottesbewußtseins zu den Bedingungen der Existenzstufe gehört, auf welcher das menschliche Geschlecht steht.

§. 82. Dasselbe was von der göttlichen Ursächlichkeit in Bezug auf die Sünde gesagt ist, gilt auch in Bezug auf das Uebel vermöge seines Zusammenhanges mit der Sünde.

Sol. decl. p. 641. Poenae vero peccati originalis, quas Deus filiis Adae ratione huius peccati imposuit, hae sunt, mors, aeterna damnatio et praeter has aliae corporales spirituales temporales atque aeternae aerumnae et miseriae. — p. 819. Ut enim Deus non est causa peccati, ita etiam non est poenae. Conf. bohem. IV. Insuper docent, omnia incommoda et adflictiones quibus hic quatimur conflictamurque meritissimo iure a Deo ob peccata hominibus infligi.

1. Der in unserm Saz ausgesprochene Parallelismus wird zwar im allgemeinen übereinstimmend anerkannt: aber wie ihn auch die symbolischen Bücher nur sparsam behandeln,

[1] S. Reinhard Dogm. §. 75.

so wird er auch in den Systemen der Glaubenslehre selten folgerecht durchgeführt. Dies hängt wol mehr oder weniger damit zusammen, daß man der Darstellung zweierlei beigemischt hat, welches wir hier gleich ausscheiden wollen. Zuerst nämlich spielt überall die verwirrende Voraussezung durch, daß Gott das Uebel nach Art der menschlichen gesezlichen Strafen auf eine willkührliche Weise mit der Sünde verbunden habe, und dann verbindet man hiermit gleich die ewigen Strafübel, welches aus jenem Gesichtspunkt zwar möglich ist, von uns aber nicht nachgeahmt werden kann, da wir es hier nur mit dem, was uns in unserm Selbstbewußtsein gegeben ist, zu thun haben, und uns jezt noch alle Bedingungen fehlen um diese Frage zu behandeln. Eben so wenig aber haben wir hier irgend eine Veranlassung zu dem Gedanken an eine willkührliche göttliche Strafgesezgebung. Will man die schon oben angeführten mosaischen Stellen[1] hierhin deuten: so muß man zugleich jener abentheuerlichen Vorstellung Raum geben, daß die Beschaffenheit der irdischen Dinge durch das Eintreten der Sünde geändert worden sei. In der Einrichtung der Welt, wie sie auf die göttliche Ursächlichkeit zurükkgeht, kann überhaupt nicht das eine mehr das andere weniger willkührlich sein, sondern alles ist gleich willkührlich, oder ist es auch gleich sehr nicht.

2. Bleiben wir nun bei dem stehen, was in unserm Selbstbewußtsein hierüber vorkommt: so finden wir zwei entgegengesezte Auffassungen des Uebels. Die eine ist, daß wir das Uebel uns selbst als den Erfolg unserer Sünde zuschreiben, worin zugleich verneint wird, daß Gott auf dieselbe Weise, wie er Urheber der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt für den Menschen ist, auch Urheber des Uebels sei; und dies rechtfertigt sich hinreichend dadurch, daß in jenem Begriff nicht gesezt ist, daß die Welt der Ort des Uebels sei, vielmehr daß auch alles mit dem relativen Gegensaz zwischen unserm Sein und anderem zusammenhängende doch nur als Reizmittel wirksam ist. Die andere Auffassung ist die, daß wir uns in alle Uebel des Lebens als in einen göttlichen über uns ergehenden Rathschluß fügen. Dies nun rechtfertigt sich am vollständigsten in allen Fällen, wo wir Uebel, die uns treffen, ansehn können als mit zu den versöhnenden Leiden Christi gehörig, wie denn jede Gemeinschaft Christi als eine solche Gemeinschaft seiner Leiden muß angesehn werden können.

[1] Gen. 3, 14, 16—18. Vgl. §. 75, 1.

Nur daß sie ganz und ausschließend so betrachtet überhaupt nicht als Uebel könnten aufgefaßt werden, in die wir uns nur zu fügen haben, sondern nur als Aufforderungen und Reizmittel zu einer bestimmten geistigen Thätigkeit, denen mit Freudigkeit soll Folge geleistet werden. Da wir uns aber doch dabei des Uebels bewußt werden, und jene Auffassung sich auch findet, wo ein besonderer Zusammenhang des Uebels mit unserm Antheil an der erlösenden Thätigkeit nicht vorliegt: so liegt darin deutlich die Voraussezung einer göttlichen Abstammung des Uebels als solchen, wenngleich nicht an und für sich betrachtet, sondern nur in Bezug auf die Sünde, als welche allein jener richtigen und reinen Auffassuug der Hemmungen des sinnlichen Lebens, daß sie nur Reizmittel sind, widerstrebt. Die richtige Ausgleichung kann also auch hier nicht die sein, daß das Uebel nicht von Gott herrühre, weil es vermittelst der Sünde in unserer Freiheit gegründet sei; sondern vielmehr, da wir überall mit der zeitlichen Ursächlichkeit auch die ewige sezen, muß auch das Uebel eben sofern es in unserer Freiheit gegründet ist zugleich von Gott geordnet sein, wogegen sofern es von Gott nicht geordnet ist es auch eigentlich nicht sein kann. Es kann nicht in Gott gegründet sein, sofern es als Streit der Existenzen erscheint, weil nämlich diese nicht als jede etwas für sich, sondern nur in ihrer Zusammengehörigkeit und ihrem Maaß von Gott geordnet sind. Insofern mithin ist es auch nicht, sondern ist nur für uns ein Schein, der daraus entsteht, daß wir bei der Vereinzelung stehen bleiben. Von Gott geordnet ist aber, daß die natürlichen Unvollkommenheiten von uns in dem Maaß, als das Gottesbewußtsein noch nicht in uns herrschend ist, als Uebel aufgefaßt werden, so wie daß die Sünde, in dem Maaß als sie herrscht, sich zum geselligen Uebel ausbildet, eben wie auch beides in der Freiheit gegründet ist.

3. Beides aber, sowol der in unserer Freiheit gegründete Zusammenhang des Uebels mit der Sünde, als auch die göttliche Begründung desselben in Beziehung auf die Sünde, versteht sich nur, sofern man die Sünde als Gesammtthat und so auch das Uebel als Gesammtleiden betrachtet. Denn der Einzelne kann nicht, außer nur zufällig, sagen, daß die Uebel, an denen er leidet, in seiner eignen Freiheit gegründet sind: sondern wo jedesmal die Sünde ist, mit der das Uebel zusammenhängt, da ist auch die Freiheit, aus der es hervorgeht. Da nun keine Sünde dem Einzelnen ganz angehört: so läßt sich auch dieser Zusammenhang nur in einem Gesammtleben,

und zwar je selbständiger und abgeschlossener es ist um desto deutlicher, darlegen. Darum reicht nun streng genommen auch diese Erklärung nur über diejenigen, welche durch die Erzeugung entstanden von Anfang an von einem Gesammtleben abhangen; wogegen für den ersten Menschen, für sich betrachtet, die göttliche Ursächlichkeit an dem Uebel in Verbindung mit dem Begründetsein desselben in seiner eigenen Freiheit schwer ist zur Darstellung zu bringen, und zwar um so schwieriger, je nothwendiger man glaubt, einen anfänglichen Zustand ohne natürliche Unvollkommenheiten voranstellen zu müssen. Ja es ist dann kaum möglich, eine willkührliche göttliche Bestimmung, durch welche das Uebel mit der Sünde verknüpft ist, zu vermeiden — wie ja auch der Versuch, die jezigen menschlichen Uebel aus den natürlichen Eigenschaften des genossenen Apfels zu erklären, dem nicht entgeht — wobei denn der oben angeführte symbolische Saz am wenigsten bestehen kann.

Zusaz. Da wir göttliche Eigenschaften nur aufzustellen vermögen als Modalitäten der göttlichen Ursächlichkeit: so würde es, wenn Gott auf keine Weise Urheber der Sünde und des Uebels wäre, auch keine göttliche Eigenschaften geben können, kraft deren Sünde und Uebel beständen. Haben wir hingegen eine solche Ursächlichkeit befriedigend nachgewiesen: so müssen wol auch besondere von den bis jezt aufgestellten verschiedene göttliche Eigenschaften oder Thätigkeitsweisen um so mehr aufgestellt werden, als doch Sünde und Uebel auf der einen Seite von Gott geordnet sind, auf der andern Seite aber doch durch die Erlösung sollen aufgehoben werden. Müßten nun solche Eigenschaftsbegriffe erst gebildet werden: so könnte man zweifeln, ob es besser wäre deren zwei aufzustellen, die eine für die Sünde und die andere für das Uebel, oder nur eine, weil ja doch das Uebel nur durch die Sünde bedingt ist. Allein das fromme Bewußtsein ist sich über dieses Verhältniß längst klar geworden und hat diese göttliche Ursächlichkeit ausgesprochen in den beiden Eigenschaftsbegriffen der Heiligkeit und der Gerechtigkeit. Hier könnte freilich eingewendet werden, daß in dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der erste Begriff sich nicht sowol auf die Sünde allein bezieht, als vielmehr auf den Gegensaz zwischen gut und böse, und eben so der lezte nicht sowol auf das Uebel allein, als vielmehr auf den Gegensaz zwischen Belohnung und Bestrafung. Aber diese Ausdrükke sind, zumal der erste, auch außerdem so mannigfaltig bestimmt und erklärt worden,

und einander auch wieder — indem doch Belohnung und Bestrafung nichts anders ist, als ein Heraustreten des Wohlgefallens und Mißfallens — so nahe gebracht, daß nur durch die folgende Behandlung am besten gezeigt werden kann, wie sehr sie sich für diesen Ort eignen, und wie keine andere Bedeutung derselben festgehalten werden kann als die, welche wir ihnen hier anweisen.

Erstes Lehrstükk.

Gott ist heilig.

§. 83. Unter der Heiligkeit Gottes verstehen wir diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in jedem menschlichen Gesammtleben mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit zugleich das Gewissen gesezt ist.

1. Unter dem Ausdrukk Gewissen verstehen wir eben dieses, daß alle aus dem Gottesbewußtsein hervorgehenden und durch dasselbe anregbaren Handlungsweisen auch als Forderungen nicht etwa theoretisch aufgestellt werden, sondern sich im Selbstbewußtsein geltend machen, so daß jede Abweichung der Lebensäußernngen davon als Lebenshemmung, mithin als Sünde aufgefaßt wird. Wenn wir hier ganz bei dem Gottesbewußtsein stehen bleiben, so thun wir dies im Geist der Glaubenslehre überhaupt. Indem wir aber als bekannt voraussezen können, daß anderwärts das Gewissen erklärt wird durch die gleiche Beziehung auf die Idee des Guten: so ist nur beiläufig zu sagen, daß beides gar nicht von einander verschieden ist. Denn wenn es irgendwo vorkommt, daß das natürliche Gewissen unter der Idee des Guten andere Forderungen aufstellt, als in demselben Gesammtleben durch das darin herrschende Gottesbewußtsein geltend gemacht werden, so daß beides mit einander im Streit ist: so ist dieses doch eben so nur einer Unvollkommenheit in der Entwikklung oder in der Anwendung zuzuschreiben, wie wenn auch das natürliche Gewissen eines Ortes und eines Zeitraums nicht dasselbe ist mit dem eines andern, oder wenn verschiedene Glaubensweisen nicht dieselben Forderungen aufstellen. Wir aber in der evangelischen Kirche sind in einem solchen Streit nicht befangen, sondern die Identität der von unserm Gottesbewußtsein ausgehenden mit den aus der Idee des Guten entwikkelten Handlungsweisen wird bereitwillig

genug zugestanden. Daß nun aber überall, wo mit diesen Forderungen oder diesem Gebot auf das Gottesbewußtsein zurükkgegangen wird, auch das Gewissen ganz vorzüglich auf ein göttliche Ursächlichkeit zurükkgeführt und als die Stimme Gottes im Gemüth als eine ursprüngliche Offenbarung Gottes angenommen wird, bedarf keines Beweises, sondern gehört zu den innern Erfahrungen, die wir als auf unserm Gebiet allgemein voraussezen können. Dennoch ist das Gewissen nicht dasselbe mit der Erscheinung des Gottesbewußtseins im Menschen überhaupt, wie sie die ursprüngliche Vollkommenheit seiner Natur constituirt; denn ohne die Ungleichmäßigkeit, in dem Erscheinen desselben als Verstand und dem Hervortreten desselben als Willen, und zwar ohne diese Ungleichmäßigkeit verbunden mit der Richtung auf die Gleichmäßigkeit, würde es kein Gewissen geben; eben so wie ohne Gewissen alle Thatsachen, die aus dieser Ungleichmäßigkeit hervorgehn, uns nicht würden Sünde sein. Die göttliche Ursächlichkeit, durch welche das Gewissen gesezt ist, gehört also ganz in das Gebiet des Gegensazes, in welchem wir uns jezt befinden, und ist eben so gewiß die göttliche Ursächlichkeit, durch welche die Sünde gesezt ist, weil uns nur durch das Gewissen ein gegebener Zustand und zwar nur als unsre eigne That zur Sünde wird.[1] Und wollte man auf der andern Seite außer dieser und der allgemeinen göttlichen Mitwirkung, noch eine andere göttliche Ursächlichkeit aufstellen, durch welche die Sünde gegeben wäre: dann freilich müßte man zwei einander widersprechende göttliche Thätigkeiten annehmen. Woraus denn hervorgeht, daß die aufgestellte in der That die ganze und einzige göttliche Ursächlichkeit ist, auf welche die Sünde als solche zurükkweist.

2. Wenn nun unsere Erklärung sagt, das Gewissen sei nur mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit gesezt, so ist dies allerdings der rein christliche Ausdrukk für die Thatsache, aber keineswegs so zu verstehen, als wollten wir nur da ein Gewissen annehmen, wo die Erlösungsbedürftigkeit anerkannt ist; sondern, indem wir hier von der göttlichen Ursächlichkeit handeln, gehn wir von der Voraussezung aus, daß die Erlösung durch Christum dem ganzen menschlichen Geschlecht geordnet ist, und dieses sich auch ganz in dem Zustand der Erlösungs-

[1] Auch 1. Petr. 1, 14—16 wird die Heiligkeit Gottes damit in Verbindung gebracht, daß wir nicht mehr in Unwissenheit nach den Lüsten eben.

bedürftigkeit befindet. Denken wir uns statt dessen eine allmählige Entwikklung der Kraft des Gottesbewußtseins: so könnte zwar auch bei dieser jene Ungleichmäßigkeit bestehen; aber indem dann die Fortschreitung überwiegend dem Charakter einer Kunstübung sich nähern würde, so wäre denn die Aufstellung einer solchen Forderung, wie das Gewissen sie ausspricht, überflüßig — wie ja jede Kunst fortschreitet ohne eine solche — und mithin, da das Gewissen immer Schmerzen bringt, eine Grausamkeit. Wogegen für die Erlösung die Menschen unter dem Gewissen, welches immer das Bewußtsein ihrer Unfähigkeit in sich schließt, zusammengehalten werden, und eben so auch hernach, weil das Gewissen ihnen immer das Bewußtsein der Sünde noch erregt, werden sie bei der Erlösung festgehalten. Könnten wir uns aber jemals den Willen vollkommen dem Gottesbewußtsein geeinigt denken, so daß nichts angestrebt würde, was nicht aus diesem hervorginge; dann würde — gesezt auch es blieben noch Unvollkommenheiten in der Ausführung übrig, die aber nur in dem dem Willen dienenden Organismus, psychischen oder somatischen, ihren Grund hätten — das Gewissen in seiner wahren Eigenthümlichkeit aufhören. Daher auch, was hier nur beiläufig oder vorläufig gesagt werden kann, wenn wir glauben den Zustand des Erlösers durch die Formel, daß er immer ein vollkommen befriedigtes Gewissen gehabt, adäquat zu beschreiben, wir darunter doch ein solches das immer geschwiegen verstehen müssen, so daß der Erlöser das Gewissen nur als Mitgefühl, nicht als sein persönliches kann gehabt haben. — Hieraus nun erklärt sich schon zum Theil, weshalb wir das Gesammtleben als den eigentlichen Ort des Gewissens sezen. Nämlich gesezt auch ein Geschlecht käme zu jener vollkommnen Stärke und Reinheit des Willens: so müßte es doch Gewissen erwekkend wirken auf das spätere unter ihm aufwachsende Geschlecht; welches dann auch eben so gilt in Bezug auf die größeren Entwikklungsunterschiede innerhalb desselben Geschlechtes. Anderntheils würde auch das bloß in jedem Einzelnen für sich erscheinende ein zu veränderliches sein, als daß nicht dadurch die Sicherheit des Urtheils sowol als des Zurükkführens auf die göttliche Ursächlichkeit sollte gefährdet werden. Das Gewissen aber, wie es in einem Gesammtleben als dasselbe in Allen und für Alle auftritt, ist das Gesez, das sittliche zunächst, von welchem aber das bürgerliche jedesmal ein Ausfluß ist. Sonach ist die göttliche Heiligkeit die in dem Gesammtleben der Menschen gesezgebende göttliche Ursächlich-

keit; und da das Gesez uns immer, zumal auf seine innere Quelle zurükverfolgt, das schlechthin heilige ist, und durch diese göttliche Ursächlichkeit der ganze geschichtliche Verlauf geordnet wird: so wird wol keine Einwendung dagegen zu machen sein, daß wir dieselbe als eine besondre göttliche Eigenschaft aufstellen, und sie mit diesem und keinem andern Namen bezeichnen.

3. Die gewöhnlichste und volksmäßigste Erklärung über den Gebrauch unseres Ausdrukks auf dem liturgischen und homiletischen Gebiet ist hingegen die, daß die Heiligkeit Gottes bestehe in seinem Wohlgefallen am Guten und Mißfallen am Bösen. Diese Erklärung kann auf eine zwiefache Weise verstanden werden. Gemeint ist sie gewiß so, daß gut und böse verstanden werden soll von den Handlungen der endlichen freien Wesen;[1] allein in diesem Sinn ist sie auf dem wissenschaftlichen Gebiet wenigstens nicht ohne große Modificationen zuzulassen. Denn Wohlgefallen und Mißfallen in ihrem Gegensaz sind nicht ohne leidentliche Beimischung; und wird diese nicht zuvor beseitigt, so schließt diese Eigenschaft eine Störung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls in sich, indem ein Zustand Gottes bestimmt wird durch menschliche Handlungen, mithin zwischen Gott und Menschen ein Verhältniß der Wechselwirkung eintritt. Ueberdies wäre die Eigenschaft eine bloß innerliche ruhende, dergleichen das unmittelbare fromme Selbstbewußtsein keine Veranlassung giebt aufzustellen. Beidem nun wäre abzuhelfen, wenn wir nur dasjenige von diesen menschlichen Zuständen auf Gott übertrügen, was daran Selbstthätigkeit ist, nemlich die erstrebende und abwehrende Aeußerung des Wohlgefallens und Mißfallens. Indem wir aber dieses beides ausschließend nur in der Erlösung finden, und es doch ganz abweichend wäre von allem kirchlichen Gebrauch zu sagen, die Erlösung sei vorzugsweise in der göttlichen Heiligkeit begründet: so würden wir auch von hier aus, wenn wir den Ausdrukk nicht ganz wollten fallen lassen, darauf zurükkkommen, daß abgesondert von der Bewirkung des Guten die Aeußerung des göttlichen Mißfallens nichts anders sei als die göttliche Bewirkung dieses Mißfallens in den Handelnden vermittelst des Gewissens und des Gesezes. Soll aber die Erklärung so verstanden werden, daß Wohlgefallen am Guten und Mißfallen am Bösen der

[1] Henke lineam. p. 66. Deus ab omni labe et vitio purissimus, omnis pravi osor irreconciliabilis, boni rectique amantissimus.

göttlichen Productivität zum Grunde liegen und sie bestimmen:[1] so folgt hieraus zunächst, daß das Böse, sofern es als Gegenstand des Mißfallens dem Guten entgegengesezt ist, auch nicht vorhanden sein kann, mithin daß es auch[2] nicht als ein Gedanke Gottes zu sezen ist, d. h. daß es kein Wesen und keine Idee des Bösen giebt. Dieses können wir unbedenklich feststellen und zwar mit der nothwendigen Folgerung, daß in demselben Sinn auch das endliche Sein nicht kann das Böse aus sich selbst hervorbringen,[3] d. h. daß das Böse als realer Gegensaz gegen das Gute überhaupt kein Dasein hat, und daß mithin streng genommen auch das durch göttliche Ursächlichkeit in uns bewirkte Mißfallen am Bösen nur ist das Mißfallen an dem Zurükkbleiben der wirksamen Kraft des Gottesbewußtseins hinter der Klarheit der Auffassung. So daß, was an beiden Erklärungen haltbar ist, zusammengenommen ganz dem, was wir aufgestellt haben entspricht, und wir auf diese Weise den Begriff auch unmittelbar auf die Allmacht und Allwissenheit zurükkführen, und diese beiden als heilige sezen können. Hiemit stimmen nun auch diejenigen Erklärungen überein, welche der Heiligkeit Gottes zuschreiben, von den Geschöpfen das vollkommen Gute zu fordern,[4] indem diese Forderung doch nur vermöge des ihnen eingepflanzten Gesezes oder sittlichen Gefühls an sie ergeht. Diese Erklärungen nehmen zum Theil die innere Reinheit Gottes als Motiv jener Forderung mit in den Begriff auf; solche aber, welche bei dieser allein stehen bleiben oder gar auf die vollkommne Selbstliebe Gottes zurükkgehn,[5] möchten vielleicht einer speculativen oder sogenannten natürlichen Theologie angehören, in einer Glaubenslehre aber keinen Raum finden.

---

[1] Dahin wenden sich Mosheim th. dogm. I. p. 292. Sanctitas est immutabile propositum voluntatis Dei perfectionibus suis congruenter agendi und Ammon Summa Theol. chr. p. 92. Consensus voluntatis liberrimae perfectissimus cum legibus intellectus sapientissimi.

[2] Nach §. 55, 1. S. 293. [3] Nach §. 67, 2.

[4] Quenstedt Syst. th. I. p. 420. Sanctitas Dei est summa omnisque omnino labis aut vitii expers in Deo puritas munditiem et puritatem debitam exigens a creaturis.

[5] Buddeus Institt. p. 252. Quando Deus se ipsum amore purissimo amare concipitur ut simul ab omni imperfectione secretus censeatur amor ille vocatur sanctitas. — Gewissermaßen ähnliches giebt schon Hilarius zu Ps. 144. welcher unter der göttlichen Heiligkeit vornehmlich die Abwesenheit alles selbstsüchtigen in Gott verstanden wissen will.

Zweites Lehrstükk.

Gott ist gerecht.

§. 84. Die Gerechtigkeit Gottes ist diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in dem Zustand der gemeinsamen Sündhaftigkeit ein Zusammenhang des Uebels mit der wirklichen Sünde geordnet ist.

1. Diese Erklärung ist unläugbar weit enger und beschränkter, als die Weise anderer Glaubenslehrer mit sich bringt, so daß sie einer besonderen Rechtfertigung bedarf. Zuerst nämlich bringt man auch hier in Anwendung, daß es eine zwiefache Gerechtigkeit giebt, eine gesezgebende oder vertheilende und eine vergeltende; die erstere aber kann in unserer Erklärung gar nicht mitbegriffen sein. Allein man scheint hiebei übersehen zu haben, daß in den Ausdrükken Recht und Gerechtigkeit allemal eine Beziehung auf ein Gegebenes liegt. Daher kann und soll jede menschliche Gesezgebung und Vertheilung gerecht sein, weil immer schon ein Gegebenes da ist, welchem sie sich anreiht und auf welches sie zurükkgeht. Die göttliche Gesezgebung und Vertheilung aber ist die ursprüngliche und schöpferische, aus welcher die Wesen selbst mit ihren Verhältnissen zugleich hervorgehen, die an nichts anzuknüpfen hat, und deren Vollkommenheit daher auch nicht als Gerechtigkeit beschrieben werden kann, sondern vielmehr als Weisheit würde zu bezeichnen sein,[1] von welcher göttlichen Eigenschaft aber erst unten die Rede sein kann. Sonach kann die göttliche Gerechtigkeit nur eine vergeltende sein. Allein auch von dieser umfaßt unsere Erklärung nur die Hälfte; denn man rechnet dazu nicht minder das Belohnen des Guten als das Bestrafen des Bösen, unsre Erklärung aber sagt nichts von einem Zusammenhang des Wohlbefindens mit der Kraft des Gottesbewußtseins,

[1] Etwas ähnliches scheinen diejenigen Glaubenslehrer im Sinne zu haben, welche die göttliche Heiligkeit als die innere Gerechtigkeit beschreiben, die Gerechtigkeit selbst aber alsdann die äußere nennen. Denn entweder ist dann die Heiligkeit selbst die gesezgebende Thätigkeit Gottes; oder wenn die äußere Gerechtigkeit selbst erst wieder getheilt wird in die gesezgebende und vergeltende, so bezieht sich doch die erste auf die Heiligkeit, als auf die dem Gesez zum Grund liegende höchste Vollkommenheit, die andere auf die Heiligkeit als auf das Mißfallen am Bösen.

sondern nur von dem des Uebels mit der Sünde, welcher Zusammenhang eben allerdings das ist, was wir Strafe nennen. Diesen Mangel könnten wir zugestehen und zugleich entschuldigen als eine natürliche Folge der Abstraction, in welcher wir uns befinden, indem wir nur von dem einen Element unseres christlichen Selbstbewußtseins, nämlich dem Bewußtsein der Sünde reden, von dem andern aber absehen. Somit würde dadurch nur eine Unbequemlichkeit unserer Methode ans Licht kommen, welche uns nöthigte, eine göttliche Eigenschaft zu spalten. Allein unser christliches Selbstbewußtsein erkennt in der That keine Belohnung an, welche von der göttlichen Gerechtigkeit ausginge; sondern was irgend Belohnung genannt werden kann, ist uns ein unverdientes auf die göttliche Gnade zurükkzuführendes.[1] Die belohnende Richtung der göttlichen Gerechtigkeit kann keinen andern Gegenstand finden als Christum,[2] und zwar nur sofern er der von allen andern Menschen verschiedene ist. Somit können wir aus unserm eignen frommen Selbstbewußtsein nur die strafende Gerechtigkeit kennen, und müssen die belohnende in Bezug auf uns dahingestellt sein lassen. Denn wenn Christus selbst mehr und mannigfaltiger das belohnende göttliche Verfahren darzustellen scheint:[3] so ist das Steigern der Kräfte und die Erweiterung des Wirkungskreises, welches beides wieder genau zusammenhängt, eben so wenig eine Belohnung im eigentlichen Sinn, welche der Verbindung des Uebels mit der Sünde könnte gegenüber gestellt werden, wie wir die Steigerung des Bösen im eigentlichen Sinn für eine Strafe konnten gelten lassen.

2. Bezieht sich nun der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit nur auf die Verbindung des Uebels mit der Sünde, so erscheint wol natürlich, daß sie sich nur über das Gebiet der Sünde erstrekken kann, und in sofern könnte der Zusaz überflüssig erscheinen. Daß wir nun diese göttliche Ursächlichkeit gar nicht vorstellen würden, wenn wir in ein unsündliches Gesammtleben gestellt wären, ist klar, denn wir kommen zu der Vorstellung der göttlichen Gerechtigkeit nur durch das Bewußtsein der Sünde. Der Ausdrukk schließt aber zugleich

[1] Röm. 4, 4. 16 vergl. Matth. 20, 14. 15. Wenn 2 Tim. 4, 8. die Ertheilung des Lohnes Gottes als Richter beigelegt wird, so wird er dort unter dem Bilde des Kampfrichters dargestellt, welches nicht hieher gehört.

[2] Phil. 2, 9. 10. Hebr. 2. 9. 10.

[3] Matth. 25, 21.

in sich, daß in dem Maaß als die Sünde verschwindet auch diese Verbindung aufgehoben wird, unabhängig davon, ob sich in dem materiellen des menschlichen Zustandes etwas ändert oder nicht; und dieses Aufheben, d. h. das Vergeben der Sünde, gehört eben derselben göttlichen Ursächlichkeit an,[1] indem hierin zugleich auch die Belohnung Christi besteht. Daß wir den Zusammenhang selbst nur auf die wirkliche Sünde beschränken, hat theils eben hierin seinen Grund, weil da die ursprüngliche Sündhaftigkeit in dem menschlichen Gesammtleben unverändert bleibt, ein Aufheben des Zusammenhanges nicht möglich wäre, wenn er in dieser seinen Grund hätte; theils auch darin, daß der Zusammenhang überhaupt nur besteht, sofern er in unserem Bewußtsein gesezt ist, das Bewußtsein der ursprünglichen Sündhaftigkeit haben wir aber nur in und mit der wirklichen Sünde. Beides hängt auch nur mit der wirklichen Sünde zusammen, sowol daß es gesellige Uebel giebt — denn es sind nur die bestimmten sündlichen Richtungen in den Einzelnen, welche sich zu beharrlichen Ursachen von Hemmungen im Gesammtleben entwikkeln — als auch, daß die natürlichen Unvollkommenheiten als Uebel aufgefaßt werden. In demselben Maaß daher, als die Sünde aufgehoben wird, geschieht nicht nur das lezte nicht mehr, sondern auch die noch wirklich gewordene Sünde selbst wirkt nur noch als förderndes Reizmittel[2] und nicht mehr als Lebenshemmung nach. Es gehört demnach zum Sezen und Aufheben dieser Verbindung zweierlei: Einmal daß die ganze Welteinrichtung, so weit in ihr das Uebel bedingt ist, auf die menschliche Freiheit, als in welcher die Sünde gegründet ist, auf bestimmte Weise bezogen sei. Dann aber auch, daß in unserm Bewußtsein diese Verknüpfung und zwar nicht nur zufällig sondern wesentlich und durchgängig gemacht werde. Indem nun so aufgefaßt die göttliche Gerechtigkeit allerdings eine in dem ganzen Gebiet unserer Erfahrung sich immer gleichbleibende göttliche Ursächlichkeit ist, und sich über das ganze uns bekannte Gebiet der endlichen Intelligenz erstrekkt, so daß sie mit der vorigen zusammengenommen alles ordnet, was sich von dieser Seite unseres Gegensazes aus auf das sittliche bezieht; so erscheint die Aufstellung derselben als einer besonderen göttlichen Eigen-

[1] 1 Joh. 1, 9. wird deshalb auch das Vergeben auf die Gerechtigkeit Gottes zurükgeführt.

[2] Röm. 8, 28.

schaft vollkommen gerechtfertigt. Was nun das erste Element derselben betrifft, nämlich die Beziehung der gesammten Weltordnung auf die Freiheit: so wird Jeder von selbst zugeben, daß diese nur im Gesammtleben zu finden sei. Nur in dem Maaß als ein solches in sich abgeschlossen ist, am vollkommensten also nur in der Totalität des menschlichen Daseins, offenbart sich diese göttliche Ursächlichkeit in einer solchen Weltordnung, daß die aus der Sünde sich entwikkelnden Lebenshemmungen durch kein noch so günstiges Verhältniß der Außenwelt können abgewendet oder aufgehoben werden. Dagegen wird der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit zu einem Ebenbild der bürgerlichen, die wir doch so oft als Ungerechtigkeit empfinden, herabgewürdigt, wenn man den einzelnen Menschen als den eigentlichen Gegenstand der göttlichen Gerechtigkeit ansieht. Ja wenn man die vollendete göttliche Gerechtigkeit nur in jedes einzelnen Frevels Bestrafung — vielleicht gar auch in der Belohnung jeder einzelnen Tugend oder vollständigen Tugenderweisung des Einzelnen — erkennen will, da doch offenbar nicht nur Unmäßigkeit und Falschheit z. B. nicht immer mit Verachtung oder Krankheit bestraft werden, sondern auch dasselbe, was, wenn es den Einen trifft als Strafe für seine Sünde ausgelegt wird, auch Andern begegnet, bei denen man auf dieselbe Sünde nicht ohne schreiende Ungerechtigkeit schließen würde: so kommt man mit der Anwendung des Begriffs in ein Gedränge, aus dem es dann fast keinen andern Ausweg giebt als die Behauptung daß die göttliche Gerechtigkeit sich hier nur unvollkommen entwikkeln könne und erst in jenem Leben ihre Vollständigkeit erlangen werde; eine Vorstellung, welche, wenn man sie auch davon frei sprechen will, Gott selbst in einer zeitlichen Entwikklung begriffen zu denken, doch die Schwierigkeit nur weiter hinausschiebt, indem in dem Leiden dort keine Differenz nachgewiesen wird, welche die Differenzen zwischen dem hiesigen Thun und Leiden ausgliche. Wogegen wenn wir zu dem Begriff der Gesammtschuld den der Gesammtstrafe aufstellen, die Formel sich vollkommen rechtfertigen wird, daß alle Sünde sich in dem Uebel abspiegle, und daß alles Uebel sich aus der Sünde erklären lasse; und dies ist der oben angegebne Zusammenhang. Was aber das zweite Element anbelangt, nämlich daß in unserm Bewußtsein diese Beziehung zwischen Sünde und Uebel wirklich und zwar allgemein gemacht wird: so ist dieses das Bewußtsein der Strafwürdigkeit, welches eben so das Erzeugniß der göttlichen Gerechtigkeit in der

menschlichen Seele ist, wie das Gewissen das Erzeugniß der göttlichen Heiligkeit. Die Allgemeinheit desselben zeigt sich aber am unverkennbarsten darin, daß überall die häuslichen, bürgerlichen und geselligen Strafen aus diesem hervorgehn, und das Sezen des Zusammenhangs zwischen Sünde und Uebel repräsentiren, so wie die allmählige Milderung derselben bei fortschreitender Entsündigung des Gesammtlebens das Aufheben desselben, beides als in der göttlichen Gerechtigkeit zusammengehörig.

3. Zu einer Eintheilung in natürliche und willkührliche Strafen, welche auch nicht einmal auf dem Gebiet der endlichen und zeitlichen Ursächlichkeit sich vollständig dürfte nachweisen und anwenden lassen, finden wir hier gar keine Veranlassung. Denn eben die natürlichen Strafen sind in dem Sinn, wie das Wort von Gott gebraucht werden kann, willkührliche, indem sie in der schöpferischen und weltordnenden göttlichen Ursächlichkeit gegründet sind; und die wir willkührlich am ehesten nennen könnten, nämlich alle Uebel, welche auf die Einzelnen die davon betroffen werden bezogen, deren Thun nicht entsprechen, sind grade natürliche, weil diese Ungleichmäßigkeit in der Gesammtheit des Weltzusammenhanges gegründet ist. In einem andern Sinn nennen wir die durch die Beziehung der Weltordnung auf unsere Freiheit gesezten Strafen die natürlichen, die hingegen, welche aus der menschlichen Freiheit selbst hervorgehen, die willkührlichen. Allein sieht man beide als göttliche an, so verschwindet dieser Unterschied, indem die menschlichen Strafen nicht minder der von Gott geordneten geistigen Entwikkelung der Menschen gemäß erfolgen. Beide sind vielmehr als göttliche Ordnung wesentlich zusammengehörig, indem es der einen Art ohne die andere an Wahrheit, und dieser ohne jene an Bedeutung fehlen würde. Von den Strafen in jenem Leben kann hier gar nicht die Rede sein; also auch nicht entschieden werden, in wiefern sie mehr als willkührliche oder als natürliche würden anzusehen sein. Denn diese sind nicht unmittelbar aus unsrem Selbstbewußtsein entnommen, und es wird daher erst an einem andern Ort untersucht werden können, wie sich die eigenthümlich christliche Gestaltung dieser schon vorchristlichen und sehr allgemein verbreiteten Vorstellung zu dem allerdings vorauszusezenden allgemeinen Grunde derselben verhält, und in wiefern dabei auf den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit und ob so wie hier oder anders modificirt zurükkgegangen werden kann. — Anders ist es mit andern Eintheilungen, die auch

auf unserm Gebiet geltend gemacht werden, nämlich nach den verschiedenen Abzweckungen der Strafen. Zuerst ist aber wol klar, daß Strafen nicht können von Gott als Besserungsmittel geordnet sein. Denn indem einer übermächtigen Sinnlichkeit entgegengewirkt wird, aber nur durch die Sinnlichkeit selbst: so kann daraus, daß die Furcht geltend gemacht wird gegen die Lust, unmöglich eine größere Gewalt des Gottesbewußtseins und eine größere Freiheit des Geistes hervorgehn, sondern nur eine andere Vertheilung der sinnlichen Motive, welche nach der Natur des Individuums weniger ungünstig ist, kann auf diese Art bewirkt werden. Es ist auch offenbar, daß wenn Stärkung des Gottesbewußtseins durch Strafen möglich wäre, alsdann auch ein möglichst vollkommen eingerichtetes System göttlicher Strafen die Stelle der Erlösung müßte haben vertreten können. Eben so wenig ist aber auch zweitens anzunehmen, daß es eine bloß rächende oder wiedervergeltende Abzweckung göttlicher Strafen gäbe. Denn ursprünglich sind böses oder unrecht und übel gar nicht gegen einander meßbar, sondern nur, wenn durch das Unrecht einem Andern Uebles ist zugefügt worden, ist dieses meßbar gegen ein Vergeltungsübel. Aber auch dieses wird doch nur zugefügt, insofern der Beleidigte die Lust an dem Wehe des Beleidigers als eine Aufhebung oder Versüßung des eignen Wehe betrachtet; daher auch in solchen alterthümlichen Zuständen noch überall ein Auskaufen des Strafübels gegen eine andere dem Beleidigten zu gewährende Lust stattfindet. Die bürgerliche Strafgerichtsbarkeit hat zum Theil hierin ihre Entstehung, indem sie mildernd eintritt in die Stelle der Privatrache. Göttliche Strafen aber können in diesem Sinne nur angenommen werden auf einer sehr untergeordneten Entwikklungsstufe, wo die Gottheit noch reizbar und nicht über das Gefühl für Beleidigung und über andere leidentliche Zustände erhaben gedacht wird; und was immer bisweilen mit scheinbarem Tiefsinn über das Geheimnißvolle des göttlichen Zorns und die ursprüngliche Nothwendigkeit göttlicher Wiedervergeltung vorgetragen worden ist, läßt sich auf kein klares Bewußtsein zurükkbringen. Und wir können dies um so sicherer auf sich beruhen lassen, als sich das Bewußtsein der Strafwürdigkeit als Erzeugniß der göttlichen Gerechtigkeit vollständig erklärt aus der noch übrigen Abzweckung der Strafe, nämlich der abwehrenden oder einschrekkenden. Diese ist nämlich ein nothwendig zwischen eintretendes, überall wo und in so fern sich in dem Sündigenden noch keine Kraft des

Gottesbewußtseins lebendig zeigt, damit nämlich die vorherrschenden sinnlichen Richtungen nicht bis dahin übermächtig durch ungehemmte Gewohnheit heranwachsen; und was von dem Zusammengehaltenwerden des Volks unter dem Gesez in Bezug auf die mosaische Gesezgebung gesagt wird, gilt im allgemeinen von aller Strafgerichtsbarkeit unter allen Völkern, aber eben so auch von den in jener Gesezgebung ebenfalls angekündigten natürlichen Strafen. So daß nur in Bezug auf das Gebiet der Erlösung, und in sofern sie noch wirksam werden soll, die göttliche Gerechtigkeit vollkommen zu verstehen ist.

4. Hieraus erhellt nun, wie genau auf der einen Seite die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit zusammenhängen, aber auf der andern auch, wie nothwendig es ist, beide aus einander zu halten. Sie gehören auf das genaueste zusammen als Ausdrükke der göttlichen Ursächlichkeit hinsichts der Sünde in ihrem Verhältniß zur Erlösung; und nach der nämlichen Formel, nach welcher wir von der Sünde sagen, daß in demselben Sinne, in welchem sie nicht kann in Gott gegründet sein, sie auch überhaupt nicht sein kann, sagen wir auch von dem Uebel, daß sofern es in Gott nicht kann gegründet sein, nämlich als realer Widerspruch gegen die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt für den Menschen, es auch überhaupt nicht sein kann. Und eben so auch behaupten wir von dem Uebel, daß wie es wirklich sei, es auch in einer göttlichen Ursächlichkeit müsse gegründet sein, wie von der Sünde. Und so wie das Bewußtsein der Strafwürdigkeit der Sünde als Ergebniß der göttlichen Gerechtigkeit nur möglich ist unter Voraussezung des Gewissens als des Ergebnisses der göttlichen Heiligkeit: so hätte auch ohne jenes das Gewissen nichts, wodurch es in der noch unter der Botmäßigkeit des Fleisches stehenden menschlichen Seele sich eine Haltung sichern und so das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit entwikkeln könnte. Aber aus demselben Grunde ist es auch nothwendig, hier — wo wir, auch wenn wir es mit Elementen des frommen Selbstbewußtseins zu thun haben, bei denen wir von der Erlösung abstrahiren, diese doch immer voraussezen müssen als das worauf sich alles bezieht — beide Begriffe auseinander zu halten. Denn wir könnten es dahin gebracht haben, daß sowol die natürlichen Unvollkommenheiten als auch die Sünden der Welt uns nicht mehr Uebel wären, sondern nur noch Reizmittel, daß wir mithin nichts mehr in Bezug auf uns selbst als Uebel auffaßten, daß also auch in unsern rein

persönlichen frommen Zuständen die Gerechtigkeit Gottes nicht unmittelbar vorkäme: doch aber würden wir immer noch des Gewissens bedürfen, und also auch das Bewußtsein der göttlichen Heiligkeit in uns selbst immer wieder erneuern. Eben so auch während wir noch beides bedürfen, sondern wir doch beides streng. Denn das Mißfallen am Bösen, d. h. der Eindrukk der Heiligkeit Gottes, ist nur ganz rein und befriedigend, wenn von einer Vorahndung der Strafe gar nicht afficirt; und das Bewußtsein der Strafwürdigkeit ist in unser Gemeingefühl so fest gewurzelt, daß wir uns die Strafe immer gefallen lassen, wenn auch nicht nur unser persönliches sittliches Gefühl über den fraglichen Gegenstand schon vollkommen gereinigt, sondern selbst der Wille schon ganz der fraglichen Knechtschaft entronnen ist. Eben deshalb ist nun auch diese Gestaltung des Gottesbewußtseins keineswegs eine vergänglichere in uns, als die durch den Begriff der göttlichen Heiligkeit dargestellte, da sie für unser Gemeingefühl, dem sie auch ursprünglich vorzugsweise angehört, immer die gleiche Wahrheit behält. Wollte man dennoch sagen, beide Begriffe wären doch nicht in demselben Sinne göttliche Eigenschaften, wie die im ersten Theile abgehandelten, weil sie lediglich auf die natürliche Unvollkommenheit des Menschen sich beziehend außer diesem Gebiete gar nichts in Gott wären, und auch innerhalb dieses Gebietes, sobald die Unvollkommenheit völlig aufgehoben wäre, aufhören würden sich geltend zu machen: so ist hierauf folgendes zu sagen. Zuerst würde dasselbige dann gelten müssen auch von den aus der zweiten Seite des Gegensazes demnächst zu entwikkelnden göttlichen Eigenschaften, indem auch diesen die Zurükkbeziehung auf die erste Seite wesentlich ist, und so dürfte dasselbe von allen so genannten moralischen Eigenschaften Gottes gelten, sofern ihnen nur irgend eine Beziehung auf den Gegensaz anhaftet. Doch da wir überhaupt uns an diese allgemeinen Benennungen wenig gehalten haben, will ich nur über diese beiden Eigenschaftsbegriffe insbesondere zu erwägen geben, einmal was die Heiligkeit Gottes anlangt, daß — abgesehen davon, daß ihr auch das angehört, wodurch für Gott die Sünde nicht ist, und sie in sofern einen allgemeinen Charakter des Bewußtseins Gottes von seinen Werken mithin seiner Allgegenwart und Allwissenheit bildet — sie in unserm Bewußtsein Gottes ein wesentlicher Bestandtheil ist, weil wir uns auch einer schlechthinigen Macht des Gottesbewußtseins immer nur als des durch die Erlösung aufgehobenen Standes der Sünde

bewußt sein können. Dasselbige gilt von der göttlichen Gerechtigkeit, in sofern als die Belohnungswürdigkeit des Erlösers nur die andere Seite ist zu der Strafwürdigkeit der Sünde, und als so wie jene in dieser als Ahndung immer enthalten gewesen ist, so auch diese in jener immer als Erinnerung enthalten sein wird. Und nicht minder ist die Beziehung der göttlichen Weltordnung auf unsere Freiheit auf gleiche Weise eins mit der Beziehung derselben auf die Erlösung, und dieser Gesammtzusammenhang des geistigen mit dem sinnlichen der Ort der folglich eben so allgegenwärtigen und ewigen göttlichen Gerechtigkeit.

Anhang. Von der Barmherzigkeit Gottes.

§. 85. Gott Barmherzigkeit zuzuschreiben eignet sich mehr für das homiletische und dichterische Sprachgebiet, als für das dogmatische.

1. Diese beiden nämlich brauchen es minder genau zu nehmen mit anthropopathischen Ausdrükken, denn ein solcher ist dieser doch vorzüglich wol, da wir uns seiner in menschlichen Dingen nur zu bedienen pflegen von einem durch fremdes Leiden besonders aufgeregten und in Hülfsleistung übergehenden Empfindungszustande. Die Hülfsleistung selbst ist dann freilich eine sittliche Thätigkeit, aber sie ist hier bedingt durch ein sinnliches Mitgefühl, nämlich die Unlust an wenn auch fremden gehemmten Lebenszuständen; indem, wenn dieses nicht zum Grunde liegt, wir die Hülfsleistung nicht Barmherzigkeit nennen. Sie ist so aufgefaßt ein Gegenstükk der Güte, als der Hülfsleistung bei welcher das entgegengesezte sinnliche Mitgefühl, nämlich die Freude an wenn auch fremdem gefördertem Leben mitwirkt; denn auch mit diesem Namen wird die Hülfsleistung ohne eine solche Grundlage nicht bezeichnet. Beide Eigenschaften können wir daher in diesem Sinne nicht auf Gott übertragen, ohne ihn selbst unter den Gegensaz des angenehmen und unangenehmen zu stellen. Allein wenn wir auch dieses übersehen wollen, und diese Ausdrükke nur von den Hülfsleistungen gebrauchen, so wäre es doch gegen den Charakter teleologischer Glaubensweisen in strenggebildeter Lehre eine göttliche Ursächlichkeit auf sinnliche Lebensförderung an und für sich anzunehmen. Diese Schwierigkeit, für den Begriff Raum zu finden, kann aber nicht daher kommen, daß wir ihn grade an dieser Stelle

suchen. Denn da Barmherzigkeit offenbar Uebel und Bewußtsein des Uebels voraussezt, so konnte nicht eher die Rede von ihr sein, als von dem Uebel; aber eben so, da sie immer eine gewisse Entfernung zwischen beiden Theilen annimmt, indem man innerhalb einer engeren Gemeinschaft, wie zwischen Vater und Kindern, nicht von Barmherzigkeit redet, können auch nicht diejenigen ihr Gegenstand sein, welche und sofern sie sich schon ihres Antheils an der Erlösung erfreuen.

2. Von einem etwas andern Gesichtspunkt ausgegangen ist der barmherzige Gott am meisten entgegengesezt dem eifrigen. Da nun Zorn und Eifer sich offenbar auf Beleidigung und Sünde beziehen: so wäre dann Barmherzigkeit die Unterdrükkung des Eifers durch das Mitgefühl. Sehen wir nun auch hier davon ab, daß ein leidentlicher Zustand mitgedacht ist, und denken bloß an das Zurükkhalten der Strafe: so muß doch auch hier beseitigt werden, daß die Strafe, welche sich auf die Erlösung bezieht, soll aufgehoben werden lediglich wegen eines schon anderweitig vorhandenen Leidens oder Mangels. Ist nun dies beseitigt, so bleibt nur die Bereitwilligkeit zum Erlaß der Strafe überhaupt übrig; und auch dann können wir die Barmherzigkeit nicht als besondere Eigenschaft gelten lassen, weil wir dieses schon mit dem Ordnen der Strafe zugleich der göttlichen Gerechtigkeit beigelegt haben. Sollte dies falsch und eben mit diesem Inhalt die Barmherzigkeit eine besondere Eigenschaft sein: so würden dann diese beiden einander begrenzen. Denn wo die Gerechtigkeit aufhörte, finge die Barmherzigkeit an und umgekehrt; ein Verhältniß, welches zwischen göttlichen Eigenschaften nicht statt haben kann. Dennoch kommt die für den Gebrauch des Wortes entschiedenste neutestamentische Stelle[1] hiemit am meisten überein; denn Güte gegen die Undankbaren ist Unterdrükkung des Eifers durch Mitgefühl. Aber die Hauptsache in dieser Gnome ist auch die Aufforderung an die Hörenden, und so war in einer asketischen Rede natürlich, daß das Analoge in Gott, worauf Christus sie hinwies, von ihm auch mit demselben Namen bezeichnet wurde.

[1] Luk. 6, 35. 36.

Schleiermacher,

Der christliche Glaube.

Der christliche Glaube

nach den Grundsäzen
der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt

von

Dr. Friedrich Schleiermacher.

Mit Begleitwort von Superint. Prof. D. Förster.

Zweiter Theil.

Unveränderter Abdruck der zweiten vom Verfasser
überarbeiteten Ausgabe.

Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. — Nam qui non crediderit, non experietur, nec qui expertus non fuerit, non intelliget.
Anselm, Prosol. 1, de fide trin. 2.

Halle a. d. S.
Verlag von Otto Hendel.

Inhalt des zweiten Bandes.

	Seite
Des Gegensazes andere Seite. Entwiklung des Bewußtseins der Gnade. §. 86—169.	1—439
Einleitung. §. 86—90.	1— 19
Erster Abschnitt. Von dem Zustande des Christen, sofern er sich der göttlichen Gnade bewußt ist. §. 91—112.	20—193
Einleitung. §. 91.	20— 22
Erstes Hauptstükk. Von Christo. §. 92—105.	22—135
Einleitung. §. 92.	22— 25
Erstes Lehrstükk. Von der Person Christi. §. 93 bis 99.	25— 79
Einleitung. §. 93—95	25— 40
Erster Lehrsaz. §. 96.	40— 49
Zweiter Lehrsaz. §. 97	49— 66
Dritter Lehrsaz. §. 98.	66— 71
Anhang. §. 99.	71— 79
Zweites Lehrstükk. Von dem Geschäft Christi. §. 100—105.	79—135
Einleitung. §. 100—102.	79— 97
Erster Lehrsaz. §. 103.	97—107
Zweiter Lehrsaz. §. 104.	107—124
Dritter Lehrsaz. §. 105.	125—135
Zweites Hauptstükk. Von der Art, wie sich die Gemeinschaft mit der Vollkommenheit und Seligkeit des Erlösers in der einzelnen Seele ausdrükkt. §. 106—112.	135—193
Einleitung. §. 106.	135—138
Erstes Lehrstükk. Von der Wiedergeburt. §. 107 bis 109.	138—169
Einleitung. §. 107.	138—141
Erster Lehrsaz. §. 108.	141—159
Zweiter Lehrsaz. §. 109.	159—169
Zweites Lehrstükk. Von der Heiligung. §. 110—112	169—193
Einleitung. §. 110.	169—176
Erster Lehrsaz. §. 111.	176—184
Zweiter Lehrsaz. §. 112.	185—193

Seite.

Zweiter Abschnitt. Von der Beschaffenheit der Welt bezüglich auf die Erlösung. §. 113—163. . . . . 194—423
Einleitung. §. 113. 114. . . . . 194—202

Erstes Hauptstükk. Von dem Entstehen der Kirche. §. 115—125. . . . . 202—259

Einleitung. §. 115. 116. . . . . 202—207
Erstes Lehrstükk. Von der Erwählung. §. 117 bis 120. . . . . 207—234

Einleitung. §. 117. 118. . . . . 207—218
Erster Lehrsaz. §. 119. . . . . 218—225
Zweiter Lehrsaz. §. 120. . . . . 225—232
Zusaz. . . . . 232—234

Zweites Lehrstükk. Von der Mittheilung des heiligen Geistes. §. 121—125. . . . . 234—259

Einleitung. §. 121. 122. . . . . 234—245
Erster Lehrsaz. §. 123. . . . . 245—250
Zweiter Lehrsaz. §. 124. . . . . 250—256
Dritter Lehrsaz. §. 125. . . . . 256—259

Zweites Hauptstükk. Von dem Bestehen der Kirche in ihrem Zusammensein mit der Welt. §. 126—156. . . . . 259—391

Einleitung. §. 126 . . . . . 259—264
Erste Hälfte. Die wesentlichen und unveränderlichen Grundzüge der Kirche. §. 127—147. . . . . 264—367
Einleitung. §. 127. . . . . 264—270
Erstes Lehrstükk. Von der heiligen Schrift. §. 128 bis 132. . . . . 270—293

Einleitung. §. 128. 129. . . . . 270—277
Erster Lehrsaz. §. 130. . . . . 277—285
Zweiter Lehrsaz. §. 131. . . . . 285—289
Zusaz. §. 132. . . . . 289—293

Zweites Lehrstükk. Vom Dienst am göttlichen Wort. §. 133—135. . . . . 293—303

Einleitung. §. 133. . . . . 293—297
Erster Lehrsaz. §. 134. . . . . 297—300
Zweiter Lehrsaz. §. 135. . . . . 300—303

Drittes Lehrstükk. Von der Taufe. §. 136—138. 303—324
Einleitung. §. 136. . . . . 303—310
Erster Lehrsaz. §. 137. . . . . 311—319
Zweiter Lehrsaz. §. 138. . . . . 319—324

Viertes Lehrstükk. Vom Abendmahl. §. 139—142. 324—346
Einleitung. §. 139. 140. . . . . 324—338

Seite

Erster Lehrsaz. §. 141. . . . . 339—344
Zweiter Lehrsaz. §. 142. . . . . 344—346

Anhang zum dritten und vierten Lehrstükk. §. 143. . . . . 347—350

Fünftes Lehrstükk. Vom Amt der Schlüssel. §. 144. 145. . . . . 350—359
Einleitung. §. 144. . . . . 350—352
Lehrsaz. §. 145. . . . . 352—359

Sechstes Lehrstükk. Vom Gebet im Namen Jesu. §. 146. 147. . . . . 359—367
Einleitung. §. 146. . . . . 359—362
Lehrsaz. §. 147. . . . . 362—367

Zweite Hälfte. Das Wandelbare, was der Kirche zukommt vermöge ihres Zusammenseins mit der Welt. §. 148—156. . . . . 368—391
Einleitung. §. 148. 149. . . . . 368—374

Erstes Lehrstükk. Von der Mehrheit der sichtbaren Kirche in Bezug auf die Einheit der unsichtbaren. §. 150—152. . . . . 374—381
Einleitung. §. 150. . . . . 374—376
Erster Lehrsaz. §. 151. . . . . 376—378
Zweiter Lehrsaz. §. 152. . . . . 379—381

Zweites Lehrstükk. Von der Irrthumsfähigkeit der sichtbaren Kirche in Bezug auf die Untrüglichkeit der unsichtbaren. §. 153—155. . . . . 381—387

Einleitung. §. 153. . . . . 381—383
Erster Lehrsaz. §. 154. . . . . 383—385
Zweiter Lehrsaz. §. 155. . . . . 385—387
Zusaz zu beiden Lehrstükken. §. 156. . . . 387—391

Drittes Hauptstükk. Von der Vollendung der Kirche. §. 157—163. . . . . 391—423
Einleitung. §. 157—159. . . . . 391—403

Erstes prophetisches Lehrstükk. Von der Wiederkunft Christi. §. 160. . . . . 404—406

Zweites prophetisches Lehrstükk. Von der Auferstehung des Fleisches. §. 161. . . . . 406—412

Drittes prophetisches Lehrstükk. Vom jüngsten Gericht. §. 162. . . . . 412—416

Viertes prophetisches Lehrstükk. Von der ewigen Seligkeit. §. 163. . . . . 416—422

Zusaz zu den prophetischen Lehrstükken. 422—423

Seite

Dritter Abschnitt. Von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf die Erlösung beziehen. §. 164—169. . 424—439

Einleitung. §. 164. 165. . . . . 424—429

Erstes Lehrstükk. Von der göttlichen Liebe. §. 166. 167. . . . . 429—434

Einleitung. §. 166. . . . . 429—432

Lehrsaz. §. 167. . . . . 432—434

Zweites Lehrstükk. Von der göttlichen Weisheit §. 168. 169. . . . . 434—439

Einleitung. §. 168. . . . . 434—437

Lehrsaz. §. 169. . . . . 437—439

Schluß. Von der göttlichen Dreiheit. §. 170—172. . . 440—455

Des Gegensazes

Andere Seite.

Entwikklung des Bewußtseins der Gnade.

Einleitung.

§. 86. Je bestimmter wir uns bewußt sind, daß die mit dem natürlichen Zustand verbundene Unseligkeit weder durch die Anerkennung, die Sünde sei unvermeidlich, noch durch die Vorausseżung, sie sei von selbst im Abnehmen, beseitigt werden kann, um desto höher steigt der Werth der Erlösung.

1. Von dem Bewußtsein dieser Unzulänglichkeit finden sich fast in allen andern Glaubensweisen aller Stufen deutliche Zeugnisse, insofern sie alle entweder Opfer und Reinigungen oder Kasteiungen und Bußübungen oder beides vorschreiben. Alles dieses sind offenbar Einrichtungen, um die aus der Sünde entstehende Unseligkeit, wie sie sich nach Maaßgabe, einer jeden Glaubensweise verschieden gestaltet, von einer Zeit zur andern hinwegzunehmen; und an dem Grade, in welchem dieses wirklich geschieht, unterscheidet sich der Gläubigere von dem minder Gläubigen. Denn mit Ausnahme derjenigen Opfer, welche auf das Böse gar keine Beziehung haben, liegt bei allen Opfern und Reinigungen, wenn man sie nicht auf den verworrensten Aberglauben zurükkführen will, dieses zum Grunde, daß eine zur wenn auch nur symbolischen That sich gestaltende Anerkennung zu beiden Zugeständnissen hinzukommen müsse, um die Unseligkeit auf-

zuheben. Nur ist dieses in einer teleologischen Glaubensweise nicht statthaft, welche die Unwirksamkeit des Gottesbewußtseins selbst als That sezt, und also hier nur einen Widerspruch findet, von dem keine Wirkung ausgehen kann, so daß nur ein Zeugniß des Zustandes übrig bleibt.[1] Selbstpeinigungen und willkührliche Uebungen, wie sie weniger symbolisch sind, sondern mehr einen realen Gehalt darbieten, haben wol überall die Abzwekkung, daß eine Gewalt über das Fleisch dargelegt werden soll in solchen Handlungen, wozu die Aufgabe nicht im Verlauf des Lebens von selbst entsteht, um nämlich etwas hinzuzubringen zu der Unvollkommenheit dieser Gewalt in den von selbst entstehenden Lebensaufgaben, welches überflüßig wäre, wenn die Unvermeidlichkeit hinreichende Beruhigung gewährte. Auch zeigt sich überall der wildeste Aberglaube, wo die Behandlung dieser Uebungen dem angegebenen Zusammenhang nicht entspricht. Allein da im gemeinsamen Leben in jedem Augenblikk sich Aufgaben entwikkeln, und uns als Pflicht in Anspruch nehmen: so müssen jene willkührlichen Ergänzungshandlungen, indem sie Zeit erfordern, eine Lükke in der Pflichterfüllung hervorbringen; und es entsteht wieder neue Unseligkeit durch die Handlungen, welche die Unseligkeit hinwegnehmen sollen. — Ist aber, auch ganz abgesehen davon, ob die Leistungen beider Art nicht gewöhnlich mehr zur Abwendung der Strafe gemeint werden als zur Aufhebung der Schuld, die Nichtigkeit derselben als Beruhigungsmittel nicht zu verkennen: so ist jede unbefriedigte Sehnsucht, welche dabei noch zurükkbleibt, der Ausdrukk einer Hinneigung zum Christenthum, indem sich darin die Wahrscheinlichkeit ausspricht, daß ein Erlöser, in welchem sich das Wesen darbietet statt des Schattens werde angenommen werden.

2. Betrachten wir nun das fromme Bewußtsein des Christen, wie es zusammengesezt ist aus dem eben entwikkelten Bewußtsein der Sünde und dem noch zu entwikkelnden aber doch als bekannt vorauszusezenden Bewußtsein der Gnade: so finden wir darin ebenfalls beides.[1] Die Anerkennung zuerst, daß uns die Sünde unvermeidlich sei, insofern wenigstens als es nicht von uns abhängt im Augenblikk unsündlich zu sein. Aber eben so auch die Voraussezung daß sie im Abnehmen begriffen sei, insofern ja diese wesentlich zusammenhängt mit

[1] Daß dies auch der Sinn von Hebr. 10, 1—3. sei, wird niemand bezweifeln.

dem Bewußtsein, daß die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins im Zunehmen ist. Allein ohnerachtet dieser lezten Verbindung gehören doch beide Momente nicht zu dem Bewußtsein der Gnade, oder zu dem wodurch die Unseligkeit aufgehoben wird, sondern vielmehr zum Bewußtsein der Sünde oder zu der Unseligkeit selbst. Denn sich des Verschwindens der Sünde als eines künftigen bewußt sein, heißt nichts anders, als sie noch wirklich gegenwärtig haben; und noch vollständiger ist das Bewußtsein ihrer Unvermeidlichkeit auch das ihrer Gewalt über uns. Beide sprechen also die Erlösungsbedürftigkeit aus, und können mithin die Aufhebung der Unseligkeit nicht in sich tragen; es müßte denn auf besondere Weise begründet und nachweisbar sein, daß das Bewußtsein der Sünde durch sich selbst könne aufgehoben werden. — Denken wir uns hingegen die Unseligkeit anderwärts her aufgehoben, und fügen hinzu, daß selbst das Bewußtsein der Unvermeidlichkeit eines Bleibens der Sünde bei ihrem allmählichen Verschwinden jene Aufhebung nicht hemme: so steigt eben dadurch der Werth der Aufhebung. Dieses aber kann nur recht erkannt werden, wenn wir beide Momente betrachten in dem natürlichen Zustande des Menschen, wie er dem Gesammtleben der Sünde angehört. In diesem aber kann nicht die Meinung, daß die Sünde, weil unvermeidlich, keine Schuld sei noch Strafe verdiene, aus dem Gottesbewußtsein entwikkelt werden; vielmehr müßte dieses erst zerstört, nämlich das Bewußtsein, daß Gott heilig und gerecht sei, ausgetilgt werden, welches eine neue Schuld wäre. Eben so wenig kann Schuld- und Strafloſigkeit daraus geschlossen werden, daß das künftige schon in dem gegenwärtigen, also das Verschwundensein der Sünde in dem Fortbestehen derselben gesezt sei. Denn man hätte, wenn über den zeitlichen Gehalt des Selbstbewußtseins hinausgegangen werden soll, dasselbe Recht, mithin auch die gleiche Nothwendigkeit zu sagen, daß in dem künftigen auch das gegenwärtige also die Unseligkeit werde mitgesezt sein. Daher können wir nicht anders als behaupten, daß alle ähnlichen Säze, wie daß Gott ihrer Unvermeidlichkeit wegen die Sünde vergebe, wenn sie nur im Abnehmen begriffen sei, welche immer auf ein eigenmächtiges Selbstvergeben der Sünde hinauslaufen, und höchstens ein Zurükkgehen auf die göttliche Barmherzigkeit[1] sind, aber ohne die Erlösung vorher gesezt zu haben, also auch ohne daß die Barmherzigkeit mit der

[1] S. §. 85, 2.

Gerechtigkeit identificirt wäre, zwar die Aufhebung der Unseligkeit überreden wollen, aber sie nicht begründen können. Denn wenn wir auch zugeben, daß in dem natürlichen Zustand eine Zunahme in der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins statt finde, wenn auch nur sofern es auch mitwirkt bei dem Streben nach bürgerlicher Gerechtigkeit:[1] so muß auch hieraus hervorgehen, daß je mehr die Sünde abnimmt, um so mehr das Gefühl für Recht und Unrecht sich schärft, mithin keine zunehmende Befriedigung entsteht, welche auch nur mit einigem Recht für die Aufhebung der Unseligkeit Gewähr leisten könnte. Wobei noch zu bemerken ist, daß diejenigen, welche auf diesem Wege die Unseligkeit aufzuheben gedenken auch ohne Erlösung, am wenigstens darüber einig sind, ob das menschliche Leben sich im Ganzen zu einer größeren Vollkommenheit entwikkelt, so daß die Rohheit, wo einmal überwunden, auch nicht wiederkehrt, oder ob das Geschlecht bestimmt ist, theilweise, durch welche Umwälzungen es auch sei, immer wieder zurükkgeworfen zu werden, um die Laufbahn von vorn zu beginnen.

3. Wenn dennoch ähnliche Darstellungen vom Sündenvergeben sich als christlich geltend machen: so muß schon seit langer Zeit und weit umher das eigenthümlich christliche zurükkgestellt worden sein, ehe sich so wenig christliche Vorstellungen einschleichen können; oder es müßte angenommen werden, daß die Wirksamkeit der Erlösung erst anfange, nachdem die Unseligkeit schon aufgehoben ist, welches um so weniger möchte auszuführen sein, als doch bei jener Beruhigung schon ein Abnehmen der Sünde, mithin ein Zunehmen gottgefälliger Thätigkeit vorausgesezt wird, so daß auch diese zu zeigen und hervorzurufen nicht dem Erlöser zukäme. Indessen läßt sich auf der andern Seite auch denken, daß über diesen Punkt ein solcher unchristlicher Schein sich verbreiten kann auch bei einer wahrhaft christlichen Frömmigkeit, wenn nämlich nur um falsche Vorstellungen von der Art, wie durch die Erlösung die Unseligkeit aufgehoben werden soll, zu bekämpfen, lieber eine andere Erklärung aufgestellt wird, bei welcher doch vorbehalten bleibt, daß die Wirksamkeit des Gottesbewußtseins, aus welcher das Abnehmen der Sünde entsteht, durch den Erlöser bedingt sei. Am nächsten steht jener falschen Selbstberuhigung, und stellt daher den geringsten denkbaren Werth der Erlösung dar, die Ansicht, daß eine zunehmende Wirksamkeit des Gottesbewußtseins von dem natür-

[1] Vgl. §. 70, 2, 3.

lichen Zustande des Menschen aus ohne eine besondere göttliche Hülfe möglich sei, daß aber ohnerachtet der Unvermeidlichkeit der Sünde die Sünder doch kein Recht hätten, sich über die noch zurükkbleibende Sünde zu beruhigen, ohne eine besondere göttliche Versicherung hierüber; wonach im wesentlichen der Erlöser nur als der Herold dieses göttlichen Versprechens dargestellt wird. Es bedarf keiner Darlegung davon, wie wenig diese Ansicht sich als in der christlichen Kirche geschichtlich geltend rechtfertigen kann, sondern nur der Bemerkung, wie wenig die Forderung einem solchen bloßen Verkündiger zu glauben motivirt werden könnte, und wie wenig sich begreifen ließ, warum eine solche Zusicherung erst nach solcher Zeiterfüllung und in solcher Art und Weise sollte statt gefunden haben. Von diesem kleinsten Werth an steigt der Gehalt der Erlösung, je größer der Antheil des Erlösers gedacht wird an dem Aufhören der Unseligkeit sowol als dem Entstehen einer Annäherung an den Zustand der Seligkeit.

§. 87. **Wir sind uns aller im christlichen Leben vorkommenden Annäherungen an den Zustand der Seligkeit bewußt als begründet in einem neuen göttlich gewirkten Gesammtleben, welches dem Gesammtleben der Sünde und der darin entwikkelten Unseligkeit entgegenwirkt.**

1. Unser Saz erscheint allerdings noch nicht als eine vollständige Aussage der eigenthümlichen christlichen Frömmigkeit, weil darin noch nicht mitgesezt ist, daß jede Annäherung an den Zustand der Seligkeit wesentlich eine Beziehung auf Christum in sich schließt. Doch sagt er unläugbar den Inhalt des Bewußtseins der göttlichen Gnade aus, so wie es dem Bewußtsein der Sünde entgegengesezt ist. Denn die Annäherung an den Zustand der Seligkeit ist das reale Gegentheil der Unseligkeit, und diese Annäherung wird als göttliche Gnade aufgenommen in demselben Sinn und Maaß, in welchem das Gesammtleben, in welchem uns dergleichen Momente entstehen als ein göttlich gewirktes gesezt wird. Daher sich alle weitere Entwiklung auch des eigenthümlich christlichen an unsern Saz mit Leichtigkeit anschließen wird. Das Verhältniß zwischen Annäherung zur Seligkeit und Aufhebung der Unseligkeit läßt sich freilich zwiefach aufstellen. Einmal so daß auch nicht die mindeste Annäherung an Seligkeit statt finden kann, so lange noch die mindeste Un-

seligkeit da ist, welches darauf hinausläuft, so lange noch Sünde, mithin auch Uebel, oder umgekehrt, in dem Gebiet des menschlichen Lebens vorkommt; und dies ist freilich die, wiewol zum Glükk niemals folgerecht durchgeführte, Ansicht derer, welche die Erde auch unter dem Einfluß der Erlösung nur als ein Jammerthal ansehen wollen. Diese Ansicht, wonach streng genommen alle Wirkungen der Erlösung sich erst jenseit dieses Lebens entwikkeln könnten, soll hier nicht bevorwortet werden, wie schon aus den Ausdrükken des Sazes hervorgeht, wenn doch dem neuen Gesammtleben die werdende Seligkeit zugeschrieben wird, schon sofern es dem der Sünde nur entgegenwirkt, dieses also noch in dem Kreise seiner Wirksamkeit vorhanden ist. Aber jene Vorstellung drükkt auch die von Anfang an bezeugte Wahrheit des christlichen Bewußtseins nicht aus.[1] Vielmehr ist in jeder Kräftigung des Gottesbewußtseins auch in demselben Maaß Seligkeit; und schon diese werdende Seligkeit hebt die Unseligkeit auf, welche zwar mit der Sünde wieder entstehen kann, aber nur um wieder aufgehoben zu werden.[2] So daß man beides völlig gleichsezend sagen kann, derselbe Zustand sei Aufhebung der Unseligkeit, sofern wir den Menschen in seinem Verhältniß zum Gesammtleben der Sünde betrachten, und werdende Seligkeit, sofern er dem neuen Gesammtleben angehört.

2. Wenn wir diesen Annäherungen ihren Ort nur ganz im Allgemeinen im christlichen Leben anweisen: so soll dadurch zunächst allen einseitigen Vorstellungen vorgebeugt werden, als ob solche nur unter einer gewissen Form von Thätigkeiten oder Zuständen vorkommen könnten, und etwa auf die Momente der andächtigen Betrachtung oder der asketischen Uebungen beschränkt wären. Vielmehr ist in den Momenten der Andacht nur ein Seligkeitsgehalt, wenn sie in Gedanken oder That übergehen; und in den asketischen Uebungen nur, sofern sie dies nicht eigentlich, wenigstens nicht ausschließend sind, sondern irgendwie mit der berufsmäßigen Thätigkeit zusammenhängen. Der Seligkeitsgehalt ist vielmehr eben so gut in den eigentlich handelnden und in den eigentlich denkenden, aber freilich in jenen nur, sofern sie nicht von solchen Motiven ausgehn, die ganz in dem Weltbewußtsein wurzeln und mit denen sich die bürgerliche Gerechtigkeit begnügt, und eben so in dem denkenden nicht, sofern sie nur das Weltbewußtsein entwikkeln, sondern in beiden nur, sofern das lebendig wieder erwachte Gottes-

[1] Joh. 1, 16. 1 Joh. 3, 14. 21. Phil. 4, 4. [2] Vgl. §. 74, 1.

Bewußtsein ihnen zum Grunde liegt. Denn ohne dieses kann der Fromme keine werdende Seligkeit erkennen.

3. Wollte nun jemand sagen, unser Saz an sich betrachtet sei eigentlich noch in allen Glaubensformen, sofern sie nur eine Gemeinschaft postuliren, einheimisch: so ist das nur in sofern richtig, als ihnen dadurch die Pflicht aufgelegt wird, ihr Gesammtleben als ein göttlich gewirktes nachzuweisen. Ein Unterschied aber zwischen der damaligen Entstehung der werdenden Seligkeit in der christlichen Gemeinschaft und der von Christo selbst unmittelbar ausgegangenen soll dadurch keineswegs angenommen werden. Denn so wie wir gleich darauf kommen werden, daß unser Gesammtleben als ein göttlich gewirktes ansehn, und es von Christo als einem göttlich gegebenen ableiten ganz dasselbe ist; eben so war auch damals glauben, daß Jesus der Christ sei, und glauben, daß das Reich Gottes, d. h. das von Gott zu bewirkende neue Gesammtleben gekommen sei, eines und dasselbe, mithin hatte auch damals alle werdende Seligkeit in diesem Gesammtleben ihren Grund. Eben so wenig kann man es als eine Annäherung zu der römisch-katholischen Denkweise ansehen, daß diese Umkehrung des persönlichen Zustandes gleichsam dem Gesammtleben unmittelbar zugeschrieben wird; sondern der Gegensaz zu dieser kann nur hier noch nicht ans Licht treten, sondern erst bei der näheren Beschreibung auf der einen Seite des Herganges im Einzelnen, auf der andern der Beschaffenheit des Gemeinwesens. Und so ist der Saz überhaupt noch ein für die verschiedensten Auffassungen des Christenthums gemeinsamer. Nur zweierlei wird dadurch ausgeschlossen. Zuerst dieses, als ob es einen Antheil an der Erlösung und eine Beseligung des Menschen durch Christum geben könne außerhalb des von ihm gestifteten Gesammtlebens, so daß der Christ dieses entbehren und mit Christo gleichsam allein sein könne. Dieser Separatismus, den wir, weil er bei Seite stellt, daß das ursprünglich göttlich gewirkte doch nur als ein geschichtlich erscheinendes aufgenommen werden konnte, und auch nur als ein geschichtliches fortwirken muß, allerdings als fanatisch zu bezeichnen haben, und der folgerichtig immer nur vereinzelt entstehen kann und auch so immer wieder verschwinden muß, zerstört das Wesen des Christenthums, indem er eine Wirksamkeit Christi ohne räumliche und zeitliche Vermittlung postulirt, und er sich selbst zugleich so isolirt, daß auch kein Fortwirken des in ihm gewirkten statt finden kann. Das zweite was ausgeschlossen wird ist die Annahme, als ob

ohne ein neu hinzutretendes und innerhalb des Gesammtlebens der Sünde selbst die besseren Einzelnen zu einer die Unseligkeit aufhebenden Annäherung an die Seligkeit gelangen könnten. Wenn dies streng genommen wird: so muß entweder der Erscheinung Christi eine andere Abzweckung untergelegt werden, abgesehen von dem Seligkeitszustand der Menschen, und dann wäre diese wenigstens keine religiöse, oder sie hätte gar keine eigenthümliche Bedeutung, und es wäre dann unrecht, irgend etwas nach Christo zu benennen. Die Aussage des christlichen Bewußtseins über diese Annahme kann von unserm Standpunkt aus nur die sein, daß dabei ein unzureichendes Bewußtsein der Sünde zum Grunde liegt. Denn ist diese als Gesammtthat und Gesammtschuld gesezt: so bleibt auch nicht nur alle Thätigkeit des Einzelnen ein Mithervorbringen und Erneuern der Sünde, wenn es auch noch so starke Gegenwirkung gegen einzelnes sündliche in sich schließt; sondern auch alles Zusammentreten der bezüglich besten Einzelnen bleibt doch nur eine Organisation innerhalb jenes Gesammtlebens der Sünde selbst. Soll aber die Annahme nicht streng verstanden werden, so kann sie in dem Maaße christlich sein, als sie Christum als ein neu hinzutretendes und das Gesammtleben als ein aus dem der Sünde herausgesezтes ansieht.

§. 88. In diesem auf die Wirksamkeit Jesu zurükkgehenden Gesammtleben wird die Erlösung durch ihn bewirkt vermöge der Mittheilung seiner unsündlichen Vollkommenheit.

1. Es kann in der gegenwärtigen Zeit nicht behauptet werden, daß diese Art die Erlösung zu begreifen die einzige in der evangelischen Kirche geltende sei; und wir wollen uns keineswegs weigern auch diejenigen für evangelische Christen zu erkennen, die eine solche Mittheilung nicht annehmen, wenn sie nur alle Annäherung an die Seligkeit auf Christum zurükkführen, und in einer solchen Gemeinschaft finden wollen, die sich zur Regel macht, zu diesem Behuf nichts außer seiner Wirksamkeit aufzusuchen aber auch nichts von derselben zu vernachläßigen. Wir aber halten uns an diese Auffassung als an die ursprünglich aus der ersten Kirche in die unsrige herübergenommene und als zugleich diejenige, welche sowol am bestimmtesten alle erschlichene Selbstberuhigung ausschließt, als sie auch der strengeren Auf-

fassung des Gesammtlebens in der Sündhaftigkeit einzig angemessen ist, wie aus dem unmittelbar vorhergehenden deutlich erhellt. Beides hängt auf das genaueste zusammen. Je weniger eigenthümliche und absolute Vollkommenheit wir dem Urheber des neuen Gesammtlebens zuschreiben, und doch auch nichts neues über ihn hinausgehendes erwarten, um desto leichter überwindlich muß uns das erscheinen wogegen es keiner größeren Zurüstung bedarf; und je leichter man es mit dem nimmt, was sich aus dem natürlichen Zustand der Menschen entwikkelt, um desto weniger ist Ursache etwas eigenthümlich verschiedenes in dem vorauszusezen, welcher das bessere beginnt. Zur Entwikklung der einen Ansicht — und weiter geht die Aufgabe der Glaubenslehre nicht, denn daß die Ansicht geltender werde, muß nur ein Ergebniß der Darstellung sein — gehört aber gar nicht die Widerlegung der andern, sondern nur daß auch das zwischen beiden obwaltende Verhältniß mit dargestellt und an den bedeutendsten Punkten wieder vors Auge gebracht werde. Eben so wenig kann hier von eigentlichen Beweisen die Rede sein. Nicht deshalb freilich weil die evangelische Glaubenslehre als ein Unternehmen innerhalb der evangelischen Kirche auch den evangelischen Glauben schon voraussezt; aber auch keine einzelne Modification desselben ist beweisbar, sondern sie ist nur eine Aussage über den stärkeren oder schwächeren Eindrukk den eine Thatsache in Beziehung auf eine andere macht Der Fall einer solchen Verschiedenheit kommt uns überall auf dem geschichtlichen Gebiet vor und überall so, daß jeder eine ganz feste Ueberzeugung haben kann, sein Eindrukk sei der richtige, aber daß keiner diese Richtigkeit zu beweisen vermag.

2. Wenn aber auch jeder Gedanke an Beweis aufgegeben wird — was auch von dem Schriftbeweise gilt, nicht nur wegen der Vieldeutigkeit der meisten Ausdrükke, sondern weil dadurch doch nur die Behauptung erwiesen würde, daß dies die ursprüngliche Gestalt des christlichen Glaubens ist — so bleibt auch das schwierig genug, was hier unerläßlich ist, nämlich die Entstehungsweise des Glaubens mit seinem Inhalt zugleich zu entwikkeln, das heißt, ohne daß man zu einer Nöthigung durch Wunder oder Weissagungen als etwas ganz fremdartigem Zuflucht nehme, zu zeigen, wie ursprünglich und auch jezt noch die Ueberzeugung entstehen konnte, daß Jesus eine unsündliche Vollkommenheit habe, und daß in der durch ihn gestifteten Gemeinschaft eine Mittheilung derselben sei. Denn daß in der gleichmäßigen und sich auf einander be-

ziehenden Gewißheit über beides dann die Aufhebung der Unseligkeit und die werdende Seligkeit sei, versteht sich von selbst. Unser Saz nun will zuerst keineswegs so verstanden werden, als ob es zu einer Zeit, wo das Bewußtsein der Sünde sowol als persönliches als auch als Gesammtbewußtsein in Vielen kräftig erregt wurde, nur einer sich in einem öffentlichen Leben gehörig kundgebenden ausgezeichneten sittlichen Vortrefflichkeit bedurft hätte, um einem solchen Individuum die als einzig mögliche Hülfe ersehnte unsündliche Vollkommenheit beizulegen; welches sich so ausdrükken ließe, daß der Glaube Jesum zum Erlöser gemacht habe. Denn in diesem Glauben wäre die Willkühr bei jeder Uebertragung desselben, der nicht mehr der ursprüngliche Eindrukk der Person zu Hülfe gekommen wäre, größer mithin auch die Gewißheit geringer geworden, und hätte allmählig immer mehr dem Gedanken Raum geben müssen, es könne ein Anderer kommen auf welchen jene Vorstellung mit größerem Recht hätte übertragen werden können, so daß auf diesem Wege nur ein abnehmender Glaube an Jesum mithin ein zunehmender Unglaube entstehen konnte. Und diesem könnte nur abgeholfen werden, wenn der unmittelbare Eindrukk der Gemeinschaft ein solcher wäre, daß in sie und dann um ihretwillen auch in ihren Urheber die unsündliche Vollkommenheit gesezt würde. Ja auch das genügt nicht, daß die reine und vollkommne Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in Jesu wirklich gewesen sei, der Glaube an dieselbe aber doch nur das Werk jener ihrer Befriedigung zueilenden Sehnsucht; denn auch so wäre er nur durch die Gläubigen zum Erlöser geworden.[1] Vielmehr geht unser Saz auf die Voraussezung zurükk, daß auch das Anerkennen jener Vollkommenheit ihr eignes Werk war, so daß auch das vollständige Bewußtsein der Sünde und die damit zusammenhängende Sehnsucht eben so gut in Einigen erst vermittelst jenes Anerkenntnisses sich entwikkeln,[2] als auch in Andern schon vorher vorhanden sein konnte. Auf diese Weise allein ist auch die Stiftung des neuen Gesammtlebens nicht etwa ein besonderer Act, ohne welchen dennoch jene ausgezeichnete Eigenthümlichkeit könne in Jesu gewesen sein; sondern wie diese nur als That kann erschienen sein, so ist auch jene ihr wesentliches Werk. — Soll aber nun der Glaube der späteren Geschlechter mithin auch der unsrige der-

[1] Gegen den Ausspruch Christi Joh. 15, 16.
[2] Vgl. §. 14, 2.

selbe sein wie der ursprüngliche und nicht etwa ein anderer — in dem lezteren Fall aber wäre auch die Einheit der christlichen Kirche nicht nur sondern auch alle Berufung auf die ursprünglichen Zeugnisse des Glaubens gefährdet: — so muß auch jezt noch dieselbige Erfahrung gemacht werden können, und die zum neuen Gesammtleben entschieden hintreibende Anerkennung der unsündlichen Vollkommenheit in Jesu Christo muß eben so sein Werk sein. Nun aber ist uns statt seiner persönlichen nur die Wirksamkeit seiner Gemeinschaft gegeben, sofern auch das von ihm noch in den Schriften vorhandene Bild ebenfalls nur durch diese entstanden ist und fortbesteht. Unser Saz geht also auf die Voraussezung zurükk, daß diese Wirkung der Gemeinschaft, denselben Glauben hervorzubringen, auch nur die Wirkung jener persönlichen Vollkommenheit Jesu selbst ist.[1]

3. Nicht minder schwierig ist der zweite Theil unseres Sazes zu entwikkeln, daß nämlich in dem von Christo gestifteten Gesammtleben eine Mittheilung seiner unsündlichen Vollkommenheit ist; indem wir diese ja keinem Einzelnen in der Gemeinschaft außer Christo beilegen. Ja seitdem die Lebensgenossen Christi nicht mehr sind, und wir keiner Versammlung von Einzelnen, wie gut sie auch ausgewählt sein möchten um einander zu ergänzen, auch nur das Recht zugestehen Lehrsäze, also Regeln des Glaubens oder des Lebens, mit irgend einem Anspruch auf Untrüglichkeit oder beharrliche Gültigkeit aufzustellen; vielmehr auch unserer geschichtlichen Auffassung die Ansicht zum Grunde liegt, daß der Einfluß ausgezeichneter Einzelner auf die Masse im Abnehmen zu denken ist: wo und welcher Art soll diese Mittheilung gedacht werden? Denn betrachtet man die Masse im Ganzen, so zeigt sie einen so reichen und zu gewissen Zeiten sich noch besonders verstärkenden und gewaltig hervorbrechenden Antheil an der allgemeinen Sündlichkeit, daß man zweifeln muß, ob deren hier weniger sei als anderwärts, und ob es also nicht besser gewesen sein würde für die Gestaltung der menschlichen Dinge, daß das Christenthum nicht ein so weit verbreitetes geschichtliches Motiv geworden wäre. Gegen diese von den Gegnern mit vielem Schein vorgebrachten Ausfälle muß der Glaube allein aufkommen, mithin annehmen, daß dies alles nur das Nichtsein des neuen Gesammtlebens ist, also das Sein des sündlichen, in welchem das neue zwar ist, aber nur verborgen.

[1] Vgl. §. 14, 1.

Mithin geht unser Saz auf die Voraussezung zurükk, daß in der äußerlich so beschaffenen christlichen Gemeinschaft jene Mittheilung des absolut kräftigen Gottesbewußtseins in Christo dennoch sei als ein innerliches, allerdings aber, da der Glaube nur auf einem empfangenen Eindrukk ruht, erfahrbares. Diese Erfahrung besteht aus zwei Elementen, deren eines dem persönlichen das andere dem Gemeinbewußtsein angehört. Jenes daß der Einzelne auch jezt noch aus dem Bilde Christi, welches als eine Gesammtthat und als ein Gesammtbesiz in der Gemeine besteht, den Eindrukk der unsündlichen Vollkommenheit Jesu erhält, welcher ihm zugleich zum vollkommnen Bewußtsein der Sünde und zur Aufhebung der Unseligkeit wird; und dieses ist an sich schon eine Mittheilung dieser Vollkommenheit. Das andere, daß in allen jenen wenn auch dem sündlichen Gesammtleben noch so ähnlichen Verwirrungen doch eine von jener Vollkommenheit ausgehende Richtung gesezt sei, die zwar in jeder Erscheinung, ja immer auch noch in der Aufstellung der Begriffe des Wahren und Guten, mehr oder minder jenem Nichtsein anheimfällt, als innerstes aber oder als Impuls, ihrem Ursprung angemessen ist, und sich eben deshalb troz aller Reactionen auch in der Erscheinung immer mehr herausarbeiten wird. Und dieser ganz innerlich betrachtet auch vollkommen reine Impuls des geschichtlichen Lebens ist eben so wie das erste Element eine wahre und wirksame Mittheilung der Vollkommenheit Christi.

4. Eine ungehemmte Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in Jesu kann nun nicht begriffen werden aus dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit, weil in diesem sich naturgemäß die Sünde fortpflanzt, sondern so geworden sein, wie er sich in dieser Kräftigkeit zeigt, kann er nur außerhalb des sündlichen Gesammtlebens; und da dieses das ganze menschliche Geschlecht umfaßt, so wird auch so nur an ihn geglaubt als an einen übernatürlich gewordenen, wiewol nur in dem oben[1] schon in Anspruch genommenen Sinn. Eben so ist auch das neue Gesammtleben in Beziehung auf den Erlöser selbst zwar kein Wunder, sondern schon das sittliche Naturwerden des übernatürlichen, denn jede ausgezeichnete Kraft zieht Masse an sich und hält sie fest: aber in Beziehung auf das bis dahin alles umfassende und alle Formationen beherrschende Gesammtleben der Sündhaftigkeit ist das neue auch ein übernatürlich

[1] S. §. 13, 1.

gewordenes. Das nämliche gilt auch von dem Uebergang jedes Einzelnen aus dem alten Gesammtleben in das neue. Denn in Beziehung auf das neue selbst ist ein solcher Uebergang nicht übernatürlich, denn es übt seiner Natur gemäß solche Wirkungen aus; aber er ist etwas übernatürlich gewordenes in Bezug auf das frühere Leben dieses Einzelnen selbst. — Fassen wir nun dies alles zusammen, so sezen wir hier überall auf der einen Seite eine anfangende göttliche Thätigkeit als etwas übernatürliches, zugleich aber eine lebendige menschliche Empfänglichkeit, vermöge deren erst jenes übernatürliche ein geschichtlich natürliches werden kann. Ist nun diese das verbindende Glied zwischen dem Gesammtleben vor der Erscheinung des Erlösers und dem in der Gemeinschaft mit dem Erlöser, um die Selbigkeit der menschlichen Natur in beiden zur Anerkenntniß zu bringen: so ist für diesen Gesammtumfang auch die Erscheinung des Erlösers mitten in diesem Naturverlauf nicht mehr ein übernatürliches, sondern nur durch das vorherige bedingtes, Hervortreten einer neuen Entwikklungsstufe, deren Zusammenhang mit dem vorigen freilich nur in der Einheit des göttlichen Gedankens liegt.

§. 89. Da in dem Sinn in welchem man sagen kann, daß die Sünde nicht von Gott geordnet und für ihn nicht sei,[1] auch für diese neue Mittheilung eines kräftigen Gottesbewußtseins der Ausdrukk Erlösung nicht angemessen wäre: so würde von jenem Gesichtspunkt aus die Erscheinung Christi und die Stiftung dieses neuen Gesammtlebens als die nun erst vollendete Schöpfung der menschlichen Natur zu betrachten sein.

1. Das bedarf keiner weiteren Erläuterung, daß der Begriff der Erlösung sich auf das genaueste auf das Bewußtsein der Sünde bezieht, und daß, wenn er als Ausdrukk für die Gesammtwirkung Christi gilt, auch die werdende Seligkeit unter der Aufhebung der Unseligkeit, welche allein eigentlich durch Erlösung bezeichnet werden kann, mit gesezt ist. Ist nun schon insofern der Ausdrukk unzureichend, und ein uneigentlicher auf die Weise daß das Ganze, nämlich die Mittheilung der Seligkeit, durch ein Wort bezeichnet wird, welches eigentlich nur den Anfang davon aussagt; so ist doch hiegegen,

[1] Vgl. §. 81.

wenn man sich nur darüber versteht, nichts zu erinnern. Denn so gewiß in unserm christlichen Bewußtsein die göttliche Gnade als solche immer auf die Sünde bezogen wird, diese aber immer zugleich als Unfähigkeit zu dem in unserm Gottesbewußtsein aufgegebenen und angestrebten gesezt wird: so wird nichts in der göttlichen Gnade übergangen, wenn sie als Aufhebung der Sünde, sofern sie jene Unfähigkeit ist, bezeichnet wird. Soll aber der Ausdrukk nicht mehr nur von der Wirkung gebraucht werden, sondern auch die Absicht der Erscheinung Christi, sofern diese eine göttliche Anordnung ist, bezeichnen: so ist weil er von der Beziehung auf die Sünde und das Bewußtsein derselben nicht zu trennen ist, dies nur insofern möglich, als auch jenes nämlich das Bewußtsein der Sünde, als eine göttliche Anordnung kann betrachtet werden. Inwiefern nun dieses möglich ist, wurde schon früher[1] auseinandergesezt, erhellt aber jezt noch deutlicher, daß nämlich Gott geordnet hat, die frühere unübersteigliche Unkräftigkeit des Gottesbewußtseins solle uns als eigene That zum Bewußtsein der Sünde werden, um diejenige Sehnsucht zu schärfen, ohne welche auch die Begabung Jesu keine lebendige Empfänglichkeit gefunden hätte zur Aufnahme seiner Mittheilung. Da nun aber diesem gegenüber auch jenes nicht nur strenge Wahrheit ist, sondern auch eben so in der kirchlichen Lehre bevorwortet, daß Gott nicht Urheber der Sünde ist, wozu der eigentliche Grund am besten in der Formel ausgesprochen wird, daß das Böse nicht kann ein schaffender Gedanke Gottes sein: so folgt auch, daß der Ausdrukk Erlösung sich nicht auf dieselbe Weise dazu eignet den göttlichen Rathschluß zu bezeichnen, wie er die Wirkung desselben bezeichnet, weil der Allmächtige nicht etwas ordnen kann um eines andern willen, welches er nicht geordnet hat. Für diesen auch kirchlichen Standpunkt nun scheint der göttliche Rathschluß nicht besser bezeichnet werden zu können als durch einen ebenfalls biblischen zugleich auf die Gesammtwirkung hinweisenden Ausdrukk. Wie nämlich alles in dem menschlichen Gebiet durch Christum gesezte als die neue Schöpfung[2] dargestellt wird: so ist dann Christus selbst der zweite Adam, der Anfänger und Urheber dieses vollkommneren menschlichen Lebens, oder die Vollendung der Schöpfung des Menschen, womit zugleich am bestimmtesten ausgedrükkt ist, daß durch

[1] S. §. 80.
[2] 2 Kor. 5, 17.

den von Adam aus sich entwikkelnden Naturzusammenhang zu diesem höheren Leben nicht zu gelangen war.

2. Daß nun diese Formel mit der ersten von völlig gleichem Gehalt ist, und Jesu, als dem in welchem die menschliche Schöpfung vollendet wurde, dieselbe eigenthümliche Würde und Beschaffenheit beilegt wie jene, wenn sie ganz verstanden wird, bedarf keiner großen Erörterung. Denn ist dieser zweite Adam allen vom ersten Abstammenden vollkommen gleich, nur daß ihm ein schlechthin kräftiges Gottesbewußtsein ursprünglich mit gegeben ist; und tritt er als ein solcher vermöge einer schöpferischen göttlichen Ursächlichkeit in den bestehenden Geschichtszusammenhang der menschlichen Natur ein: so muß auch nach dem Gesez von diesem seine höhere Vollkommenheit auf die gleiche Natur erregend und mittheilend wirken, zuerst um an der Differenz das Bewußtsein der Sündhaftigkeit zur Vollendung zu bringen, dann aber um durch die Assimilation auch die Unseligkeit aufzuheben. Ist nun dieser zweite Adam, wiewol nicht aus diesem früheren Zusammenhang her, sondern in Bezug auf ihn als ein übernatürlich gewordener, doch in den geschichtlichen Zusammenhang, und zwar nur als ein einzelner Mensch gestellt: so steht er auch mit seiner ganzen Wirksamkeit unter dem Gesez der geschichtlichen Entwikklung, und sie vollendet sich durch die allmählige Verbreitung von seinem Erscheinungspunkt aus über das Ganze. — Daß aber auf diese Weise die Schöpfung des Menschen gleichsam in zwei Momente zertheilt wird, hat sowol Analogie genug in der Geschichte,[1] als es auch schon immer von der materiellen Schöpfung ist gesagt worden, wenn man eine erste und zweite Schöpfung unterschied. Und zugleich dient diese Formel den Verwirrungen zum Correctiv, die nur zu leicht durch unrichtigen Gebrauch der andern entstehen. Denn wie leicht kehrt immer die schon von Paulus bestrittene Ansicht[2] wieder, daß die Sünde heilsam sei, wenn doch Christus um der Sünde willen mußte gesendet werden, und hievon zugleich die Mittheilung der Seligkeit abhängt. Auch ist sie wol, genauer betrachtet, ein eben so richtiger und unmittelbarer Ausdrukk unsers christlichen Selbstbewußtseins als die erste. Denn vorher zwar ist für den Zustand außer der Gemeinschaft mit Christo der richtigste Ausdrukk der des Bewußtseins der Sünde und der Erlösungsbedürftigkeit, weil und sofern auch

[1] Auch hieher gehört, was oben §. 13, 1. gesagt ist.
[2] Röm. 6, 1.

dieses von Gott geordnet ist. In der Gemeinschaft mit Christo aber ist alles, was der nicht mehr productiven Sündhaftigkeit angehört, eben deshalb auch nicht mehr in demselben Sinne ein Bewußtsein der Sünde, weil nicht mehr ein Fleischlichgesinntsein, sondern nur ein Unvermögen der noch jungen Gegenwart, und das Bewußtsein des Erlösers ist das Bewußtsein dessen der uns kräftig macht.[1]

3. Für diesen Ausdruck ist nun aber die Forderung allerdings nicht abzuweisen, daß auch hier der Begriff der Schöpfung auf den der Erhaltung müsse zurükkzuführen sein. Wie nun nicht nur der Mensch Jesus der zweite Adam heißt, welches doch nur sagen kann der zweite Gottgeschaffene, sondern auch alle Wiedergeborenen die neue Kreatur heißen, und also auch das noch als Schöpfung aufgestellt wird, was wir mit vollem Recht ursprünglich als Erhaltung darstellen, nämlich als Erhaltung der sich immer weiter bewährenden Kräftigkeit Christi zur Erlösung und Beseligung: so ist auch umgekehrt die Erscheinung Christi selbst anzusehen als Erhaltung nämlich der von Anbeginn der menschlichen Natur eingepflanzten und sich fortwährend entwikkelnden Empfänglichkeit der menschlichen Natur eine solche schlechthinige Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in sich aufzunehmen. Denn kam gleich bei der ersten Schöpfung des Menschengeschlechtes nur der unvollkommne Zustand der menschlichen Natur zur Erscheinung: so war doch das Erscheinen des Erlösers ihr auf unzeitliche Weise schon eingepflanzt. So daß die Einheit des göttlichen Rathschlusses auch in dem Sinne, wie er immer hat müssen in der Erfüllung begriffen sein, gleich deutlich erhellt, ob wir sagen, Gott habe den Menschen die Sünde geordnet mit Beziehung auf die Erlösung, oder ob wir sagen, er habe die menschliche Natur auch in dem Sinn unter das Gesez des irdischen Seins gestellt, daß so wie in jedem Einzelnen das sinnliche Selbstbewußtsein sich früher entwikkelt, das Gottesbewußtsein aber erst später hinzutritt, und sich jenes allmählig bis zu einem gewissen Grad aneignet und unterwirft: so auch in dem Geschlecht das Gottesbewußtsein früher unzureichend gewesen sei und unkräftig, und erst hernach sei es vollkommen hervorgebrochen in Christo, von welchem aus es sein Regiment immer weiter erstrekke, und seine Kraft den Menschen zum Frieden und zur Seligkeit zu bringen bewähre. — Auch schließt sich von hier aus, was doch immer eine wichtige Frage·

[1] Philipp. 4, 13.

für die christliche Betrachtung gewesen ist, die Beziehung Christi auf diejenigen, welche vor seinem Erscheinen gelebt haben, oder räumlich von dem durch ihn beseelten Gesammtleben getrennt sind, deutlicher auf. Wenn nämlich der erste Schöpfungsmoment von Gott nur mit Beziehung auf den zweiten geordnet ist: so muß offenbar das nämliche auch gelten von allem, was mit ihm einen und denselben Naturzusammenhang bildet. Dem zufolge muß in der göttlichen ordnenden Anschauung alles der ersten Weltzeit angehörige einen Antheil haben an der Beziehung auf den Erlöser. Zugleich erscheint dann um so natürlicher, daß diese sonst verborgene Beziehung auch an einzelnen Punkten besonders heraustrete, welche Voraussezung eben das Aufsuchen von Vorbildern und Weissagungen motivirt.

90. Die Lehrsäze, welche den hier dargelegten Gehalt des Bewußtseins der Gnade nach den drei §. 30. aufgestellten Gesichtspunkten entwikkeln, vollenden zugleich die christliche Glaubenslehre in den ihr hier gesteckten Grenzen.

1. Wenn wir den im Folgenden zu bearbeitenden Inhalt an jene drei Formen halten: so ist über die erste und ursprüngliche an und für sich nichts zu erinnern, und es leuchtet von selbst ein, daß bei einem irgend richtigen Verfahren uns nichts irgend bedeutendes von christlicher Lehre wird entgehen können. Schwierig aber scheint es, wie wir von dieser ersten, der unmittelbaren Beschreibung des Gnadenstandes der Erlösten, die zweite, die Beschreibung dessen, was durch die Erlösung in der Welt gesezt ist, zu scheiden haben. Denn nichts anderes ist darin gesezt als das durch Christum gestiftete Gesammtleben und dessen Verhältniß zu demjenigen Theil der menschlichen Welt, der sich davon ausgeschlossen findet. Nun ist aber der Gnadenstand der Erlösten nichts anderes als ihre Thätigkeit in eben diesem Gesammtleben und die Art, wie sie von dem dagegen noch bestehenden Gegensaz afficirt werden, so daß beides ganz zusammengefallen scheint. Damit hängt nun auch zusammen, daß hier weniger deutlich hervorgeht, daß die Beschreibung des Zustandes vorangehen müsse. Denn jedem einzelnen kommt auf der einen Seite die Mittheilung der göttlichen Gnade nur aus diesem neuen Gesammtleben; daher scheint auch dieses zuerst erkannt werden zu müssen. Auf der andern Seite besteht das Ge-

sammtleben nur aus den Erlösten als solchen, und scheint also gar nicht verstanden werden zu können, wenn nicht deren eigenthümliche Beschaffenheit vorher eingesehen ist. Indeß erledigen sich durch die nähere Betrachtung der Sache beide Schwierigkeiten zugleich. Das Gesammtleben besteht nämlich allerdings nur aus den erlösten Einzelnen, was es aber in der Welt bedeutet, das ist es durch seine Organisation. In dieser betrachtet fällt es mithin der zweiten Darstellungsweise anheim. Die Zustände des Einzelnen hingegen als solchen, wie sie den Gegensaz bilden zu seinen Zuständen im Gesammtleben der Sündhaftigkeit, sind von dem ersten Gesichtspunkt aus zu entwikkeln. Ist dabei auch in gewissem Sinn die Kenntniß des Gesammtlebens vorauszusezen: — was insofern nicht einmal behauptet werden kann, als doch dieselben Zustände hervorgerufen wurden durch die erste Verkündigung mit dem Gesammtleben zugleich, ja noch vor demselben: — so ist es doch nicht die dogmatische Erkenntniß desselben. Mithin lassen sich beide Darstellungsweisen ordnen und scheiden, wenn auch wechselseitige Beziehungen dabei unvermeidlich sind.

2. Was endlich die in dem lezten Abschnitt zu entwikkelnden göttlichen Eigenschaften betrifft, so würde es sehr stark gegen die Richtigkeit unserer ganzen Anlagen beweisen, wenn nach Vollendung desselben noch göttliche Eigenschaften zurükkblieben, die einen Moment unseres christlichen Selbstbewußtseins repräsentiren, und sich von den hier abgehandelten bestimmt unterscheiden ließen. Dies also wollen wir vorläufig in Abrede stellen, hingegen es als ein gutes Zeichen ansehen, wenn wir auf der einen Seite die große Menge unbestimmter Ausdrükke dieser Art auf eine geringere Zahl aber fester Formeln zurükkführen konnten, auf der andern Seite aber auch alles rein speculative bestimmt ausgeschlossen haben. Dies nun muß die Sache zeigen. Es ist aber hier nicht nur Fehlendes zu ergänzen, sondern, wie auch schon oben[1] bemerkt worden, da wir uns erst jezt auf dem Gebiet eines kräftigen Gottesbewußtseins befinden, so müssen auch alle im ersten Theil nur unbestimmt zu beschreiben gewesenen Regungen des absoluten Abhängigkeitsgefühls hier ihren vollen Gehalt bekommen, indem es im Christenthum kein anderes Bewußtsein der göttlichen Allmacht und Ewigkeit und der daran hangenden Eigenschaften giebt als nur in

[1] §. 29, 1. und S. 363.

Bezug auf das Reich Gottes. Eine andere Frage aber ist die, ob wirklich die ganze dem christlichen Glauben entsprechende Lehre von Gott sich abhandeln läßt durch die Aufzählung der göttlichen Eigenschaften, und ob nicht vielmehr außerdem noch ein Inbegriff göttlicher Rathschlüsse aufgestellt werden müßte. Diese Frage entsteht indeß nur durch das Hinübersehen auf andere Behandlungen der Glaubenslehre. Denn ein Saz, der einen göttlichen Rathschluß ausspricht, ist nicht ein Ausdrukk des unmittelbaren Selbstbewußtseins. Wenn aber richtig und vollständig zum Bewußtsein gebracht wird, was in der Welt durch die Erlösung gesezt ist: so ist eben damit auch der Inbegriff der göttlichen Rathschlüsse gegeben.

Erster Abschnitt.

Von dem Zustande des Christen, so fern er sich der göttlichen Gnade bewußt ist.

§. 91. Wir haben die Gemeinschaft mit Gott[1] nur in einer solchen Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser, worin seine schlechthin unsündliche Vollkommenheit und Seligkeit die freie aus sich herausgehende Thätigkeit darstellt, die Erlösungsbedürftigkeit des Begnadigten aber die freie in sich aufnehmende Empfänglichkeit.

1. Dies ist das Grundbewußtsein eines jeden Christen von seinem Gnadenstande, auch bei der allerverschiedensten Auffassung des Christenthums. Denn bezieht einer die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, die er in sich findet, gar nicht auf Jesum, so ist auch sein Bewußtsein kein christliches; oder thut er zwar dieses, aber ohne in irgend einem Grade diesen Gegensaz anzuerkennen, so muß er, nicht nur keine Sünde sondern auch keine Unvollkommenheit in sich findend und mit seiner Thätigkeit ganz aus sich herausgehend, auch den Stand der Gnade hinter sich gelassen haben, und selbst ein Christus geworden sein. Bezieht einer hingegen seinen Zustand die Gemeinschaft mit Gott anlangend zwar auf Jesum, aber ohne eine lebendige Empfänglichkeit für ihn in sich zu finden: so glaubt er zwar an Christum, sofern er bei ihm eine beseligende Wirksamkeit voraussezt, aber er findet sich selbst noch nicht als einen Begnadigten, indem er noch keine Veränderung durch Christum kann erfahren haben. Denn keine Veränderung in einem Lebendigen ist ohne eigne Thätigkeit, ohne welche daher, auf vollkommen leidentliche Weise, auch keine Einwirkung eines andern wirklich kann aufgenommen werden. Oder wäre gar die eigene Thätigkeit entgegengesezt nämlich Widerstand gewesen: so müßte die Mittheilung wider Willen d. h. gewaltsam erfolgt sein, und wäre dann keine

[1] Vgl. §. 63.

Seligkeit. Aller wirkliche Lebenszusammenhang mit Christo, bei welchem er irgend als Erlöser gesezt sein kann, hängt also daran, daß lebendige Empfänglichkeit für seine Einwirkung *schon*, und daß sie *noch* vorhanden sei. Und dies gilt gleichmäßig für alle Momente, weil an der Grenze angelangt der Zusammenhang sich von selbst lösen müßte. — Eben so wenig aber ist zu läugnen, daß unser Saz noch einen großen Spielraum für die verschiedensten Auffassungen dieses Verhältnisses zuläßt, die sich doch alle innerhalb der aufgestellten Grenzen halten. Denn der Eine kann das Verhältniß auch in allen Momenten für vollkommen dasselbe halten, so daß alle schon erfahrenen Einwirkungen den Exponenten desselben nicht ändern, wogegen ein Anderer glauben kann, es entstehe in dem Begnadigten allmählig eine mitwirkende Selbstthätigkeit, so daß das neue Ich in seiner Sichselbstgleichheit betrachtet ein selbstthätiges sei und sich als solches immer mehr entwikkle, und nur die Person überhaupt, als das veränderliche Subject betrachtet, der Siz der bloßen Empfänglichkeit sei, daher er sich der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins als seiner ihm stetig eigenen, nur allerdings von Christo abgeleiteten bewußt sei. Ja wenn einer wollte auf den Unterschied zwischen dem persönlichen Selbstbewußtsein und dem Gemeinbewußtsein zurükkgehn, und unsern Saz gelten lassen als den Ausdrukk des christlichen Gemeinbewußtseins, dabei aber sagen, jeder erwachsene Christ könne und solle sich seiner selbst persönlich als eines freien und selbstthätigen im Reiche Gottes bewußt sein, zugleich aber, daß er ein solcher nur geworden sei in dem Gesammtleben, für dessen Bewußtsein unser Saz den richtigen Ausdrukk darbiete: so liegt auch diese Auffassung noch innerhalb der Grenzen desselben. Nur sind freilich nicht alle diese Auffassungen gleich geltend in der Kirche.

2. Wenn nun diese Aussage für alle noch so weit aus einander liegenden Momente in dem von Christo gestifteten Gesammtleben gleich gültig ist: so ist keine andere Theilung darin angedeutet, als nur, daß zuerst entwikkelt werde, wie vermöge dieses Bewußtseins der Erlöser gesezt ist, dann aber wie der Erlöste. Denn die Ordnung ergiebt sich von selbst, da was in dem Zustande des Christen dem früheren in der Gemeinschaft der Sündhaftigkeit entgegengesezt ist, nur aus der Wirksamkeit des Erlösers verstanden werden kann. Der Inhalt dieses Abschnittes erfüllt sich also in zwei Hauptstükken. In das erste gehören alle Säze über Christum, welche unmittelbare Ausdrükke unseres christlichen Selbstbewußtseins

sind; und was in anderweitigen Behandlungen der evangelischen Glaubenslehre von Christo vorkommt, hier aber nicht, das ist nicht etwa durch die Auslassung willkührlich dafür erklärt — denn wenn es unserer Anlage nach vorkommen könnte, so müßte es bei unserm Verfahren auch von selbst seinen Ort finden — sondern es erklär sich selbst dafür, daß der rein dogmatische Gehalt ihm fehlt, und daß es daher nur einen untergeordneten erklärenden oder combinatorischen Werth haben kann. Das zweite Hauptstükk muß alle Säze enthalten, welche unmittelbar das Verhältniß der Gnade zur Sündhaftigkeit in der menschlichen Seele beschreiben, und zwar als durch den Zutritt des Erlösers vermittelt. Wie dieses Hauptstükk gegen den zweiten Abschnitt schon oben[1] abgegrenzt worden, so muß hier zwar alles vorkommen, wodurch der Einzelne an dem Bestehen der christlichen Gemeinschaft Antheil bekommt und nimmt, aber nur als seine persönliche Beschaffenheit oder Handlungsweise.

Erstes Hauptstükk.

Von Christo.

§. 92. Die eigenthümliche Thätigkeit und die ausschließliche Würde des Erlösers weisen auf einander zurükk, und sind im Selbstbewußtsein der Gläubigen unzertrennlich eines.

1. Mögen wir nun Christum lieber den Erlöser nennen, oder ihn lieber als denjenigen betrachten, in welchem die Schöpfung der bis dahin nur in einem vorläufigen Zustand vorhanden gewesenen menschlichen Natur vollendet worden ist: beides hat nur soviel Bedeutung, als ihm eine eigenthümliche Wirksamkeit zugeschrieben wird, und zwar im Zusammenhang mit einem eigenthümlichen geistigen Gehalt seiner Person. Denn wirkt er nur auf eine Weise wie auch Andere, wenn auch noch soviel vollkommner und umfassender: so wäre doch auch der Erfolg, nämlich die Beseligung der Menschen, ein gemeinschaftliches Werk seiner und der andern, wenn auch sein Antheil der größere wäre, und es gäbe nicht einen Erlöser gegenüber den Erlösten, sondern viele, unter denen nur Einer der erste wäre unter Gleichen. Und eben so wenig

[1] §. 90, 1.

wäre dann die menschliche Schöpfung durch ihn vollendet, sondern durch jene insgesammt, die sich, sofern ihr Werk eine eigenthümliche Beschaffenheit voraussezt, gleichmäßig von den übrigen unterschieden. Nicht anders verhält es sich aber auch, wenn seine Wirksamkeit zwar ihm ausschließlich zukäme, aber dies hätte seinen Grund weniger in einer ihm eignen innern Beschaffenheit, als nur in einer eigenthümlichen Lage, in welche er gesezt worden. Der zweite Ausdrukk, daß die menschliche Schöpfung in ihm vollendet worden, hätte dann gar keinen Gehalt, indem eher vorauszusezen wäre, daß es Viele seines gleichen gebe, die nur nicht in dieselbe Lage gekommen seien. Aber auch Erlöser wäre er dann nicht eigentlich, wenn man auch sagen könnte, daß die Menschen durch seine That oder durch sein Leiden, wie es sich eben verhielt, wären erlöst worden. Denn der Erfolg, die Beseligung, könnte nicht etwas von ihm mitgetheiltes sein, weil er nichts eigenthümliches gehabt, sondern nur durch ihn aufgeregt oder entbunden. — Eben so wenig aber würde die Annäherung an den Zustand der Seligkeit auf ihn zurükkgeführt werden können, wenn er zwar in einer ausschließlichen Würde da gewesen wäre, aber er hätte sich damit leidend verhalten, und keine ihr entsprechende Wirksamkeit ausgeübt. Denn abgesehen davon, daß sich nicht einsehn läßt, wie seine Zeitgenossen, und wir ihnen nach, dann dazu gekommen sein sollten, ihm eine solche beizulegen, zumal bei seiner Art des Auftretens: so müßte, falls etwa durch das bloße Anschauen dieser Würde die Seligkeit sollte mitgetheilt werden können, wenn mit dieser keine aus sich herausgehende Thätigkeit verbunden gewesen wäre, doch in den Anschauenden mehr als Empfänglichkeit gewesen sein; vielmehr wäre seine Erscheinung nur als die Veranlassung anzusehen zu der Vorstellung, welche sie selbstthätig hervorgebracht hätten.

2. Kann sonach die aus dem Zustand der Unseligkeit gewordene Annäherung an die Seligkeit als durch Jesum vermittelte Thatsache nicht erklärt werden aus dem einen dieser Elemente ohne das andere: so folgt auch, daß beide ganz in einander aufgehen müssen und sich gegenseitig messen. So daß es vergeblich ist, dem Erlöser eine höhere Würde beizulegen, als die Wirksamkeit die ihm zugleich zugeschrieben wird erfordert, indem aus dem Ueberschuß der Würde doch nichts erklärt wird, und eben so ihm eine größere Wirksamkeit zuzuschreiben, als aus der Würde die man ihm zugestehen will folgen kann, denn was aus dem Ueberschuß von Wirksam-

keit folgt, kann doch nicht in demselben Sinn wie das andere auf ihn zurükgeführt werden. Daher ist jede Lehre von Christo unzusammenhängend, welcher diese Gleichheit nicht wesentlich ist, mag sie nun das Entziehen der Würde verkleiden wollen durch große aber denn doch fremde Wirkungen, die sie ihm nachrühmt, oder umgekehrt, daß sie ihm weniger Einfluß zugesteht, dadurch gut machen wollen, daß sie ihn hoch, aber denn doch auf unfruchtbare Weise, erhebt.

3. Halten wir nun diese Regel fest: so könnten wir die ganze Lehre von Christo behandeln entweder nur als die von seiner Wirksamkeit, denn die Würde müßte daraus von selbst folgen, oder auch nur als die von seiner Würde, denn die Wirksamkeit müßte sich dann von selbst ergeben. Wie dieses auch schon die obigen beiden allgemeinen Formeln zeigen. Denn daß die Schöpfung der menschlichen Natur in seiner Person vollendet worden, ist an und für sich nur eine Beschreibung seiner Würde, größer oder geringer, je nachdem man den Unterschied zwischen vorher und nachher stellt; aber die Wirksamkeit folgt, wenn anders die Schöpfung fortbestehen soll, von selbst. Eben so, daß er der Erlöser ist, beschreibt auf dieselbe Weise seine Wirksamkeit, aber die Würde folgt in demselben Maaß von selbst. Dennoch ist es nicht rathsam, zwischen einer von beiden Behandlungsweisen zu wählen, wenn wir nicht zugleich die kirchliche Sprache verlassen, und die Vergleichung unserer Aussagen mit andern Behandlungen der Glaubenslehre erschweren wollen. Denn da von den kirchlichen Formeln einige auf die Wirksamkeit Christi gehen, andere seine Würde betreffen: so besteht die sicherste Gewährleistung dafür, daß auch beide zusammenstimmen, darin, daß der Gegenstand von beiden Gesichtspunkten aus abgesondert betrachtet werde; und je mehr in beiden das eigenthümliche auf einander bezogen wird, um so wahrscheinlicher, daß die aufgestellten Säze ein ursprüngliches Selbstbewußtsein rein wiedergeben. Das gemeinsame Maaß für beides, wie groß nämlich in einer Darstellung Wirksamkeit und Würde angenommen sind, findet sich dann in der Darstellung des Erfolgs zunächst in den Einzelnen, dann aber in der Darstellung der Kirche, welche eben so die vollständige Offenbarung der Würde des Erlösers sein muß, wie die Welt die vollständige Offenbarung der Eigenschaften Gottes. — Das Hauptstükk zerfällt uns demnach in zwei Lehrstükke, das von der Person Christi und das von seinem Geschäft. Beide sind den einzelnen Säzen nach ganz verschieden, ihr Gesammtinhalt aber ist derselbe, so daß aus

jedem von beiden sowol des zweiten Hauptstükks als des zweiten Abschnittes Inhalt als das durch Christum gewordene verstanden werden kann.

Erstes Lehrstük.

Von der Person Christi.

§. 93. Soll die Selbstthätigkeit des neuen Gesammtlebens ursprünglich in dem Erlöser sein und von ihm allein ausgehen: so mußte er als geschichtliches Einzelwesen zugleich urbildlich sein d. h. das urbildliche mußte in ihm vollkommen geschichtlich werden, und jeder geschichtliche Moment desselben zugleich das urbildliche in sich tragen.

1. Wenn die eigenthümliche Würde des Erlösers nur gemessen werden kann durch seine gesammte auf ihr beruhende Wirksamkeit, diese aber vollständig nur anzuschauen ist in dem von ihm gestifteten Gesammtleben; wenn ferner auf der einen Seite in dieses alle andern frommen Gemeinschaften bestimmt sind überzugehen, so daß alles außer derselben vorhandene religiöse Leben ein unvollkommenes ist, in diesem aber die Vollkommenheit, dieses selbst aber auf der andern Seite sich zu allen Zeiten also auch in seiner höchsten Entwikklung zu dem Erlöser nur in dem oben[1] angegebenen Verhältniß befindet, alles was es ist nur zu sein vermöge der Empfänglichkeit für seine Einwirkung: so muß die Würde des Erlösers so gedacht werden, daß er dieses zu bewirken vermag. Indem nun aber seine Wirksamkeit, so wie wir sie unmittelbar und ausschließend auf seine Person beziehen können, in seinem öffentlichen Leben zunächst zu betrachten ist; hier aber keineswegs einzelne Thaten hervorragen, die sich von dem übrigen bestimmt aussonderten: so ist auch die wahre mit der Gemeinschaftstiftenden Wirksamkeit identische Manifestation seiner Würde nicht in einzelnen Momenten, sondern in dem Gesammtverlauf seines Lebens. Dieses beides nun ist das, was in unserm Saz nicht nur aufgestellt sondern auch vollständig und durchgängig auf einander bezogen wird.

2. Leben wir nun in der christlichen Gemeinschaft mit der allen Christen gemeinsamen Ueberzeugung, daß dem menschlichen Geschlecht keine vollkommnere Gestaltung des Gottes-

[1] §. 91.

bewußtseins bevorsteht, sondern jede neue nur ein Rückschritt wäre; und daß in derselben jedes Wachsthum an Wirksamkeit des Gottesbewußtseins nicht aus irgend einer neu hinzutretenden Kraft hervorgeht, sondern immer nur aus der regebleibenden Empfänglichkeit für seine Einwirkung: so muß offenbar jeder gegebene Zustand dieses Gesammtlebens nur Annäherung bleiben zu dem, was in dem Erlöser selbst gesezt ist, und eben dieses verstehen wir unter seiner urbildlichen Würde. Nun aber handelt es sich in diesem Gesammtleben nicht um die tausenderlei Beziehungen des menschlichen Lebens, so daß er auch für alles Wissen oder alle Kunst und Geschicklichkeit die sich in der menschlichen Gesellschaft entwikkelt urbildlich sein müßte, sondern nur um die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins zu allen Lebensmomenten den Impuls zu geben und sie zu bestimmen, und weiter dehnen wir auch die Urbildlichkeit des Erlösers nicht aus. Man könnte hiegegen freilich noch einwenden, da die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in dem Gesammtleben selbst immer nur unvollkommen bleibt: so müsse dem Erlöser allerdings eine vorbildliche Würde zukommen; die Urbildlichkeit aber, die eigentlich das Sein des Begriffes selbst aussagt, also die schlechthinige Vollkommenheit würde ihm auch nach der obigen Regel nicht zukommen, da sie nicht nothwendig sei um das immer nur unvollkommne Resultat zu begreifen. Vielmehr sei dieses die ursprüngliche Hyperbel der Gläubigen, wenn sie Christum in dem Spiegel ihrer eignen Unvollkommenheit betrachten; und diese seze sich auch immer auf dieselbige Weise fort, indem die Gläubigen zu allen Zeiten, was sie als urbildlich in diesem Gebiet aufzufassen vermochten, in Jesum hineinlegten. Allein zweierlei ist in dieser Beziehung zu bemerken. Zuerst daß mit dieser Ansicht, wenn sie sich selbst klar wird, unausbleiblich ein Wunsch wenigstens — weil doch das schlechthin vollkommne so mindestens immer angestrebt wird — ja, je mehr der Einzelne sein persönliches Bewußtsein dem Gattungsbewußtsein unterordnet, auch eine Hoffnung sich entwikkeln muß, das Menschengeschlecht werde noch einmal, wenn auch nur in seinen Edelsten und Trefflichsten, über Christum hinausgehen und ihn hinter sich lassen; dieses aber ist offenbar die Grenze des christlichen Glaubens, welcher im Gegentheil für die reine Auffassung des urbildlichen keinen andern Weg kennt als das sich immer mehr vervollkommnende Verständniß Christi. Kommt hingegen diese Folge nicht zum Bewußtsein, oder wird sie bestimmt abgeläugnet: so kann auch

diese Beschränkung des urbildlichen auf das vorbildliche nur eine mißverstandene Vorsichtsmaaßregel sein, für welche sich der scheinbare Grund hernach ergeben wird. Zweitens, wenn man auf der einen Seite bedenkt, daß sobald man die Möglichkeit einer beständigen Fortschreitung in der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins zugiebt, aber daß die Vollkommenheit derselben irgendwo sie läugnet, man auch nicht mehr behaupten könne die Schöpfung des Menschen sei oder werde vollendet, weil ja in der beständigen Fortschreitung die Vollkommenheit immer nur als möglich gesezt bleibt, und dann von dem Menschen weniger ausgesagt wird, als von andern Geschöpfen — denn von allen mehr gebundenen Arten des Seins kann man sagen, daß ihr Begriff vollkommen wirklich wird in der sich einander ergänzenden Gesammtheit der Einzelwesen; von einer freien sich entwikkelnden Gattung aber kann dies nicht gelten, wenn die Vollkommenheit einer wesentlichen Lebensfunction im Begriff gesezt ist, aber in keinem einzelnen gegeben, denn das unvollkommne kann sich nicht unter einander ergänzen zur Vollkommenheit — und man nun auf der andern Seite hinzunimmt, wie schwierig es sein müßte einen Unterschied anzugeben zwischen einem wahren Urbild und einem solchen Vorbild, in welchem zugleich die Kraft liegt jede mögliche Steigerung in der Gesammtheit zu bewirken, da ja schon die Productivität nur in dem Begriff des Urbildes liegt und nicht in dem des Vorbildes: so ergiebt sich wol, daß nur die Urbildlichkeit der angemessene Ausdrukk ist für die ausschließliche persönliche Würde Christi. — Was indeß den obigen Ausdrukk betrifft, daß der Gedanke über Christum hinaus gehen zu wollen oder zu können die Grenze des christlichen Glaubens bezeichne: so ist es auch hiebei nicht leicht unter den eine Perfectibilität des Christenthums zulassenden Auffassungen desselben solche, die, wiewol sie nicht so scheinen, doch noch christlich sind, von solchen zu unterscheiden, die es nicht sind, aber doch dafür gelten möchten es zu sein. Soviel wol sieht Jeder, daß ein großer Unterschied ist zwischen denen, welche sagen es sei nicht nur möglich, sondern liege uns auch ob, über vieles von demjenigen hinauszugehen, was Christus seine Jünger gelehrt, weil er selbst, indem es menschliches Denken ohne Worte nicht giebt, durch die Unvollkommenheit der Sprache wesentlich verhindert worden sei, den innersten Gehalt seines geistigen Wesens ganz in bestimmten Gedanken zu verwirklichen, und dasselbe gelte in einem andern Sinne auch von seinen Handlungen, in welchen

sich immer die Verhältnisse, durch welche sie bestimmt werden, mithin auch die Unvollkommenheit abspiegele, wobei noch immer bestehen kann, daß ihm seinem innern Wesen nach die schlechthinige Urbildlichkeit zukomme, so daß jenes über seine Erscheinung hinausgehen, zugleich immer nur eine vollkommnere Darlegung seines innersten Wesens werden könne, und zwischen denen, welche der Meinung sind, Christus sei auch seinem innern Wesen nach nicht mehr als von ihm habe erscheinen können, aber die von ihm ausgehende Gemeinschaft der Lehre und des Lebens mit den in ihr aufbewahrten Zeugnissen von Christo habe vermöge einer besondern göttlichen Leitung eine so glükkliche Organisation, daß sich beide, Lehre und Leben, nach jedem vollkommneren Urbilde, welches spätere Menschengeschlechter aufstellen könnten, mit Leichtigkeit umbilden lassen, ohne daß die Gemeinschaft ihre geschichtliche Selbigkeit aufzugeben brauche, so daß nun für alle Zeiten die Nothwendigkeit aufgehoben sei, neue religiöse Gemeinschaften zu stiften. Denn hier fehlt, um auch die ersten Voraussezungen des christlichen Glaubens aufzuheben, nur noch ein einziges Glied, auf welches sich ganz folgerecht zurükkgehen läßt. War nämlich Christus so in die Schranken des bei seiner Erscheinung gegebenen eingezwängt: so muß er auch und nicht minder sein ganzes Erzeugniß aus dem was ihm geschichtlich gegeben war begriffen werden können, das ganze Christenthum also aus dem Judenthum auf der Entwikklungsstufe, auf welcher es damals stand, und auf welcher ein Mensch wie Jesus aus seinem Schooß hervorgehn konnte; so daß das Christenthum nur eine neue Evolution, wenn auch eine mit fremder damals gangbarer Weisheit gesättigte, des Judenthums war, und Jesus nur ein mehr oder weniger origineller und revolutionärer jüdischer Gesezverbesserer.

3. Wenn aber auch noch so sehr feststeht, daß die Quelle eines solchen in der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins sich immer steigernden Gesammtlebens nur in dem urbildlichen sein kann: so wird dadurch nicht besser begreiflich, wie eben das urbildliche in einem wirklich geschichtlich gegebenen Einzelwesen soll zur Wahrnehmung und Erfahrung gekommen sein. Denn schon im allgemeinen können wir nicht anders als beides auseinanderhalten, und wir betrachten, sowol wenn von Werken der Kunst die Rede ist als wenn von Gebilden der Natur jedes einzelne nur als die andern ergänzend und selbst der Ergänzung durch sie bedürftig. Ist aber nun gar die Sünde als Gesammtthat des menschlichen Geschlechts ge-

sezt: wie bleibt dann eine Möglichkeit, daß sich aus dessen Gesammtleben ein urbildliches Einzelwesen hätte entwikkeln können. Ja auch der Ausweg ist schon abgeschnitten, daß das Urbild könne gedacht und auf Jesum nur mit mehr oder weniger Willkühr übertragen sein. Denn wäre das Christenthum auf ein unvollkommnes Urbild gegründet: so müßte es die Ansprüche fahren lassen, alle Glaubensweisen in sich aufzunehmen und aus sich selbst immer mehr Vollkommenheit und Seligkeit zu entwikkeln. Wollte man aber der menschlichen Natur vor Christo und ohne ihn das Vermögen einräumen, ein reines und vollkommnes Urbild in sich zu erzeugen: so könnte sie wegen des natürlichen Zusammenhanges zwischen Verstand und Willen nicht in dem Zustand allgemeiner Sündhaftigkeit gewesen sein. Soll daher der Mensch Jesus urbildlich gewesen, oder soll das Urbild in ihm geschichtlich und wirklich geworden sein — der eine Ausdrukk gilt was der andere — um ein neues Gesammtleben zu stiften innerhalb des alten und aus ihm: so muß er zwar in das Gesammtleben der Sündhaftigkeit hereingetreten sein, aber er darf nicht aus demselben her sein, sondern muß in demselben als eine wunderbare Erscheinung anerkannt werden, aber doch nach Anleitung der schon oben[1] geltend gemachten Analogien nur in der hier schon ein für allemal fixirten Bedeutung des Wortes. Sein eigenthümlicher geistiger Gehalt nämlich kann nicht aus dem Gehalt des menschlichen Lebenskreises, dem er angehörte, erklärt werden, sondern nur aus der allgemeinen Quelle des geistigen Lebens durch einen schöpferischen göttlichen Act, in welchem sich als einem absolut größten der Begriff des Menschen als Subject des Gottesbewußtseins vollendet. Da wir nun aber doch den Anfang des Lebens nie eigentlich begreifen: so geschieht auch der Forderung einer vollkommnen Geschichtlichkeit dieses vollkommen urbildlichen vollkommen Genüge, wenn er nur von da ab auf dieselbe Weise wie alle anderen sich entwikkelt hat, so daß sich von der Geburt an seine Kräfte allmählig entfalteten, und sich vom Nullpunkt der Erscheinung an in der dem menschlichen Geschlecht natürlichen Ordnung zu Fertigkeiten ausbildeten. Dieses gilt nun auch von seinem Gottesbewußtsein, worauf es hier vornehmlich ankommt, welches zwar auch Andern eben so wenig als ihm etwan erst durch die Erziehung eingeflößt wird, sondern dessen Keim in Allen schon ur-

[1] Vgl. §. 13, 1.

sprünglich liegt, welches sich aber auch in ihm wie in Allen erst allmählig nach menschlicher Weise zum wirklich erscheinenden Bewußtsein entwikkeln mußte, und vorher nur als Keim, wenngleich in gewissem Sinne immer als wirksame Kraft, vorhanden war. Daher konnte es auch während dieser Entwikklungszeit, selbst seitdem es Bewußtsein geworden war, sein Ansehn über das sinnliche Selbstbewußtsein nur in dem Maaß ausüben, als des lezteren verschiedene Functionen schon hervorgetreten waren, und erschien also auch von dieser Seite angesehen selbst als ein nur allmählig zu seinem vollen Umfang sich entfaltendes. Glaubt man irrigerweise des urbildlichen wegen dieses läugnen und etwa annehmen zu müssen, er habe schon von seinem ersten Lebensanfang an das Gottesbewußtsein als solches in sich getragen: so müßte er auch schon ursprünglich sich selbst als Ich gesezt, ja, wie sehr leicht zu folgern ist, auch die Sprache wenigstens ihrem abstractern Theile nach ursprünglich und ehe er äußerlich sprach inne gehabt haben, mithin müßte seine ganze erste Kindheit ein Schein gewesen sein, wobei kein wahres menschliches Leben gedacht werden kann, sondern die doketische Abweichung völlig entschieden ist; man müßte denn dasjenige, worin Christus allen Menschen gleich war, von dem urbildlichen in ihm der Zeit nach trennen, jenem die ganze Entwikklungszeit bis zur anfangenden Reife des männlichen Alters allein einräumen, und dann erst das urbildliche hinzukommen lassen, welches leztere aber dann ohne ein absolutes Wunder nicht vorstellig zu machen ist. Ja auch Sünde wäre dann vorher in ihm wenigstens möglich, und also auch gewiß wenn auch als kleinstes wirklich vorhanden gewesen, und Jesus als Erlöser und Erlöster in einer Person, und was hieraus weiter folgt. — Zu der reinen Geschichtlichkeit der Person des Erlösers gehört aber auch dieses, daß er sich nur in einer gewissen Aehnlichkeit mit seinen Umgebungen, also im allgemeinen volksthümlich, entwikkeln konnte. Denn da Sinn und Verstand nur aus dieser ihn umgebenden Welt genährt wurden, und auch seine freie Selbstthätigkeit in dieser ihren bestimmten Ort hatte: so konnte sich auch sein Gottesbewußtsein, wie ursprünglich auch die höhere Kraft desselben sei, doch nur ausdrükken und mittheilen in Vorstellungen, die er sich aus diesem Gebiet angeeignet hatte, und in Handlungen, welche in demselben ihrer Möglichkeit nach vorherbestimmt waren.[1]

[1] Dies erkennt wol Jeder dafür mit enthalten zu sein in dem Ausdrukk Gal. 4, 4. daß Christus sei unter das Gesez gethan gewesen.

Wollte man diese Abhängigkeit der Entwikklung von den Umgebungen läugnen: so müßte man folgerechterweise eine empirische Allwissenheit in Christo annehmen, vermöge deren ihm alle menschlichen Vorstellungsweisen mithin auch Sprachen gleich bekannt und geläufig gewesen wären, so daß er auch in dem wahren und richtigen, das einer jeden eignet, eben so gelebt hätte wie in dem vaterländischen; und dieselbe Allwissenheit müßte man auch in Bezug auf die verschiedenen menschlichen Verhältnisse und deren Behandlung hinzufügen. Die wahre Menschheit ginge aber auch hiebei verloren.

4. Mit dieser rein menschlichen Auffassung seines geschichtlichen Daseins muß aber auch vereinbar sein, was die Urbildlichkeit seines persönlichen Geistesgehaltes mit sich bringt. Zuerst also seine Entwikklung muß ganz frei gedacht werden von allem, was sich nur als Kampf darstellen läßt. Denn es ist nicht möglich, daß wo ein innerer Kampf irgend einmal stattgefunden hat, die Spuren desselben ganz sollten verschwinden können; und eben so wenig hätte das urbildliche können angeschaut werden, wo auch nur die leisesten Spuren dieses Kampfes sich zeigten. Die Macht, mit welcher das Gottesbewußtsein, wie weit es eben jedesmal entwikkelt war, jeden Moment bestimmte, durfte daher niemals zweifelhaft sein noch von der Erinnerung an einen früheren Kampf getrübt. Auch durfte er sich nie in einem Zustand befinden, durch den ein Kampf in der Zukunft wäre begründet worden; d. h. es konnte in ihm auch ursprünglich keine Ungleichheit sein in dem Verhältniß der verschiedenen Functionen der sinnlichen Natur des Menschen zum Gottesbewußtsein. Er mußte also in allen Momenten auch seiner Entwikklungsperiode frei sein von allem, wodurch das Entstehen der Sünde in dem einzelnen Menschen bedingt ist.[1] Auch ist dies beides sehr gut zugleich möglich, daß alle Kräfte sowol die unteren zu beherrschenden als die leitenden höheren nur allmählig fortschreitend hervorgetreten sind, so daß diese sich jener nur nach dem Maaß wie sie sich entwikkelten bemächtigen konnten, und daß doch die Bemächtigung selbst in jedem Augenblikk in dem Sinn vollständig war, daß nie etwas in der Sinnlichkeit gesezt sein konnte, was nicht schon gleich als Werkzeug des Geistes gesezt gewesen wäre, so daß weder ein Eindrukk bloß sinnlich bis in das innerste Bewußtsein aufgenommen und ohne Gottesbewußtsein zu einem Lebensmoment verarbeitet

[1] Vgl. §. 67—69.

worden, noch auch eine Handlung, die wirklich als eine solche und zwar als eine ganze angesehen werden kann, je allein von der Sinnlichkeit ausgegangen wäre und nicht vom Gottesbewußtsein. Was wir oben[1] nur als möglich aufstellen konnten, nämlich eine unsündliche Entwikklung eines menschlichen Einzellebens, das muß in der Person des Erlösers vermöge dieser ungestörten Identität des Verhältnisses wirklich geworden sein, so daß wir das Werden seiner Persönlichkeit von der ersten Kindheit an bis zur Vollständigkeit seines männlichen Alters uns vorstellen können als einen stetigen Uebergang aus dem Zustand der reinsten Unschuld in den einer rein geistigen Vollkräftigkeit, welche von allem was wir Tugend nennen weit entfernt ist. In dem Zustand der Unschuld nämlich giebt es auch eine aber nur indirecte Wirksamkeit des Gottesbewußtseins, daß es nämlich wiewol noch latitirend jede Bewegung in der Sinnlichkeit hemmt, welche in eine Opposition ausschlagen müßte. Die Annäherung hiezu, die doch nicht selten in unserer Erfahrung vorkommt, pflegen wir durch den Ausdrukk „eine glükkliche kindliche Natur" zu bezeichnen. Die männliche Vollkräftigkeit aber, wenn gleich auch allmählig erwachsen und also auch durch Uebung entstanden, unterscheidet sich von der Tugend dadurch, daß sie nicht Resultat eines Kampfes ist, indem sie sich weder durch den Irrthum noch durch die Sünde ja auch nicht durch die Neigung zu einem von beiden hindurchzuarbeiten brauchte. Und diese Reinheit darf keineswegs als eine Folge äußerer Bewahrung angesehen werden, sondern in ihm selbst, nämlich in dem höheren ihm ursprünglich mitgegebenen Gottesbewußtsein, muß sie sich gründen. Sonst wäre, da eine solche Bewahrung doch auf Handlungen Anderer zurükkgeht, das urbildliche in ihm mehr erzeugt als erzeugend, und er selbst eben sowol der erste von der Gesammtheit Erlöste als hernach selbst der Erlöser. — Was nun zweitens das volksthümliche in seiner Person betrifft: so könnte freilich Christus schwerlich ein vollständiger Mensch sein, wenn seine Persönlichkeit nicht volksthümlich bestimmt wäre, aber diese Bestimmtheit betrifft keineswegs das eigentliche Princip seines Lebens, sondern nur den Organismus. Die Volksthümlichkeit ist keineswegs der Typus seiner Selbstthätigkeit, sondern nur der seiner Empfänglichkeit für die Selbstthätigkeit des Geistes; auch kann sie nicht als ein abstoßendes oder ausschließendes Princip

[1] §. 68, 1.

in ihm gewesen sein, sondern nur vereinigt mit dem offensten ungetrübtesten Sinne für alles andere menschliche, und mit der Anerkennung der Identität der Natur und auch des Geistes in allen menschlichen Formen; also auch ohne Bestreben das volksthümliche über die ihm angewiesenen Grenzen hinaus zu verbreiten. Und nur so sich bewahrend kann man sagen, daß auch die Volksthümlichkeit auf urbildliche Weise sowol an sich als auch in ihrem Verhältniß zu dem Ganzen der menschlichen Natur bestimmt sei.

4. Hier kann nur beiläufig im voraus aufmerksam darauf gemacht werden, welchen Einfluß die Vorstellung von dieser Urbildlichkeit des Erlösers in der vollkommen natürlichen Geschichtlichkeit seines Lebensverlaufes auf alle in der Kirche geltenden christlichen Lehren ausübt, die alle, wenn man von jener mehr oder weniger abläßt, sich auch anders gestalten müssen. Denn zuerst daß alle Lehren und Vorschriften, welche sich in der christlichen Kirche entwikkeln, nur dadurch ein allgemeingültiges Ansehn erhalten, daß sie auf Christum zurükgeführt werden, gründet sich nur auf seine vollkommne Urbildlichkeit in allem, was mit der Kraft des Gottesbewußtseins in Verbindung steht. In dem Maaß als diese aufgehoben wird, muß auch die Möglichkeit zugegeben werden von Lehren und Vorschriften auf dem Gebiet der Frömmigkeit, welche über die Aussprüche Christi hinausgehen. Eben so können die Predigt des geschriebenen Wortes, sofern es nur Verklärung Christi enthält und das Sacrament des Altars nur als ewige Institutionen in der christlichen Kirche angesehen werden, wenn vorausgesezt wird, daß alle Entwikklung und Unterhaltung christlicher Frömmigkeit immer von der Lebensgemeinschaft mit Christo ausgehen muß. Auch konnte Christus nicht als allgemeines Vorbild aufgestellt werden, wenn er sich nicht zu allen ursprünglichen Verschiedenheiten der Einzelnen auf gleichmäßige Art verhielte — indem er ja sonst für Einige mehr Vorbild sein müßte als für Andere — welches nur durch seine Urbildlichkeit möglich ist. Aber eben so wenig konnte er allgemeines Vorbild sein, wenn nicht jeder Moment seines Lebens urbildlich wäre; denn sonst müßte das urbildliche von dem nicht urbildlichen erst geschieden werden, welches dann nur nach einem fremden Gesez geschehen könnte, das folglich über ihm stände. Dasselbe würde eintreten, wenn das volksthümliche in ihm nicht, wie die Urbildlichkeit es mit sich bringt, beschränkt gewesen wäre, man müßte denn auch alles lediglich Jüdische aus seinem Leben doch in die

christliche Lebensnorm aufnehmen wollen. Diese Hauptpunkte für die christliche Gemeinschaft sind nun nicht etwa erst durch spätere Entwikklungen geltend gewordene Lehren, sondern die ursprünglichen seiner Jünger, mit der Art wie sie die Idee des Messias auf Jesum anwendeten genau zusammenhängend, und mit seinen eignen auch uns noch zugänglichen Aeußerungen leicht in Verbindung zu bringen.

§. 94. Der Erlöser ist sonach allen Menschen gleich vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur, von Allen aber unterschieden durch die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, welche ein eigentliches Sein Gottes in ihm war.

1. Daß der Erlöser von aller Sündhaftigkeit gänzlich frei gedacht wird, hindert keineswegs die vollständige Identität der menschlichen Natur, da schon festgestellt worden ist,[1] die Sünde gehöre so wenig zum Wesen des Menschen, daß wir sie immer nur als eine Störung der Natur ansehen können; woraus folgt, daß die Möglichkeit einer unsündlichen Entwikklung mit dem Begriff der menschlichen Natur an und für sich nicht unverträglich ist, ja in dem Bewußtsein der Sünde als Schuld, wie es allgemein gefaßt wird, liegt diese Möglichkeit als anerkannt mit eingeschlossen. Diese Gleichheit ist aber so allgemein zu verstehen, daß auch der erste Mensch vor der ersten Sünde dem Erlöser nicht näher stand, oder ihm in einem höheren Sinne gleich war, als alle anderen. Denn wenn wir auch in dem Leben der ersten Menschen eine Zeit ohne erscheinende Sünde annehmen müssen: so führt doch jede erste Erscheinung derselben auf eine sündliche Vorbereitung[2] zurükk. Derselben Ungleichmäßigkeiten aber, ohne welche wir auch in Adam das Hervortreten der Sünde in einem bestimmten Augenblikk uns schwerlich denken könnten, war auch der Erlöser theilhaftig, weil sie der menschlichen Natur wesentlich sind; überdies aber war der erste Mensch von allen ansteckenden Einflüssen einer sündlichen Geselligkeit ursprünglich frei, der Erlöser hingegen mußte in das schon in der Verschlimmerung fortgeschrittene Gesammtleben hineintreten, so daß es kaum möglich wäre, seine Unsündlichkeit einer äußeren Bewahrung zuzuschreiben, was man allerdings von dem ersten Menschen auf gewisse Weise zugeben muß, wenn man sich

[1] Oben §. 68. [2] Vgl. §. 72.

nicht in Widersprüche verwikkeln will, von dem Erlöser aber im Gegentheil, daß er den Grund seiner Unsündlichkeit nicht außer sich gehabt hat, sondern daß sie eine wesentliche in ihm selbst begründete war, wenn er doch durch das, was er war, die Sündhaftigkeit des Gesammtlebens aufheben sollte. Daher denn, was die Sünde betrifft, Christus von dem ersten Menschen nicht minder unterschieden ist als von allen andern — Zu der Selbigkeit der menschlichen Natur gehört aber auch dieses, daß auch die Art und Weise wie sich Christus von allen Andern unterscheidet, in dieser ihren Ort hat. Dieses wäre nicht der Fall, wenn es nicht zur menschlichen Natur gehörte, daß die Einzelnen auf ursprüngliche Weise, was das Maaß der verschiedenen Functionen betrifft, von einander unterschieden wären, so daß in jedem abgeschlossenen Gesammtleben räumlich sowol als zeitlich betrachtet mehr und minder besizende zusammengehören, und man die Wahrheit des Lebens nur erreicht, wenn man die von einander verschiedenen so auf einander bezieht. Auf dieselbe Weise gehören daher alle diejenigen, die in irgend einer Beziehung ein Zeitalter oder eine Gegend charakterisirend bestimmen, mit denen, über welche als in derselben Beziehung mangelhaft ihre bildenden Einflüsse sich erstrekken, zusammen, wie Christus mit denen welche sein überwiegend kräftiges Gottesbewußtsein zu dem hiedurch bezeichneten Gesammtleben bindet. Je größer nun die Differenz und je eigenthümlicher die Wirksamkeit, um desto mehr müssen auch diese sich gegen die hemmenden Einflüsse nichtiger Umgebungen festgemacht haben, und sind nur aus dieser sich differentiirenden Eigenschaft der menschlichen Natur,[1] nicht aber aus dem Kreise, in welchem sie stehn, zu begreifen, gehören jedoch mit diesem nach göttlichem Recht zusammen, wie der Erlöser mit dem ganzen Geschlecht.

2. Dadurch aber, daß wir zugeben, auch das eigenthümliche in der Art der Wirksamkeit des Erlösers gehöre einem allgemeinen Ort in der menschlichen Natur an, wollen wir keineswegs diese Wirksamkeit und die persönliche Würde, durch welche sie bedingt ist, auf dasselbe Maaß mit Anderen zurükführen. Dies erledigt sich schon dadurch, daß im Glauben an Christum wesentlich eine Beziehung desselben auf das ganze Geschlecht gesezt wird, wogegen alles analoge immer nur für bestimmte einzelne Zeiten und Räume gilt. Denn es ist noch keinem gelungen, und wird auch nicht, sich in irgend

[1] Vgl. §. 13.

einem Gebiet des Wissens oder der Kunst als ein allgemein belebendes für das ganze Menschengeschlecht ausreichendes Haupt geltend zu machen. — Für diese eigenthümliche Würde Christi aber ist, in dem Sinn wie wir die Urbildlichkeit seiner Person schon auf diese geistige Function des im Selbstbewußtsein mitgesezten Gottesbewußtseins zurükgeführt haben, der Ausdrukk unseres Sazes der einzig angemessene, indem Christo ein schlechthin kräftiges Gottesbewußtsein zuschreiben, und ihm ein Sein Gottes in ihm beilegen, ganz eines und dasselbe ist. Der Ausdrukk „Sein Gottes in irgend einem andern" kann immer nur das Verhältniß der Allgegenwart Gottes zu diesem andern ausdrükken. Da nun Gottes Sein nur als reine Thätigkeit aufgefaßt werden kann, und jedes vereinzelte Sein nur ein Ineinander von Thätigkeit und Leiden ist, die Thätigkeit aber zu diesem Leiden sich in allem andern vereinzelten Sein vertheilt findet: so giebt es in sofern kein Sein Gottes in einem einzelnen Ding, sondern nur ein Sein Gottes in der Welt. Und nur wenn die leidentlichen Zustände nicht rein leidentlich sind, sondern durch lebendige Empfänglichkeit vermittelt und diese sich dem gesammten endlichen Sein gegenüberstellt, d. h. sofern man von dem einzelnen als einem lebendigen sagen kann, daß es in sich vermöge der allgemeinen Wechselwirkung die Welt repräsentirt, könnte man ein Sein Gottes in demselben annehmen. Sonach gilt dies schon nicht für dasjenige, was als ein bewußtloses vereinzelt wird; denn indem dieses allen Kräften des Bewußtseins keine lebendige Empfänglichkeit gegenüberstellt, kann es auch diese Kräfte nicht in sich repräsentiren. Eben so wenig aber auch und aus demselben Grunde das zwar bewußte aber nicht intelligente, so daß nur in dem vernünftigen einzelnen ein Sein Gottes kann zugegeben werden. Wie weit nun dieses auf gleiche Weise und ohne Unterschied richtig ist, wenn wir die Vernunft in der Function des objektiven Bewußtseins betrachten, liegt außerhalb unserer Untersuchung. Was aber das vernünftige Selbstbewußtsein anlangt: so ist wol gewiß, daß das der menschlichen Natur ursprünglich, vor dem Erlöser und abgesehen von allem Zusammenhang mit ihm, im Selbstbewußtsein mitgegebene Gottesbewußtsein, nicht füglich ein Sein Gottes in uns kann genannt werden, weil es nicht nur weder im Polytheismus noch auch im jüdischen Monotheismus bei der sich überall durchziehenden gröberen bald, bald feineren Versinnlichung ein reines Gottesbewußtsein war, sondern auch wie es war nicht als Thätigkeit sich geltend machte, sondern

hierin immer von dem sinnlichen Selbstbewußtsein überwältigt wurde. Wenn es nun weder Gott rein und wahrhaft angemessen im Gedanken abzubilden vermag, noch auch als reine Thätigkeit sich zu erweisen: so kann es nicht als ein Sein Gottes in uns dargestellt werden. Sondern wie die bewußtlosen Naturkräfte und das vernunftlose Leben nur uns sofern wir den Begriff mit hinzubringen eine Offenbarung Gottes werden: so ist auch jenes getrübte und unvollkommne Gottesbewußtsein an und für sich kein Sein Gottes in der menschlichen Natur, sondern nur sofern wir Christum mit hinzubringen und es auf ihn beziehen. So daß er der einzige ursprüngliche Ort dafür ist, und allein der Andere, in welchem es ein eigentliches Sein Gottes giebt, sofern wir nämlich das Gottesbewußtsein in seinem Selbstbewußtsein als stetig und ausschließlich jeden Moment bestimmend, folglich auch diese vollkommne Einwohnung des höchsten Wesens als sein eigenthümliches Wesen und sein innerstes Selbst sezen. Ja wir werden nun rükwärts gehend sagen müssen, wenn erst durch ihn das menschliche Gottesbewußtsein ein Sein Gottes in der menschlichen Natur wird, und erst durch die vernünftige Natur die Gesammtheit der endlichen Kräfte ein Sein Gottes in der Welt werden kann, daß er allein alles Sein Gottes in der Welt und alle Offenbarung Gottes durch die Welt in Wahrheit vermittelt, in sofern er die ganze neue eine Kräftigkeit des Gottesbewußtseins enthaltende und entwikkelnde Schöpfung in sich trägt.

3. Soll er nun aber als ein solcher die ganze menschliche Entwikklung mit uns gemein haben, so daß sich auch dieses Sein Gottes in ihm zeitlich entwikkeln mußte, und als das geistigste seiner Persönlichkeit erst später als die untergeordneten Functionen in die Erscheinung treten konnte: so durfte er doch nicht als ein solcher ins Leben treten, für welchen schon jenseit seines erscheinenden Daseins die Sünde begründet gewesen wäre. Wie wir uns nun dieses frühere Begründetsein der Sünde für uns Alle zum Bewußtsein gebracht haben,[1] ohne in naturwissenschaftliche Untersuchungen über die Entstehung des einzelnen Lebens und das Zusammentreten, wenn man so sagen darf, von Seele und Leib uns zu versteigen, sondern nur indem wir uns an die allgemeinen Thatsachen der Erfahrung hielten: so wollen wir auch hier nur das relativ übernatürliche, was wir für den Eintritt des

[1] Vgl. §. 69.

Erlösers in die Welt schon im allgemeinen zugegeben haben, mit diesen zusammenstellen.

Jede Entstehung eines menschlichen Lebens kann auf eine zwiefache Weise betrachtet werden, als ein Ergebniß in dem kleinen Kreise von Abstammung und Geselligkeit, dem es unmittelbar anheim fällt, und als eine Thatsache der menschlichen Natur im Allgemeinen. Je bestimmter sich die Schwächen jenes kleinen Kreises in einem Einzelnen wiederholen, um desto mehr macht sich die erste geltend. Je mehr der Einzelne durch die Art und den Grad seiner Gaben über jenen Kreis sich erhebt, und je mehr er innerhalb desselben neues hervorbringt, desto mehr wirft man sich auf die andere Erklärung zurükk. Mithin ist der Anfang des Lebens Jesu seiner Eigenthümlichkeit nach aus jenem Motive gar nicht und ausschließend aus diesem zu erklären, so daß er von vorne herein von allem Sündeverbreitenden und das innere Gottesbewußtsein störenden Einfluß früherer Geschlechter frei sein mußte, und daß er nur als eine ursprüngliche That der menschlichen Natur, d. h. als eine That derselben als nicht von der Sünde afficirter zu begreifen ist. Wie nun der Anfang seines Lebens zugleich eine neue die Empfänglichkeit der menschlichen Natur erschöpfende Einpflanzung des Gottesbewußtseins war: so gehören dieser Gehalt und jene Entstehungsweise so zusammen, daß sie sich gegenseitig bedingen und erklären. Weil durch den Anfang seines Lebens jene neue Einpflanzung wurde, so mußte dieser Anfang über jeden nachtheiligen Einfluß seines nächsten Kreises erhoben sein; und weil er eine solche ursprüngliche und unsündliche Naturthat war, konnte auch durch dieselbige eine Sättigung der Natur mit Gottesbewußtsein erfolgen. So daß auch dieses Verhältniß am vollkommensten aufgehellt wird, wenn wir den Anfang des Lebens Jesu als die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur ansehn. Die Erscheinung des ersten Menschen constituirt zugleich das physische Leben des menschlichen Geschlechts; die Erscheinung des zweiten Adam constituirt für dieselbe Natur das neue geistige Leben, welches sich durch geistige Befruchtung mittheilt und fortentwikkelt. Und wie in jenem seine Ursprünglichkeit, mit welcher erst die Erscheinung der menschlichen Natur gegeben war, und sein Hervorgegangensein aus schöpferischer göttlicher Thätigkeit dasselbe ist; so ist auch bei dem Erlöser beides dasselbe, seine von jedem nachtheiligen Einfluß der natürlichen Abstammung losgerissene geistige Ursprünglichkeit und jenes

ebenfalls als schöpferisch sich erweisende Sein Gottes in ihm. War die in dem ersten Adam geschehene Mittheilung des Geistes an die menschliche Natur eine unzureichende, indem der Geist in die Sinnlichkeit versenkt blieb, und kaum auf Augenblikke als Ahndung eines besseren ganz hervorschaute, und ist das schöpferische Werk erst durch die zweite gleich ursprüngliche Mittheilung an den zweiten Adam vollendet: so gehen doch beide Momente auf Einen ungetheilten ewigen göttlichen Rathschluß zurükk, und bilden auch im höheren Sinne nur Einen und denselben wenn auch uns unerreichbaren Naturzusammenhang.

§. 95. Die kirchlichen Formeln von der Person Christi bedürfen einer fortgesezten kritischen Behandlung.

1. Die kirchlichen Lehrsäze sind auf der einen Seite Erzeugnisse des Streites, indem, wenn auch das ursprüngliche Bewußtsein in Allen dasselbe war, doch der es aussprechende Gedanke sich bei verschiedenen verschieden gestaltete, je nachdem, um das neue darzustellen, der eine an diese der andere an jene schon gegebene Vorstellung anknüpfte. Auf diese Weise konnten sich sogar unbewußt theils jüdische theils heidnische Elemente oder Voraussezungen einschleichen und berichtigenden Widerspruch hervorrufen. Aber auch die weitere Ausbildung der ursprünglichen Formeln nahm theils denselben Gang, um Mißverständnisse zu verhüten, die aus rhetorisirenden oder poetisirenden Ausdrükken auf dem Sprachgebiet der Lehre entstehen konnten, theils wikkelte sie sich an dem in der Scholastik späterhin zur Vollkommenheit gebrachten Vorwiz fort, welcher mit gänzlicher Verkennung des wahren dogmatischen Interesse schwierige Fragen lediglich um der Begriffsbestimmung willen aufwarf. Hiedurch mußte diese Lehre überladen werden mit einer Menge von Bestimmungen, welche in gar keinem anders als durch die Geschichte des Streites nachweislichen Verhältniß zu dem unmittelbaren christlichen Selbstbewußtsein stehen. Aus dieser Wahrnehmung hat sich bei den Einen ein Widerwille gegen alles aus dem Streit entstandene entwikkelt, welcher nur solche Ausdrükke gelten lassen will, die nicht nur jenseit alles Streites liegen, sondern auch wo möglich allen künftigen Streit im voraus abschneiden, und welcher mit der Richtung Anderer, welche alles bestehende, so wie es geworden ist, festhalten wollen, im strengsten Widerspruch steht, so daß ohne

ein scheidendes und vermittelndes Verfahren weder Ausgleichung noch Fortschreitung möglich ist.

2. Für dieses unerlaßliche kritesche Verfahren nun ist in Bezug auf die entgegengesezten Partheien schwerlich ein anderer Kanon aufzustellen, als der für die Einen, daß dasjenige doch wirklich nicht mehr besteht, sondern lediglich der Geschichte anheimfällt, was deshalb, weil ein anderes, worauf es sich allein bezieht, nicht mehr vorhanden ist, auch keine Wirksamkeit weiter ausüben kann. Für die Anderen aber der, daß wenn man zu einfachen, aber eben deshalb auch für das didaktische Gebiet zu unbestimmten Formeln zurükkkehrt, nur eine scheinbare Befriedigung erreicht wird, welche jedoch nicht länger besteht, bis die unter der Identität der Formel verborgen gebliebene Uneinigkeit irgendwo hervorbricht. Die Aufgabe dieses Verfahrens aber besteht darin, die kirchlichen Säze an das Maaß der obigen Analyse unseres christlichen Selbstbewußtseins zu halten, um theils zu beurtheilen, in wiefern sie mit derselben im wesentlichen wenigstens zusammenstimmen, theils was das einzelne betrifft, zu untersuchen, was von der gangbaren Ausdrukksweise beizubehalten ist, und was hingegen, sei es nun als unvollkommne Lösung der Aufgabe oder als an und für sich entbehrliche als Anlaß zu fortwährenden Mißverständnissen aber schädliche Zuthat, besser aufgegeben wird.

§. 96. Erster Lehrsaz. In Jesu Christo waren die göttliche Natur und die menschliche Natur zu Einer Person verknüpft.

Augsb. Bek. Art. 3. Daß die Zwo Natur, göttliche und menschliche, in Einer Person also unzertrennlich vereinigt Ein Christus sind. Conf. Angl. II. (p. 127.[1]) ita ut duae naturae divina et humana integre atque perfecte in unitate personae fuerint inseparabiliter conjunctae, ex quibus est unus Christus etc. Expos. simpl. XI. p. 26. Agnoscimus ergo in uno atque eodem domino nostro duas naturas divinam et humanam, et has dicimus conjunctas et unitas esse . . in una persona, ita ut unum Christum . . veneremur . . . juxta divinam naturam patri juxta humanam vero nobis hominibus consubstantialem. Conf. Gallic. XV. p. 116. Credimus in una eademque persona, quae est Jesus Christus, vere et inseparabiliter duas illas naturas sic esse conjunctas ut etiam sint unitae. Conf.

[1] Die Seitenzahlen bei den reformirten Bekenntnißschriften beziehen sich auf Augusti Corpus etc.

Helv. XI. p. 96. Hic Christus . . . cum . . . totum hominem anima et corpore constantem assumsisset, in una individuaque persona duas sed impermixtas naturas — frater noster factus est. Sol. decl. VIII. p. 762. Credimus jam in una illa indivisa persona Christi duas esse distinctas naturas divinam videlicet quae ab aeterno est, et humanam quae in tempore assumta est in unitatem personae filii Dei. Symb. Nic. Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων . . θεὸν ἀληθινόν . . τὸν δι ἡμᾶς . . κατελθόντα . . καὶ σαρκωθέντα etc. Symb. Quic. 28. 29 . . Quia dominus noster Jesus Christus dei filius Deus pariter et homo est. Deus est ex substantia patris ante secula genitus, homo ex substantia matris in seculo natus.

1. Wenn gleich nur in wenigen der hier angeführten symbolischen Stellen zugleich angedeutet ist, worauf diese Darstellung der eigenthümlichen Persönlichkeit des Erlösers abzweckt: so ist doch nicht zu verkennen, daß die Richtung dieselbe ist, wie in den bisher hier aufgestellten Sätzen, nämlich Christum so zu beschreiben (frater, consubstantialis nobis), daß in dem neuen Gesammtleben eine Lebensgemeinschaft zwischen uns und ihm möglich sei, zugleich aber auch, daß auf das deutlichste das Sein Gottes in ihm ausgesprochen werde, woraus schon folgt, daß die unbedingteste Verehrung und die brüderliche Genossenschaft in unserm Verhältniß zu ihm in eins gebildet sind. So sehr wir uns aber hiemit einverstanden erklären, so ist auf der andern Seite in der Ausführung fast nichts, wogegen nicht Protest eingelegt werden müßte, mögen wir nun auf die wissenschaftliche Beschaffenheit des Ausdrukks sehen oder auf dessen kirchliche Brauchbarkeit. — Was nun zunächst die erste betrifft: so ist zuvörderst zu warnen gegen die sehr verwirrende Bezeichnung des Subjects, wenn der Ausdrukk Jesus Christus nicht nur gebraucht wird, um das Subject der Vereinigung beider Naturen zu bezeichnen, wobei die vier ersten Stellen mit Recht stehen geblieben sind, sondern auch die göttliche Natur des Erlösers von Ewigkeit her vor ihrer Vereinigung mit der menschlichen, so daß diese Vereinigung gar nicht mehr als ein die Person Jesus Christus mit constituirendes Moment erscheint, sondern vielmehr schon als eine Handlung dieser Person selbst. Diese Verwirrung ist aus den beiden altsymbolischen Stellen am schreiendsten in die helvet. Conf. übergegangen.[1] Allein die neutestamentische Schrift kennt

[1] Auch die Conf. Belg. macht sich derselben theilhaftig X. p. 176.

diesen Gebrauch gar nicht, ja auch den Ausdrukk Sohn Gottes braucht dieselbe, wo sie unabhängig redet, nur von dem Subject dieser Vereinigung,[1] und nicht von dem göttlichen darin vor derselben. Deshalb hat sich auch unser Saz an das richtige gehalten. Der Ausdrukk Jesus Christus selbst ist freilich auch, wenn gleich sehr zeitig doch ursprünglich nur durch Mißbrauch, zu einem einzigen Eigennamen zusammengeschmolzen, da eigentlich Christus nur die dem Eigennamen beigefügte Bezeichnung der eigentlichen Würde ist; aber auch in der Verschmelzung will doch unverkennbar das geschichtliche und das urbildliche zusammengefaßt sein. Weit schlimmer aber noch als diese schwankende Bezeichnung des Subjects ist dieses, und kann vor einem strengeren wissenschaftlichen Gericht gar nicht bestehn, daß für das göttliche und menschliche gleichmäßig der Ausdrukk Natur gebraucht wird. Schon jeder andere Ausdrukk, der gleichmäßig von beiden gebraucht wäre, würde eine solche Formel verdächtig machen, daß sie die Quelle vieler Verwirrungen werden müßte. Denn wie kann göttlich und menschlich unter irgend einem Begriff so zusammengefaßt werden, als könnten beides einander coordinirte nähere Bestimmungen eines und desselben allgemeinen sein, wie z. B. selbst göttlicher Geist und menschlicher Geist nicht könnten ohne Verwirrung auf diese Weise zusammengestellt werden. Besonders wenig aber eignet sich zu einem solchen gemeinschaftlichen Gebrauch das Wort Natur, auch wenn man lateinische und griechische Etymologie ganz bei Seite stellt, und lediglich bei unserer Gebrauchsweise desselben stehen bleibt. Denn in dem einen Sinne sezen wir gradehin Gott und Natur einander entgegen, und können also in demselben nicht Gott eine Natur beilegen. Natur ist uns in diesem Sinn der Inbegriff alles endlichen Seins, oder wie wir der Natur die Geschichte gegenüberstellen, der Inbegriff alles körperlichen auf das elementarische zurükkgehenden in seiner mannigfaltig zerspaltenen Erscheinung, in der alles, was wir dadurch bezeichnen, gegenseitig durcheinander bedingt ist; und eben dieses zerspaltene und bedingte sezen wir Gott entgegen als dem unbedingten und schlechthin einfachen. Eben

---

Necesse itaque eum qui Deus sermo filius et Jesus Christus nominatur jam tum extitisse cum ab ipso omnia crearentur.

[1] Niemand wird wol Joh. 1, 18. oder 17, 5. als Instanzen gegen diese Behauptung anführen wollen.

darum aber können wir auch in dem andern Sinn Gott keine Natur beilegen. Denn immer, mögen wir es nun allgemein gebrauchen, wie in animalischer und vegetabilischer Natur, oder von einem Einzelwesen, wie wenn wir einer Person eine edle oder eine unedle Natur zuschreiben, immer gebrauchen wir es nur von einem beschränkten im Gegensaz begriffenen Sein, in welchem thätiges und leidentliches gebunden ist, und welches sich in einer Mannigfaltigkeit von Erscheinungen, hier von Einzelwesen dort von Lebensmomenten, offenbart. Und so wird bei genauerer Erwägung schwerlich abzuläugnen sein, daß dieser Ausdrukk, wenn man ihn auf das ursprüngliche griechische Wort[1] zurükkführt, die Spuren eines wenn auch unbewußten Einflusses heidnischer Vorstellungen an sich trage. Denn in der Vielgötterei, welche die Gottheit eben so gespalten und zertheilt vorstellt, wie das endliche Sein sich uns zeigt, hat allerdings das Wort Natur in dem Ausdrukk göttliche Natur denselben Sinn, in welchem es auch sonst gebraucht wird. Um so mehr sollte man hiedurch gewarnt worden sein, als die heidnischen Weisen selbst schon über diese unvollkommne Vorstellung sich erhoben und von Gott gesagt haben, er sei über das Sein und Wesen hinauszustellen. — Und nicht besser steht es um das Verhältniß, welches hier aufgestellt wird zwischen Natur und Person. Denn ganz im Widerspruch mit dem sonstigen Gebrauch, nach welchem dieselbe Natur vielen Einzelwesen oder Personen eignet, soll hier Eine Person an zwei ganz verschiedenen Naturen Theil haben. Wenn nun doch Person eine stetige Lebenseinheit anzeigt, Natur aber einen Inbegriff von Handlungsweisen oder Gesezen, wonach die Lebenszustände sowol wechseln als in einen bestimmten Kreislauf eingeschlossen sind: wie soll die Lebenseinheit bestehen bei der Zweiheit der Naturen, ohne daß die eine der andern weicht, wenn die eine einen größern und die andere einen engern Kreislauf darbietet, oder ohne daß sie in einander verschmelzen, indem die beiden Systeme von Handlungsweisen und Gesezen in dem einen Leben auch wirklich Eines werden?

[1] φύσις. Von diesem Tadel scheint eine nur deuterokanonische Schrift mit getroffen zu werden, indem sich 2. Petr. 1, 4. der Ausdrukk θείας φύσεως κοινωνοί findet. Allein schon der unmittelbare Zusammenhang ergiebt, daß es damit so genau nicht genommen werden kann, wie hier gefordert werden muß, wo es sich um eine dogmatische Hauptbestimmung handelt.

wenn doch von einer Person d. h. einem in allen auf einander folgenden Momenten gleichen Ich die Rede sein soll. Daher auch bei dem Bestreben, diese Einheit bei jener Zweiheit deutlich zu machen, selten etwas andres herauskommt, als daß man die Möglichkeit einer Formel in einer Zusammenstellung von Zeichen nachweiset, aus denen man aber auf keine Weise eine Figur construiren kann. Wogegen nicht selten derselbe Schriftsteller, sobald er diese Formel von zwei Naturen vermeidet, etwas sagt dem man folgen kann und das sich nachzeichnen läßt.[1] Daher haben auch alle Resultate des Bestrebens eine lebendige Darstellung von der Einheit des göttlichen und menschlichen in Christo zu versuchen, seitdem es an diesen Ausdrukk gebunden war, immer zwischen den entgegengesezten Abwegen geschwankt, entweder beide Naturen vermischend zu einem dritten, das keines von beiden wäre weder göttlich noch menschlich, oder, indem beide Naturen auseinander gehalten werden, theils die Einheit der Person nachlassend um beide Naturen desto bestimmter zu sondern, theils um die Einheit der Person recht fest zu halten lieber das nothwendige Gleichgewicht störend und eine Natur hinter die andre zurükksezend und durch sie beschränkend. Dieses giebt sich auch schon zu erkennen in dem Schwanken zwischen den Ausdrükken verknüpfen und vereinigen, von denen dem lezten eine Neigung beiwohnt, die Verschiedenheit der Naturen zu verwischen, der erste aber die Einheit der Person zweifelhaft macht. Vorzüglich hebt sich die gänzliche Unfruchtbarkeit dieser Darstellungsweise hervor an der Behandlung der Frage, ob Christus, die eine Person aus zwei Naturen, auch zwei Willen habe nach der Zahl der Naturen, oder nur einen nach der Zahl der Person. Denn hat Christus nur Einen Willen: so ist die göttliche Natur unvollständig, wenn dieser Wille ein menschlicher, und die menschliche, wenn er ein göttlicher ist. Hat aber Christus zwei Willen: so ist die Einheit der Person, wenn man sie auch dadurch schüzen will, daß er mit beiden Willen immer dasselbe wolle, doch immer nur scheinbar. Denn hieraus er-

[1] Man vergleiche nur Joann. Dam. III. 19. ἀλλ' οὐκ ἀνάγκη τὰς ἀλλήλαις ἑνωθείσας φύσεις καθ' ὑπόστασιν ἑκάστην ἰδίαν κεκτῆσθαι ὑπόστασιν. δύνανται γὰρ εἰς μίαν συνδραμοῦσαι ὑπόστασιν μήτε ἀνυπόστατοι εἶναι μήτε ἰδιάζουσαν ἑκάστη ἔχειν ὑπόστασιν, ἀλλὰ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἀμφότεραι. — und III. 2. λόγος σαρκὶ ἑψυχωμένῃ καὶ ἐν αὐτῷ τὸ εἶναι λαχούσῃ ἑνωθεὶς καθ' ὑπόστασιν.

giebt sich nur Zusammenstimmung, nicht Einheit, und man kehrt durch diese Antwort in der That zu der Zerspaltung Christi zurükk. Und nur überflüßig bleibt immer der eine nur den andern begleitende Wille, gleichviel ob der göttliche den menschlichen begleiten soll oder umgekehrt. Offenbar aber, wie wir doch gewohnt sind, Verstand und Willen zusammenzustellen, kann man dieselbe Frage auch aufwerfen in Bezug auf den Verstand, da sich denn alles eben gesagte wiederholt, indem jede Natur unvollständig ist ohne den ihr zugehörigen Verstand, und eine Einheit der Person eben so wenig besteht bei einem zwiefachen Verstand, als bei einem zwiefachen Willen, und gleich undenkbar ist, daß ein göttlicher Verstand der als Allwissenheit alles mit einander schaut, dasselbe denke wie ein menschlicher, der nur einzeln eines nach dem andern und aus dem andern weiß, und daß ein menschlicher Wille, der immer nur einzelnes und eines um des andern willen anstrebt, dasselbe wolle wie ein göttlicher, dessen Gegenstand nur die ganze Welt ist in der Gesammtheit ihrer Entwikklung. — Gehört endlich zu der wissenschaftlichen Vollkommenheit des dogmatischen Ausdrukks auch dieses, daß verwandte Lehren leicht müssen in ihrer Beziehung auf einander aufgefaßt werden können: so gereicht unserer Formel die Art, wie sie sich zu den Formeln in der Lehre von der Dreieinigkeit stellt, eben nicht zur großen Empfehlung. Dort hat man den Ausdrukk Einheit der Natur bei der Dreiheit der Personen vermieden und dafür Einheit des Wesens gesagt. Allein so sehr das auch zu rühmen ist, weil sich der Ausdrukk Wesen doch noch weit eher für die Gottheit eignet als der Ausdrukk Natur: so drängt sich doch die Frage unabweisbar auf, wie sich nun zu jener allen dreien gemeinsamen Einheit des Wesens das verhält, was wir in Christo seine göttliche Natur nennen, und ob jede von den drei Personen außer ihrer Theilnahme an dem göttlichen Wesen auch noch eine eigene Natur habe, oder ob dies etwas der zweiten Person eigenthümliches sei; allein eine befriedigende Antwort hierauf finden wir weder hier noch in der Dreieinigkeitslehre. Aber verworrener wird die Sache noch durch den für leztere Lehre in der gesammten abendländischen Dogmatik eingeführten anderen Gebrauch des Wortes Person, wonach wir nun an dem einen Ort drei Personen in Einem Wesen erhalten, und in dem andern eine Person aus zwei Naturen. Nimmt man nun die Erklärungen, welche über das Wort Person in der Lehre von Christo

gegeben zu werden pflegen, auch in die Dreieinigkeitslehre mit hinüber — und Anlaß genug ist dazu vorhanden, wenn doch gesagt wird, Christus sei nicht erst durch die Vereinigung beider Naturen eine Person geworden, sondern der Sohn Gottes habe nur die menschliche Natur in seine Person mit aufgenommen — so müssen denn die drei Personen unabhängig für sich bestehen und vorhanden sein, und wenn dabei auch jede Person eine Natur ist:[1] so kommen wir fast unvermeidlich zu drei göttlichen Naturen für die drei göttlichen Personen in dem Einen göttlichen Wesen. Soll hingegen dasselbe Wort Person in der einen Lehre etwas anderes bedeuten als in der andern, so daß in der Person Christi noch eine andere Person im andern Sinne des Wortes gesezt ist: so ist die Verwirrung nicht minder groß.

2. Es liegt in der Natur der Sache, daß nachdem diese Formel sich einmal als Grundlage für alle anderen Bestimmungen über die Person Christi geltend gemacht hatte, ein verwikkeltes und künstliches Verfahren eintreten mußte um diese unhaltbaren Ausdrükke möglichst fehlerfrei zu handhaben; und kaum konnte es auch anders sein, als daß, weil diese Grundlage selbst einen anscheinenden Widerspruch enthält, die ganze Entwikklung nichts anders sein konnte als eine Rechtfertigung gegen diesen Vorwurf in einer Reihe von verneinenden Ausdrükken, welche eben so wenig den wirklichen Gehalt des unmittelbaren Eindrukks aussagen und wiedergeben, als sie auch — was aber bei uns weniger als bei Andern eine Empfehlung für sie wäre — eine Erkenntniß Christi unter der Form der Anschauung also des objectiven Bewußtseins enthalten können. Sonach können wir auch den Werth dieser Theorie für den Gebrauch der Kirche nur sehr gering anschlagen. Eine Anleitung zur richtigen Predigt von Christo kann sie nicht geben, da sie nur negativ ausgeführt ist, sondern höchstens könnte sie dem homiletischen Sprachgebiet zur Prüfung dienen, ob nicht in der Verherrlichung oder in der Veranschaulichung Christi Elemente vorkommen, welche die gezogenen Grenzlinien überschreiten. Allein auch in dieser Beziehung sind die Bestimmungen der Schule schon seit langer Zeit ein todter Buchstabe geworden, zu welchem niemand mehr seine Zuflucht nehmen kann. Denn die asketische

[1] Die Formeln sind hier aus Reinhard Dogm. §. 92. S. 347. genommen.

Sprache auch der rechtgläubigsten Lehrer, sofern sie nur nicht sich begnügen einen überkommenen Buchstaben fortzupflanzen sondern die Erbauung und die Kräftigung im lebendigen Glauben suchen, liegt so weit ab von der Terminologie der Schule, daß kaum geläufige Mittelglieder zwischen beiden aufzufinden wären. Eben so wenig fruchtbar erscheint diese Entwikklung, wenn man auf die abweichenden Meinungen sieht, die sich unter uns geltend machen, theils doketischer Art indem sie den Erlöser so sehr mit Gott identificiren daß die Wahrheit des menschlichen dabei nicht bestehen kann, theils ebionitischer indem sie keinen wesentlichen Unterschied zwischen Christo und einem ausgezeichneten Menschen übrig lassen. Denn sie sind durchaus nicht geeignet vermittelst ihrer nach beiden Seiten hin die Grenzen zu finden zwischen dem christlichen, das aber durch eignes Ungeschikk oder durch gegnerische Entstellung als unchristlich erscheint, und zwischen dem was, weil naturalistisch oder weil fanatisch, nicht mehr christlich ist.

3. Hiezu kommt noch daß bei der ursprünglichen Bildung des evangelischen Lehrbegriffes für diesen Artikel eigentlich nichts geschehen ist, sondern die älteren Formeln sind wiederholt worden. Denn wenn die Frage gleich in den Streitigkeiten zwischen beiden evangelischen Partheien von einer Seite wieder aufgenommen wurde: so konnte doch dies weder zu einer neuen vollständigen Durcharbeitung führen, weil die Sache nur bei einem andern Streitpunkt vorkam, noch ist auch was bei dieser Gelegenheit festgesezt wurde in dem ganzen Gebiet des Augsburgischen Bekenntnisses zu symbolischem Ansehen gelangt. Daher besteht wenn die Glaubenslehre sich vom scholastischen immer mehr reinigen soll, auch für dieses Lehrstükk die Aufgabe, einen wissenschaftlichen Ausdrukk zu organisiren, in welchem sich der Eindrukk, den wir von der eigenthümlichen Würde des Erlösers aus den Zeugnissen über ihn gewonnen haben, nicht nur in verneinenden Formeln abspiegle, und der zugleich, wenigstens in demselben Verhältniß welches bei andern dogmatischen Bestimmungen eintritt, demjenigen nahe gebracht werde, was darüber in den religiösen Mittheilungen an die christlichen Gemeinen vorkommen kann. Den Grund zu einer solchen Bearbeitung, welche das Ineinander des göttlichen und menschlichen im Erlöser so zu bezeichnen versucht, daß die beiden aufs gelindeste gesagt höchst unbequemen Ausdrükke göttliche Natur und Zweiheit der Naturen in derselben Person gänzlich ver-

mieden werden, hoffen wir nun oben[1] gelegt zu haben. Denn wenn der Unterschied zwischen dem Erlöser und uns Andern so festgestellt wird, daß statt unseres verdunkelten und unkräftigen das Gottesbewußtsein in ihm ein schlechthin klares und jeden Moment ausschließend bestimmendes war, welches daher als eine stetige lebendige Gegenwart, mithin als ein wahres Sein Gottes in ihm betrachtet werden muß: so ist vermöge dieses Unterschiedes alles in ihm, dessen wir bedürfen, und vermöge seiner nur durch seine schlechthinige Unsündlichkeit begrenzten Gleichheit mit uns auch alles so, daß und wie wir es aufzufassen vermögen. Nämlich das Sein Gottes in dem Erlöser ist als seine innerste Grundkraft gesezt von welcher alle Thätigkeit ausgeht, und welche alle Momente zusammenhält; alles menschliche aber bildet nur den Organismus für diese Grundkraft, und verhält sich zu derselben beides als ihr aufnehmendes und als ihr darstellendes System, so wie in uns alle andere Kräfte sich zur Intelligenz verhalten sollen.[2] Entfernt sich also dieser Ausdrukk sehr von der bisherigen Schulsprache: so ruht er doch gleichmäßig auf dem pauliniſchen, Gott war in Christo und auf dem johanneiſchen, das Wort ward Fleiſch, denn Wort ist die Thätigkeit Gottes in der Form des Bewußtseins ausgedrükkt, und Fleiſch ist die allgemeine Bezeichnung des organiſchen. Insofern nun alle menſchliche Thätigkeit des Erlösers in ihrem ganzen Zusammenhang von dieſem Sein Gottes in ihm abhängt und es darstellt, rechtfertigt sich der Ausdrukk, daß in dem Erlöser Gott Menſch geworden ist, als ihm ausſchließend zukommend, wie auch jeder Moment ſeines Daſeins, ſo weit man ihn iſoliren kann, ein neues, ſolches Menſchwerden und Menſchgewordenſein Gottes darstellt weil immer und überall alles menſchliche in ihm aus jenem göttlichen wird. Und ſchwerlich möchte jemand in dieſer Beſchreibung auch doketiſches oder ebionitiſches nachweiſen können. Sondern ebionitiſch könnte nur der ſie nennen wollen, welcher etwa auf einem empiriſchen Hervortreten göttlicher Eigenſchaften glaubt beſtehen zu müſſen, wenn er in dem Erlöser übermenſchliches anerkennen ſoll; und doketiſch könnte einer nur das finden, daß dem Erlöser die Unvollkommenheit des Gottesbewußtſeins abgeht. Beides aber würde auch in dem geltenden Buchſtaben der kirchlichen

[1] §. 94.

[2] Grade ſo das Symb. Quic. 35. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita et Deus et homo unus est Christus.

Lehre keine Stüze finden. Daher wird auch bei den folgenden kirchlichen Säzen unsere Beurtheilung sich auf den vorangeschikkten Ausdrukk beziehen, um fortlaufend zu zeigen, in wiefern die Abzwekkung derselben mit dem, was in jenem Ausdrukk aufgestellt ist, zusammenstimmt, und in wiefern die Unangemessenheit und Schwierigkeit jener Formeln theils gehindert hat, daß die Ausführung nicht der Absicht durchaus entsprechen konnte, theils auch der spizfindigen Leerheit einen Spielraum eröffnet hat.

§. 97. Zweiter Lehrsaz. Bei der Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen war die göttliche allein thätig oder sich mittheilend, und die menschliche allein leidend oder aufgenommen werdend; während des Vereintseins beider aber war auch jede Thätigkeit eine beiden gemeinschaftliche.

1. Wenn man die Aufgabe objectiv faßt, Christum als eine solche Einheit beider Naturen anschaulich darzustellen: so ist es natürlich und unvermeidlich, den Act der Vereinigung und den Zustand des Vereintseins von einander zu trennen Denn jener war nur erst der Beginn der in der Welt zur Erscheinung kommenden Person Christi und muß also auch durch eine Beziehung auf das frühere Nichtsein derselben ausgedrükkt werden, wogegen dieser als das eigenthümliche Sein der Person selbst auch durch eine allen Momenten gleich angemessene Formel beschrieben werden muß. Für unsere Aufgabe aber scheint die Beschreibung des ersten Anfanges, weil wir von demselben gar nicht unmittelbar afficirt werden, ein überverdienstliches Werk zu sein, welches daher, weil dergleichen immer bedenklich ist, besser unterbliebe; und so bedarf die Aufnahme dieses Sazes einer besonderen Rechtfertigung. Es ist aber erstens ganz in der Ordnung, eine solche Differenz wie die zwischen Christo und allen andern Menschen auch auf ihren Anfang zurükkzuführen, weil es ein anderes ist, wenn sie für ursprünglich erkannt wird, und wiederum der Eindrukk sich ganz anders modificirt, wenn sie etwas hinzugekommenes und also nur ein späterer Zustand einer uns ursprünglich ganz ähnlichen Person ist; und da wir lezteres, wenn wir den empfangenen Eindrukk wiedergeben, nur läugnen können: so entsteht die Aufgabe, auch den ersten Moment in der Stetigkeit mit jedem späteren vorzustellen. Daher auch die beiden

obigen Säze zwar den Unterschied zwischen Anfang und weiterem Verlauf bestimmt feststellen, doch nur so gefaßt werden dürfen, wie sie zugleich in einander aufgehen. Denn auf der einen Seite ist der Anfang der Person zugleich der Anfang ihrer Thätigkeit, auf der andern Seite ist jeder Moment, sofern er isolirt und für sich betrachtet werden kann, zugleich ein neues Werden dieser eigenthümlichen Persönlichkeit. Und wie jede Thätigkeit Christi dasselbe Verhältniß zeigen muß, welches den Act der Vereinigung, die ja nur eine Vereinigung zu solchen Thätigkeiten war, ausdrükkt, nämlich daß der Impuls aus der göttlichen Natur herrührt: so auch umgekehrt der Act der Vereinigung, weil ja jede Thätigkeit nur einzelne Erscheinung dieser Vereinigung ist, dasselbe Verhältniß, durch welches jede Thätigkeit Christi besteht, nämlich daß beide Naturen zu einem zusammenwirken. Nach diesem Kanon allein müssen beide in unserm Lehrsaz aufgestellte, so wie alle noch sonst vorkommende und von jenen abgeleitete Formeln beurtheilt und angewendet werden.

2. Der Ausdrukk, durch welchen die thätige Mittheilung der göttlichen Natur in jenem Act der Vereinigung näher bezeichnet werden soll, daß nämlich in demselben die göttliche Natur habe die menschliche in die Einheit ihrer Person aufgenommen,[1] ist vielfältig zu tadeln. Nicht nur vermöge des Ausdrukks göttliche Natur, sondern zunächst weil er die Persönlichkeit Christi ganz abhängig macht von der Persönlichkeit der zweiten Person im göttlichen Wesen. Denn da die Sabellianer diese läugneten, aber doch an die Vereinigung des göttlichen mit dem menschlichen in Christo nicht minder glaubten als die rechtgläubigen Christen: so scheint es eine Ungerechtigkeit gegen Alle, die sich vielleicht der Sabellianischen Ansicht nähern, den Ausdrukk für diesen Glauben an die rechtgläubige Trinitätslehre zu knüpfen. Zumal der ursprüngliche den Glauben constituirende Eindrukk, den die Jünger erhielten, auch so wie sie ihn im Gedanken auffaßten und wiedergaben, mit keiner Kenntniß von einer Trinität zusammenhing. Das übelste aber ist, daß die menschliche Natur auf diese Weise auch nur eine Person in dem Sinne werden kann, in welchem dieses einer Person in der Trinität zukommt, so daß nun das Dilemma entsteht, daß entweder die drei

[1] Noch besonders unglüklich ist Reinhards Ausdrukk (Dogm. §. 91.): qui (filius Dei) cum natura quadam humana quam sibi adiunxerit unam efficiat personam.

Personen müssen wie menschliche Personen völlig unabhängig für sich bestehende Einzelwesen sein, oder daß Christus als Mensch kein solches gewesen ist, bei welcher Behauptung denn das Bild desselben ganz ins doketische verschwimmt. Weit sicherer ist daher, wie es auch der Entstehung und Ausbildung des Glaubens analog ist, die Lehre von Christo unabhängig von jener Lehre festzustellen. Man könnte freilich auch unsern ersten Saz noch doketisch finden, als ob nämlich die Wahrheit der menschlichen Natur in Christo auch dadurch schon verloren ginge, daß in der Entstehung der Person Christi die menschliche Natur sollte ganz leidend gewesen sein, da sie doch in der Entstehung jeder anderen menschlichen Person offenbar die Thätigkeit ausübt, daß ihre leibbildende Kraft sich zu einer neuen Einheit menschlichen Daseins in der Vollständigkeit aller Lebensverrichtungen gestaltet. Allein wenn wir den oben aufgestellten Kanon zu Hülfe nehmen, zufolge dessen zugleich auch der Act der Vereinigung eine gemeinschaftliche Thätigkeit beider, des sich mittheilenden göttlichen Wesens[1] und der zum Aufgenommenwerden von dieser bestimmten menschlichen Natur muß gewesen sein: so stellt sich die Sache so, daß die menschliche Natur allerdings dazu nicht habe thätig sein können von der göttlichen aufgenommen zu werden, so daß etwa das Sein Gottes in Christo sich aus der menschlichen Natur entwikkelt habe, oder auch nur so, daß in der menschlichen Natur ein Vermögen gewesen sei das göttliche zu sich herabzuziehen; sondern nur die Möglichkeit war ihr allerdings miterschaffen und muß ihr auch während der Herrschaft der Sünde erhalten geblieben sein, in eine solche Vereinigung mit dem göttlichen aufgenommen zu werden, aber diese Möglichkeit ist noch lange weder Vermögen noch Thätigkeit. Hingegen müssen wir unserm Kanon zufolge hinzufügen, daß die menschliche Natur nur als in einer personbildenden Thätigkeit begriffen von der göttlichen habe aufgenommen werden können, indem die göttliche Thätigkeit nicht personbildend auf dem Wege der Erzeugung ist. Ist daher die Rede von dem Entstehen der eigenthümlichen Persönlichkeit Christi, das heißt von der Hineinpflanzung des göttlichen in die menschliche

[1] In dem Saze selbst habe ich zwar den Ausdruk göttliche Natur, nachdem ich mich gänzlich mißbilligend über denselben erklärt, dennoch stehen lassen, und zwar lediglich der Bequemlichkeit halber. Hier aber in der Erörterung des einzelnen findet diese Rükksicht nicht statt, und darum bin ich hier zu dem einfachsten Ausdruk zurükgekehrt.

Natur: so war hiebei die leztere nur aufnehmend und konnte sich nur leidentlich verhalten, indem jede personbildende Thätigkeit derselben ohne jene Thätigkeit der göttlichen Natur immer nur eine gewöhnliche menschliche Person könnte hervorgebracht haben. Sofern aber Christus doch auch eine vollkommen menschliche Person war: so muß auch die Bildung dieser ein Act der menschlichen Natur, das Ganze also ein gemeinschaftlicher gewesen sein. Dies erkennen auch alle Dogmatiker an, welche mit Verwerfung der Meinung, daß der Leib Christi ganz in Einem Augenblikk gebildet worden,[1] oder daß er dem wesentlichen nach mit vom Himmel gekommen[2] die allmählige Bildung der Organisation vom ersten Lebensanfang an mit zur Wahrheit der menschlichen Natur rechnen. Aber wie während dieser Entwikklung die menschliche Natur nicht ganz leidend war: so giebt es auch eine physische Thätigkeit derselben für den ersten Lebensanfang mit und neben ihrem in Bezug auf die göttliche Thätigkeit blos leidentlichen Verhalten. — Auf der andern Seite könnte man ganz entgegengesezte Bedenken erheben gegen eine besondere göttliche Thätigkeit bei der Entstehung der Person Christi, nämlich daß diese Thätigkeit entweder eine zeitliche müsse gewesen sein — welches mit dem ersten Kanon stritte, daß Gott außer allem Mittel der Zeit bleiben müsse — oder sie wäre denn keine besondere und unmittelbare gewesen, wobei wiederum die schon eingestandene Uebernatürlichkeit gefährdet wird; und man sieht hieraus, wie auch bei wahrhaft christlicher Gesinnung zwei Abwege können erwählt werden. Um den Ewigen nicht in die Zeitlichkeit zu verwikkeln, kann man sich entschließen, die Darstellung der eigenthümlichen Würde Christi dadurch zu bedingen, daß er doch wie jede andere Person als ein Erzeugniß der menschlichen Natur müsse angesehen werden können. Und um für eine unmittelbare göttliche Thätigkeit

[1] Joann. Damasc. III, 2. καὶ τότε ἐπεσκίασεν ἐπ' αὐτὴν ἡ τοῦ θεοῦ . . ἐνυπόστατος σοφία καὶ δύναμις, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ . . καὶ συνέπηξεν ἑαυτῷ . . σάρκα ἐψυχωμένην . . οὐ ταῖς κατὰ μικρὸν προσθήκαις ἀπαρτιζομένου τοῦ σχήματος, ἀλλ' ὑφ' ἓν τελειωθέντος. — Das andere betreffend s. Athanas. ad Epict. Ed. Patav. I. p. 731. πόθεν δὲ πάλιν ἠρεύξαντό τινες ἴσην ἀσεβειαν . . ὥστε εἰπεῖν, μή νεώτερον εἶναι τὸ σῶμα τῆς τοῦ λόγου θεότητος ἀλλὰ συναΐδιον αὐτῷ διὰ παντὸς γεγενῆσθαι, ἐπειδὴ ἐκ τῆς οὐσίας τῆς σοφίας συνέστη.

[2] S. Gerhard. loc. III. p. 421.

hiebei desto gewisser Raum zu gewinnen, konnte man die Ansicht aufstellen, daß auch die Menschheit Christi nicht erst irgendwann angefangen habe, was indeß nothwendig in das doketische streift, und wodurch die wahre Geschichtlichkeit Christi nicht minder bedroht ist, wie durch das entgegengesezte seine Urbildlichkeit. Dem Schwanken zwischen beiden wird aber vollkommen abgeholfen, wenn man zugiebt, die vereinigende göttliche Thätigkeit sei auch eine ewige, aber nur wie in Gott kein Unterschied ist zwischen Beschluß und Thätigkeit, das heißt für uns nur noch als Rathschluß, und als solcher auch schon mit dem Rathschluß der Schöpfung des Menschen identisch und in demselben mit enthalten, zeitlich aber sei die uns als Thätigkeit zugekehrte Seite dieses Rathschlusses oder die Erscheinung desselben in dem wirklichen Lebensanfang des Erlösers, durch welchen jener ewige Rathschluß sich wie in Einem Punkte des Raumes, so auch in Einem Moment der Zeit verwirklicht hat. So daß die Zeitlichkeit ganz auf die personbildende Thätigkeit der menschlichen Natur, während deren sie in die Vereinigung aufgenommen ward, zu beziehen ist, und man mit dem gleichen Recht auch sagen kann, Christus sei auch als menschliche Person schon immer mit der Welt zugleich werdend gewesen.[1] — Zu der Darstellung dieses Actes der Vereinigung und des Verhältnisses beider Naturen in demselben gehören noch zwei Formeln, die eine, welche die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur in Christo vor ihrer Vereinigung mit der göttlichen aussagt, die andere, welche seine übernatürliche Zeugung behauptet.

Was die erste betrifft so ist der Saz, daß die menschliche Natur Christi an und für sich unpersönlich sei oder keine eigne Subsistenz habe, sondern nur durch die göttliche subsistire, in diesem scholastischen Gewand sehr dunkel und unbeholfen. Es ist eine nicht leicht zu lösende Aufgabe, daß man sich etwas als die menschliche Natur Christi denken soll aber

[1] Von den beiden Ausdrükken, deren sich die griechischen Kirchenlehrer für diesen Act der Vereinigung bedienen, ist ἐνσάρκωσις dem ἐνωμάτωσις bei weitem vorzuziehen. Denn lezterer läßt theils die Vorstellung zu, daß der λόγος einem schon fertigen Leibe eingepflanzt worden, theils die, daß er nur mit einem Leibe verbunden worden, die Stelle der Seele aber selbst vertreten habe. Beides fällt bei ἐνσάρκωσις weg. Daher auch dieser Ausdruk und das entsprechende incarnatio wo der Gegenstand eigentlich abgehandelt wird, weit gewöhnlicher sind als corporatio und ἐνωμάτωσις.

doch unpersönlich, da doch die uns Allen gemeinsam zukommende Natur nur die eines Einzelnen heißen kann, insofern sie in ihm persönlich geworden ist. Geht man aber in den Gedanken ein: so muß die neue Verlegenheit eintreten, wie doch die menschliche Natur in Christo bei dieser Unpersönlichkeit nicht unvollkommner sei als in uns Allen. Indeß kommt es nur auf eine richtige Auffassung an, um diese Verwirrung zu heben. Der Ausdrukk menschliche Natur kann doch eigentlich nur diese Lebensform als Einheit bedeuten, wie sie ihrem Wesen nach personenbildend ist, und in dem wechselnden Verlauf persönlichen Lebens ihr Dasein hat; daher denn die Entstehung jedes Einzelwesens unserer Gattung als eine That zu betrachten ist, welche die menschliche Natur als lebendige Kraft durch sich selbst vollbringt. Die Meinung ist nun die, daß weil durch diese That nur der Keim zu dem unvollkommnen und getrübten, nicht aber jenes schlechthin kräftige Gottesbewußtsein einer Person hätte mitgegeben werden können, in der Person Christi aber eben dieses schon von ihrem ersten Lebensanfang an in der Entwikklung begriffen sein mußte, eben deshalb die Person Christi ohne das Hinzutreten der vereinigenden göttlichen Thätigkeit nicht würde zu Stande gekommen sein. Der Ausdrukk aber bleibt immer verkehrt, daß die menschliche Natur Christi würde unpersönlich gewesen sein, und es heißt immer nur, die menschliche Natur würde nicht diese Persönlichkeit Christi geworden sein, sondern jene göttliche Einwirkung auf die menschliche Natur sei beides zugleich, und als dasselbe gewesen, das Menschwerden Gottes im Bewußtsein und das Gebildetwerden der menschlichen Natur zur Persönlichkeit Christi. So wie auch der Ausdrukk seine menschliche Natur würde unpersönlich geblieben sein, der auch nur scheinbar verneinend ist, nur bedeutet die Beständigkeit jener selbigen göttlichen Einwirkung und dessen was aus ihr folgt in der Person Christi. Die Formel ist aber gebildet mit besonderer Rükksicht auch auf diejenigen, welche das Wort erst später nachdem die Person Jesu längst zur Vollkommenheit gebildet war, mit derselben vereinigen wollen, mithin eine Persönlichkeit seiner menschlichen Natur ohne diese Vereinigung annehmen.

Wie nun schon in dieser Formel liegt, daß bei der Entstehung der Person Christi eine übernatürliche Einwirkung statt gefunden hat: so hängt nun mit ihr die zweite zusammen, welche zu diesem noch ein anderes **übernatürliches** nämlich die gänzliche Ausschließung der männlichen Thätigkeit

bei der Erzeugung Christi hinzufügt. Denn ein anderes ist dieses, indem ja daraus, daß diese Thätigkeit nicht mitgewirkt hat, das Sein Gottes in Christo unmöglich kann erklärt werden. Man muß diese Bestimmung aus einem zwiefachen Gesichtspunkt betrachten, einmal in Bezug auf die darüber vorhandenen neutestamentischen Zeugnisse, und dann in Bezug auf ihren dogmatischen Werth. Jenen Erzählungen,[1] auf welche in dem weiteren Verfolg der Geschichte Christi nirgend zurückgegangen wird, auf die sich auch keine apostolische Stelle beruft, treten nun entgegen sowol die beiden Geschlechtsregister Christi, welche ohne irgend eine Rücksicht auf jene Angaben schlicht und ungekünstelt auf Josef zurückgehen, theils was den Johannes betrifft nicht nur sein Stillschweigen über die Sache selbst, sondern die Art wie er ohne alle berichtigende Bemerkung erzählt, daß Jesus von Landsleuten und Bekannten Josefs Sohn genannt wird;[2] und ähnliches findet sich auch in jenen beiden Evangelien.[3] Wer nun jene Erzählungen buchstäblich genau nimmt, hat freilich ein Wunderbares mehr zu vertreten; aber niemand wird wol behaupten wollen, durch diese Annahme komme in unsern Glauben ein seinem wahren Wesen widerstreitendes Element, wiewol allerdings diejenigen hiezu nach Kräften beitragen, welche sich in Parallelen zwischen diesen Nachrichten und den mancherlei jüdischen und heidnischen Sagen von übernatürlichen Empfängnissen ausgezeichneter Männer wohlgefallen. Eben so, wenn Andere Bedenken trügen, unter diesen Umständen auf jene Erzählungen allein eine Lehre zu gründen, und vielleicht gar als unerlaßlichen Glaubenssaz aufzustellen, sondern sich eher veranlaßt fänden, aus den vorhandenen Angaben zu schließen, daß unter den ursprünglichen Jüngern Christi weder ein großer Werth auf diesen Umstand gelegt worden, noch auch eine ganz feste und allgemein anerkannte Ueberlieferung darüber vorhanden gewesen sei: würde man ihnen keineswegs absprechen können, daß wer auch nicht an seine übernatürliche Zeugung in diesem Sinne glaube, doch sehr wohl an Christum als Erlöser glauben könne. — Was nun den zweiten Gesichtspunkt, nämlich den dogmatischen Werth dieser Annahme betrifft, so sind zuerst nicht nur die

[1] Matth. 1, 18—25 und Luk. 1, 31—34.
[2] Joh. 6, 42.
[3] Matth. 13, 55. Luk. 4, 22.

alten symbolischen Stellen[1] so gefaßt, daß sie so gut als gar nichts von einer dogmatischen Abzweckung merken lassen, sondern dasselbe gilt auch von den neueren aus ihnen entlehnten,[2] deren Zusäze zu den theils wieder aufgenommenen, theils als gebilligt vorausgesezten Ausdrükken der alten[3] kaum hie und da eine leise dogmatische Färbung haben, sei es nun in Beziehung auf die Erbsünde oder auf die Einpflanzung des göttlichen in die menschliche Natur; denn dieses sind doch die einzigen, um derentwillen die Thatsache eine Wichtigkeit für den christlichen Glauben haben kann. Eine genauere Betrachtung wird aber zeigen, daß sie in beider Hinsicht vollkommen gleichgültig ist. So wie wir nämlich das in unserm Sinn übernatürliche für die Person des Erlösers schon in beider Beziehung in Anspruch genommen haben, ist auch schon, wenn es auch nicht deutlich ausgesprochen ward, die natürliche Erzeugung als eine durch beiderseitige Geschlechtsthätigkeit vermittelte That der personbildenden Kraft der menschlichen Natur für unzureichend, um seine Entstehung zu begreifen, erklärt worden. Denn zufolge dessen, was über das Begründetsein der Sündhaftigkeit jedes Einzelnen in dem früheren Geschlecht gesagt ist,[4] konnte die natürliche Erzeugung den Erlöser nicht hervorbringen, wenn er doch nicht selbst durfte dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit angehören. Dasselbe gilt auch von dem andern Punkt. Denn die reproductive Kraft der Gattung kann nicht hinreichen ein

---

[1] Symb. rom. τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου· qui natus est de spiritu sancto ex Maria virgine. — Symb. Nic. Const. σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα.

[2] Conf. Aug. 8. natus ex virgine Maria. — Exp. simpl. XI. p. 26. non ex viri coitu sed conceptum purrissime ex spiritu sancto et natum ex Maria semper virgine. Conf. Helv. XI. p. 96. carnem . . ex intacta virgine Maria, spiritu cooperante, sumens. Conf. Gallic. XIV. p. 116. cuius caro sit vere semen Abrahae et Davidis, quamvis arcana et incomprehensibili spiritus sancti virtute fuerit suo tempore in utero beatae illius virginis concepta. Conf. Anglic. II. p. 127. in utero beatae virginis ex illius substantia naturam humanam assumsit. Conf. Belg. XVIII. p. 180. conceptus in utero beatae virginis Mariae idque virtute spiritus sancti absque viri opera.

[3] Selbst wo die Erwähnung der Sache ganz fehlt, wie im Symb. Quic. und der Conf. Hungar. ist darin keine Absichtlichkeit zu suchen.

[4] S. §. 69.

Einzelwesen hervorzubringen, durch welches erst etwas in die Gattung selbst hineingebracht werden soll, was noch gar nicht in ihr gewesen war, sondern es muß zu dieser Kraft noch eine mit ihrer Thätigkeit sich verbindende schöpferische Thätigkeit hinzugedacht werden, und nur eine solche kann auch den eine Theilnahme an der allgemeinen Sündhaftigkeit bedingenden Einfluß der Geschlechtsthätigkeit in der Erzeugung aufheben; und in diesem Sinn postulirt jeder, der in dem Erlöser eine natürliche Unsündlichkeit und eine neue Schöpfung durch Vereinigung des göttlichen mit dem menschlichen annimmt, auch eine übernatürliche Erzeugung. Allein wozu die natürliche Erzeugung unzureichend ist, dazu muß die theilweise Aufhebung derselben auch unzureichend sein. Denn dadurch, daß ein Leben in der Jungfrau ohne Beiwohnung entstand, kann das Sein Gottes in demselben nicht begründet worden sein; und eben so wenig konnte der Mangel eines väterlichen Antheils an dem neuen Leben, wenn doch der mütterliche ganz der natürliche blieb, dasselbe von der Gemeinschaft mit dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit befreien. Daher bildete sich auch zeitig genug die ergänzende Vorstellung, auch Maria müsse von der angestammten Sündhaftigkeit frei gewesen sein auf dieselbige Weise. Allein eines theils müßte dann aus demselben Grunde von der Mutter der Maria und so weiter hinauf dasselbe behauptet werden, andern theils würde doch auch jede wirkliche Sünde der Maria, sofern nämlich jeder psychische Moment auch seine leibliche Seite hat, auf das Kind, so lange sein Leben in dem ihrigen eingeschlossen war, eine Rükkwirkung ausgeübt haben. Giebt es also keine Lehre oder Ueberlieferung von einer fortlaufenden Reihe unsündlich empfangener und gebliebener Mütter: so ist auch die Aufhebung des männlichen Antheils an der Erzeugung des Erlösers in beiden Beziehungen unzureichend, mithin deren Annahme überflüßig. Alles beruht folglich auf der höheren Einwirkung, welche als eine schöpferische göttliche Thätigkeit auch, wenn die Erzeugung vollkommen natürlich war, doch eben so den väterlichen Einfluß wie den mütterlichen dahin abändern konnte, daß keine Sündhaftigkeit begründet ward, wie doch nur sie vermochte die natürliche Unvollkommenheit des erzeugten zu ergänzen. Der allgemeine Begriff übernatürlicher Erzeugung bleibt also wesentlich und nothwendig, wenn der eigenthümliche Vorzug des Erlösers unverringert bleiben soll, die nähere Bestimmung desselben aber als Erzeugung ohne männliches Zuthun hängt mit den wesentlichen

Elementen der eigenthümlichen Würde des Erlösers gar nicht zusammen, ist also auch an und für sich gar kein Bestandtheil der christlichen Lehre. Wer sie also annimmt, der nimmt sie nur an wegen der in den neutestamentischen Schriften davon enthaltenen Erzählungen, und so gehört der Glaube daran, wie an manches Thatsächliche was eben so wenig nothwendig mit der Würde und dem Geschäft des Erlösers zusammenhängt, nur zu der Lehre von der Schrift; und Jeder hat sich darüber nach richtiger Anwendung der von ihm bewährt gefundenen Grundsäze der Kritik und Auslegungskunst zu entscheiden. Wer nun eine übernatürliche Erzeugung in unserm Sinne doch annimmt, der kann wenigstens schwerlich in dem übernatürlichen was sie enthalten Grund finden, diesen Erzählungen den geschichtlichen Charakter abzusprechen oder von der buchstäblichen Erklärung abzuweichen, so wie dem, der sie nicht buchstäblich und geschichtlich gelten lassen kann, doch unbenommen bleibt, der eigentlichen Lehre von der übernatürlichen Erzeugung treu zu bleiben. Ist es aber überflüßig, über die jungfräuliche Empfängniß eine eigentliche Lehre aufzustellen: so ist es auch bedenklich, weil man nur gar zu leicht in naturwissenschaftliche Untersuchungen verwikkelt wird, welche ganz außerhalb unseres Gebietes liegen.[1] Und nun ist nur über diese in der Christenheit allgemein herrschend gewordene Vorstellung, um Mißverständnissen vorzubeugen, noch folgendes zu bemerken. Erstlich, so wenig dies physiologisch übernatürliche schon von selbst das in sich schließt, was wir von der göttlichen Einwirkung bei der Erzeugung des Erlösers fordern, eben so wenig hat es auch Einfluß auf den volksthümlichen Charakter der Persönlichkeit Jesu, weder um schon für sich das auszutilgen, worin eine Gemeinschaft mit der Sündhaftigkeit läge, noch um ihn dessen zu berauben, was zu seiner Geschichtlichkeit gehört. Zweitens, aus demselben Grunde muß man sich auch hüten, die Vorstellung, wie sie ja keinen andern Grund hat als die evangelischen Erzählungen, weiter auszuspinnen als diese es erfordern; wonach die Behauptung, Maria sei fortwährend Jungfrau geblieben, als völlig grundlos abzuweisen ist. Drittens darf die Vorstellung sich nun auch nicht gründen und eben so wenig schließen lassen wollen auf eine Verwerflichkeit des Geschlechtstriebes, als ob seine Befriedigung etwas sündliches und Sünde hervorbringendes

[1] Man bedenke nur z. B. die in den angeführten symbolischen unterstrichenen Ausdrükke.

sei. Endlich ist, wenn man auch die Erzählungen buchstäblich und geschichtlich nimmt, doch eine didaktisch genaue Terminologie darin nicht vorauszusezen; besonders ist zu bedenken, daß der Engel damals zur Maria nicht in dem bestimmteren neutestamentischen Sinn von dem heiligen Geist reden konnte.[1] Daher alle erkünstelten Erklärungen[2] darüber, weshalb diese Wirkung dem h. Geist besonders beigelegt werde, unzeitig sind. Nur ganz Ungeweihete aber können gegen allen wohl unterscheidenden Gebrauch der Kirchenlehrer[3] das Verhältniß so verwirren, daß sie Jesum den Sohn des h. Geistes nennen.

3. Die zweite Formel unseres Sazes, welche den Zustand des Vereintseins beider Naturen beschreibt, kann auch nur, wenn wir den vorangestellten Kanon zu Hülfe nehmen, richtig verstanden werden. Sonst könnte man leicht die Gemeinschaft für eine gleiche halten, und, weil ein absolutes Gleichgewicht nicht vorauszusezen ist, auch abwechselnd ein Uebergewicht auf Seiten der menschlichen Natur annehmen. Die Gemeinschaftlichkeit muß aber in jedem Moment eine solche sein, daß von dem Sein Gottes in Christo die Thätigkeit ausgeht, und die menschliche Natur in die Gemeinschaft derselben nur aufgenommen wird. Denken wir hiebei an den freilich nicht zu übersehenden Gegensaz zwischen überwiegend thätigen und überwiegend leidentlichen Momenten im menschlichen Leben: so könnte man freilich besorgen, daß dennoch auf diese Weise die Vollständigkeit des menschlichen Daseins für Christum verloren ginge, da ja leidentliche Zustände nicht können von dem göttlichen in ihm ausgehn, und doch alles von diesem ausgehen soll, mithin die leidentlichen ihm fehlen müßten. Fassen wir dieses gleich am allgemeinsten: so finden wir einen leidentlichen Zustand als nothwendig ja gleichsam stetig in Christo gesezt, so daß gewissermaßen alle seine Handlungen von demselben abhängen, nämlich das Mitgefühl mit dem Zustand der Menschen, zugleich aber werden wir in allem was hievon ausging am bestimmtesten den Impuls des versöhnenden Seins Gottes in Christo erkennen, welcher also

[1] Damit stimmt richtig verstanden überein Joann. Damasc. I, 19. III, 11. τῇ μὲν ἐνσαρκώσει τοῦ λόγου οὔτε ὁ πατὴρ οὔτε το πνεῦμα κατ᾽ οὐδένα λόγον κεκοινώνηκεν εἰ μὴ κατ᾽ εὐδοκίαν, wiewol er anderwärts auch ungenauer und anders redet.

[2] Vgl. Gerh. loc. T. III. p. 416., dessen Erklärungen vornehmlich Hilarius de fid. trin. II. zum Grunde liegt.

[3] Viele Stellen hierüber bei Gerh. a. a. O.

scheint durch einen leidentlichen Zustand, der nur in der menschlichen Natur beginnen konnte, bedingt zu sein. Wenn nun dem wirklich so wäre, und Christus könnte zu allen jenen Handlungen also auch streng genommen zu dem ganzen Erlösungswerk nur gekommen sein durch eine gleichsam zufällige Wahrnehmung: so wäre dadurch auch ohnfehlbar unsere ganze Vorstellung von dem Erlöser nicht mehr dieselbe, welche wir uns bis jezt vergegenwärtigt haben. Unser Kanon nöthigt uns aber auch die menschliche Natur Christi während jener Wahrnehmungen nicht als für sich und durch sich bewegt zu denken, sondern nur in die Gemeinschaft einer Thätigkeit des göttlichen in Christo aufgenommen. Dieses nun ist die göttliche Liebe in Christo, welche der menschlichen Natur einmal für immer oder in jedem Moment, gleichviel wie man es ausdrükke, die Richtung auf die Wahrnehmungen der geistigen Zustände der Menschen gab. Vermöge dieser Wahrnehmungen und in Folge derselben entwikkelten sich dann wieder die Impulse zu den einzelnen hülfreichen Handlungen. So daß in dieser Wechselbeziehung alle ursprüngliche Thätigkeit nur dem göttlichen zukommt und alles leidentliche nur der menschlichen Natur. Denn auch die durch jene Impulse bedingten menschlichen Thätigkeiten tragen den Charakter des leidentlichen an sich. Allerdings aber mußte es auch in Christi Leben andere leidentliche Zustände geben, die nicht von irgend einem geistigen Impuls ausgehen, sondern nur von dem natürlichen Zusammenhang der menschlichen Organisation mit der äußeren Natur. Auf diese Zustände nun ist, ebenfalls unserm Kanon gemäß, die ursprünglich nur für den Act der Vereinigung bestimmte Formel anzuwenden, daß die menschliche Natur nicht die persönliche Christi sei vor ihrem aufgenommensein in die Vereinigung mit der göttlichen. Denn alle solche Zustände waren noch unpersönlich, so lange sie bloß leidentlich waren; ihr aufgenommenwerden in das innerste persönliche Bewußtsein aber und ihr durchdrungenwerden von einem göttlichen Impuls war so sehr eines, daß sie vor dem lezten nur noch als ein äußerliches und fremdes aufgenommen wurde. So daß wir alles zusammengefaßt sagen können, kein thätiger Zustand könne in Christo gewesen sein, der nicht als ein für sich bestehender betrachtet von dem Sein Gottes in ihm wäre angefangen und von der menschlichen Natur vollendet worden, und eben so kein leidender, dessen ihn erst zu einem persönlichen erhebende Verwandlung in Thätigkeit nicht denselben Gang genommen. — Hiegegen wäre allerdings die Ein-

wendung zu machen, daß wenn man einzelne Momente unterscheidet, und den Anfang aller auf diese Weise zeitlich auf einander folgenden Thätigkeiten dem göttlichen in Christo zuschreibt, dieses alsdann gewiß, in Widerspruch mit dem was von einem Sein Gottes gesagt werden kann, als ein zeitliches mit entstehender und vergehender Thätigkeit beschrieben wird. Allein auch dieses löset sich auf, wenn wir nun die schon oben[1] auf dasselbe Bedenken hinsichtlich des Actes der Vereinigung gegebene Antwort nach Anleitung unseres Kanon fortsezend sagen, daß auch während des Vereintseins das göttliche Wesen in Christo sich selbst gleich bleibend, nur auf zeitliche Weise thätig gewesen, und nur die schon vermenschlichte in das Gebiet der Erscheinung übergehende Seite dieser Thätigkeit zeitlich sei. So daß in Christo selbst die ursprüngliche aufnehmende göttliche Thätigkeit und die göttliche Thätigkeit während der Vereinigung nicht zu unterscheiden ist; alle Thätigkeiten aber, so fern sie zeitlich unterschieden werden, auch nur Entwikklungen der menschlichen sind. Jeder thätige Moment Christi, mochte er nun mehr als Verstandesthätigkeit oder als Willensthätigkeit anzusehen sein, war auf menschliche Weise geworden ein Resultat der zeitlichen Entwikklung; und nur insofern alle erscheinende Thätigkeit Christi nur so aufzufassen ist, kann man ihm mit Recht eine vollständige menschliche Seele zuschreiben, die aber innerlich von diesem besonderen Sein Gottes in ihm getrieben wird, welches sich selbst gleich bleibend und unveränderlich jene in der Mannigfaltigkeit ihrer Functionen und Momente durchdringt, wie sich diese Mannigfaltigkeit immer weiter entwikkelt.[2] Dies ist nun auch der Sinn des Ausdrukks der Schule, daß die Vereinigung eine persönliche sei. Nicht eine eigne Natur soll dadurch werden, welche von anderem menschlichen Sein könnte und müßte unterschieden werden, sondern was durch das Sein Gottes in Christo wird ist alles vollkommen menschlich, und

[1] Unter 2. in diesem §.

[2] Dasselbe sagt unter Anderm schon, wenn man ihn nur richtig auffaßt, Joann. Dam. III, 7. (p. 215 seq.) Ἰστέον δὲ, ὡς εἰ καὶ περιχωρεῖν ἐν ἀλλήλαις τὰς τοῦ κυρίου φύσεις φαμὲν, ἀλλ' οἴδαμεν ὅπως ἐκ τῆς θεΐας φύσεως ἡ περιχώρησις γέγονεν· αὕτη μὲν γὰρ διὰ πάντων διήκει καθὼς βούλεται καὶ περιχαίρει, δι' αὐτῆς δὲ οὐδέν. καὶ αὕτη μὲν τῶν οἰκείων αὐχημάτων τῇ σαρκὶ μεταδίδωσι (wovon weiter unten) μένουσα αὐτὴ ἀπαθὴς, καὶ τῶν τῆς σαρκὸς παθῶν (wozu auch alles zeitliche gehört) ἀμέτοχος.

constituirt zusammen eine Einheit eines naturgemäßen Lebensverlaufes, in welchem alles was zur Erscheinung kommt rein menschlich ist und eines aus dem andern geahnet werden kann, indem jeder Moment die früheren voraus sezt, ganz verstanden aber nur alles werden kann unter Voraussezung jener Vereinigung, durch welche allein diese Person werden konnte, so daß auch jeder Moment das göttliche in Christo als das ihn bedingende kund giebt. Und wenn wir nach allem bisherigen das Gebiet unserer beiden Säze gegen einander abwiegen, so werden wir sagen müssen, daß ausschließend der erste nur anwendbar ist für den schlechthin ersten Anfang des Daseins als das Leben als ein einfaches wurde, mithin daß dieses vor die zusammenhängende Erscheinung Christi fällt. Und eben so ausschließend der lezte nur nach dieser Erscheinung, denn nur wenn das menschliche schlechthin vollendet ist, und nichts mehr wird in dem Zusammensein mit dem Sein Gottes, kann es ausschließlich mitwirkend sein. Und so ist es begreiflich, daß es für die Zeit dieser Erscheinung zwei verschiedene Auffassungsweisen giebt, welche wiewol zusammengehörig aus Unkenntniß ihres wahren Verhältnisses sich feindselig gegenüber stellen. Die eine welche in jedem Moment so ausschließend auf das anfangende göttliche sieht, daß sie in Gefahr steht den menschlichen Zusammenhang aus dem Auge zu verlieren; die andere welche überall so vollständig den menschlichen Zusammenhang ergreifen will, daß wenig fehlt, sie verlöre das zum Grunde liegende göttliche aus den Augen.

4. Mit beiden Formeln unseres Lehrsazes stimmen auch die alten freilich bloß verwahrenden nicht aber irgend etwas construirenden Regeln überein, welche im Gefolge der Concilienverhandlungen schon in den ältesten Systemen[1] ausgeführt sind. Bei der ersten Dreiheit derselben[2] liegt offenbar der Gedanke zum Grunde, daß die göttliche Natur in Christo von der menschlichen in ihm auf keinerlei Weise geschieden sei, so daß man beide von einander sondern könne. Jede Scheidung, wenn man sie auch nach Anleitung jener Formeln räumlich oder zeitlich fassen wollte, könnte doch immer nur eine Scheidung der Thätigkeiten sein; und gäbe es nun eine solche, so müßte es in Christo auf der einen Seite menschliche Thätigkeiten geben, die auch nicht von dem Impuls des göttlichen abhängen, und auf der andern gött-

[1] z. B. Joann. Dam. III, 3 flgd.
[2] ἀχωρίστως ἀδιαιρέτως und ἀδιαστάτως.

liche die sich durch nichts in seiner menschlichen Natur kund gegeben hätten. Diese könnten aber auch ihre Abstammung aus dem Act der Vereinigung nicht nachweisen, weil sie keine Aehnlichkeit mit demselben an sich trügen; und somit wehren jene Formeln dasselbe ab was auch unser Kanon abwehrt. Die andere Dreiheit[1] hat ganz deutlich die Abzwekkung jede Vorstellung von einer Umänderung der einen Natur durch die andere abzuweisen. Durch eine jede solche nun, die ja von dem menschlichen müßte ausgegangen sein, wäre das göttliche ein zeitlich und räumlich bedingtes geworden; so wie, wenn die menschliche durch das göttliche wäre verändert worden, die Person aus der Identität mit den übrigen heraus gerükkt worden wäre. In beiden Fällen also bestände nicht die Vereinigung des göttlichen mit dem menschlichen. Die Abzwekkung ist also auch hier dieselbe, weshalb wir das göttliche in der Vereinigung so zu fassen suchen, wie es allein mit der Vollständigkeit des menschlichen bestehen kann, und umgekehrt. Nichts desto weniger sind diese Formeln nicht wieder aufzunehmen, da sie durchaus auf der Vorstellung der Gottheit als Natur beruhen, welche überall nur verwirrend einwirken kann. — Mit diesen negativen Formeln wäre es auch Zeit der Dogmengeschichte auch die höchst leere formalistische Theorie zu übergeben, wie Säze von Christo, wenn sie richtig sein sollen, verschieden müssen gebildet werden, je nachdem von der ganzen Person Christi oder nur von einer von beiden Naturen die Rede ist. Sollen dergleichen Regeln auch als Norm für den Ausdrukk auf dem Gebiet der erbaulichen Mittheilung dienen, damit er sich nur innerhalb dieser Schranken bewege: so könnten sie nur nüzlich sein in Zeiten der Verkezerungssucht, die doch unter dieser Form schwerlich wiederkehren wird. Im allgemeinen dürfen wir uns jenen älteren Zeiten nicht gleichstellen, wo der strengere Lehrausdrukk nur aus den volksmäßigen Darstellungen ausgezeichneter Männer sich allmählig gestaltete. Sondern jezt da das System vollendet ist, und die Entwikklung der Schule ihren eigenen Gang geht, müssen die christlichen Redner so gut als die Dichter die Freiheit haben sich auch solcher Ausdrükke zu bedienen, welche sich in die Terminologie der Schule gar nicht einschalten lassen, wenn sie nur in ihrem unmittelbaren Zusammenhang, aus dem sie nicht herausgerissen werden sollen, unbedenklich sind,

[1] ἀναλλοιώτως ἀτρέπτως und ἀσυγχύτως.

und nichts die Würde des Erlösers verringerndes oder das Gefühl für dieselbe verletzendes zum Grunde liegt. Sollen hingegen diese Regeln nur der Schule selbst dienen um sich auf jedem Punkt desto leichter über die Zusammenstimmung einzelner Formeln mit den allgemeinen Sätzen zu orientiren: so sind sie zu sehr auf den Gebrauch des Ausdrukks Natur für das göttliche wie für das menschliche basirt, als daß sie von Nutzen sein könnten, wenn man diese Darstellungsweise verläßt. Und wir haben einen weit besseren Kanon an der Formel daß in Christo erst die Schöpfung des Menschen vollendet ist. Denn da das ihn von allen Andern unterscheidende sein Innerstes ist: so muß nun das ihm einwohnende Sein Gottes sich zu der gesammten menschlichen Natur verhalten, wie das vorher innerste zu dem gesammten menschlichen Organismus, welche Analogie sich auch schon, wenngleich nicht deutlich ausgesprochen, durch die ganze bisherige Darstellung gezogen hat.

5. Aus der hier dargelegten Beschaffenheit des Seins Gottes in Christo und der Nothwendigkeit die Behandlung des höchsten Wesens als eine Natur aufzugeben, so wie aus dem was schon über die göttlichen Eigenschaften gelehrt worden, folgt schon von selbst, daß die Theorie von einer gegenseitigen Mittheilung der Eigenschaften beider Naturen an einander ebenfalls aus dem Lehrbegriff zu verweisen und der Geschichte desselben zu überliefern ist. Denn sofern wir zu unsern Vorstellungen von göttlichen Eigenschaften nur durch Analogie gelangen, sagt die Beilegung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur, wenn diese nicht durch die Unendlichkeit derselben zerstört werden soll, nichts aus als die schlechthinige menschliche Vortrefflichkeit. Sofern aber auf der andern Seite jede einzelne Eigenschaft nur eine Negation des menschlichen Wesens ist, und sie nur wenn in Eins zusammengeschaut das göttliche Wesen darstellen können: so erträgt die menschliche Natur auch schon die einzelnen Glieder dieser Zusammenschauung nicht. Wollte man z. B. der menschlichen Natur die Identität von Allwissenheit und Allmacht beilegen, so daß die eine und selbige allwissende Allmacht und allmächtige Allwissenheit der göttlichen Natur die angenommene menschliche sollte durchdrungen haben,[1] wie

[1] S. Sol. decl. p. 778. cum tota divinitatis plenitudo in Christo habitet ut in proprio suo corpore etiam . . in assumpta humana

die Gluth das Eisen: so konnte während dieser Mittheilung nichts menschliches mehr übrig sein in Christo, weil alles menschliche wesentlich eine Negation der allwissenden Allmacht ist. Kommt man also darauf zurükk die göttlichen Eigenschaften als ganz oder zum größten Theil quiescirend zu denken — doch ist dann das erstere allein folgerecht, so daß auch die Wunder nicht auf eine als Ausnahme eingetretene Wirksamkeit der göttlichen Eigenschaften zurükkgeführt werden[2] — so zeigt sich die Leerheit dieser ganzen Theorie aufs deutlichste. Denn da göttliche Eigenschaften nur Thätigkeiten sind, worin besteht die Mittheilung derselben wenn sie unthätig sind? Auch hörte dann die Vereinigung der Naturen gänzlich auf eine dogmatische Vorstellung im engeren Sinne zu sein, da sie gar nicht eine Aussage über einen von Christo empfangenen Eindrukk sein könnte, indem die quiescirenden Eigenschaften auch nicht indirect können zur Wahrnehmung kommen. Eben so ist es mit der Mittheilung menschlicher Eigenschaften an die göttliche Natur. Denn auf der einen Seite sind alle Aussagen über unser Gottesbewußtsein eine solche Beilegung, sofern alle göttlichen Eigenschaften von menschlichen hergenommen sind. Sonst aber muß das göttliche Wesen aufgehoben werden, wenn der göttlichen Natur auch dasjenige menschliche und so beigelegt werden soll, was und wie es bei der Bildung göttlicher Eigenschaften hätte beseitigt werden müssen. Wenn z. B. der göttlichen Natur irgend menschliches unter der Form der Leidensfähigkeit mitgetheilt werden soll: so kann bei einer solchen Mittheilung nichts göttliches mehr stattfinden, da ja schon jede ausgezeichnete menschliche Vortrefflichkeit eine Verminderung der Leidensfähigkeit ist, und da schon das innerste gottähnliche des Menschen nicht sowol leidet als nur seine Thätigkeit als Gegenwirkung bestimmt Wenn aber zum Theil deshalb geglaubt worden ist, man müsse auch der göttlichen Natur in Christo die Leidensfähigkeit beilegen, weil sonst dem Leiden Christi die erlösende Kraft fehlen würde:[3] so hat dies eben so sehr ältere Aussprüche gegen

natura divinam suam virtutem exerceat . . idque ea quodammodo ratione qua . . ignis in ferro candente agit.

[2] S. Reinh. Dogm. §. 97. 2, 6.

[3] Sol. decl. p. 771. Si enim persuaderi mihi patiar ut credam solam humanam naturam pro me passam esse, profecto Christus mihi non magni pretii salvator erit, sed ipse tandem salvatore eget.

sich,[1] als es, wie unten zu zeigen sein wird, auf unrichtigen Vorstellungen von dem Erlösungswerk beruht. Und so könnte man wol sagen, daß diese Lehre von der gegenseitigen Mittheilung der Eigenschaften rein und wahrhaft durchgeführt die Vereinigung beider Naturen wieder aufheben müßte, indem jede Natur zufolge dieser Mittheilung aufhören würde zu sein was sie ist. Die Verwerfung dieser Theorie schließt aber keineswegs eine Begünstigung der reformirten Schule gegen die lutherische in sich. Denn wenn die erstere dafür[2] von entgegengesezten Eigenschaften zweier Naturen in Einer Person redet: so trifft sie nicht mit Unrecht der Vorwurf Christum zu zertrennen, weil weder entgegengesezes Eins sein kann, noch auch die Naturen Eins sein, wenn ihre Eigenschaften getrennt gehalten werden. Wiewol einer ähnlichen Zertrennung auch die Andern nicht entgehen. Denn soll die Mittheilung der Eigenschaften eine reale sein; so entstehen durch dieselbe in jeder Natur zwei Arten von Thätigkeiten, welche nicht Eine Reihe ausmachen können z. B. in der menschlichen Natur Christi vorstellende Thätigkeiten, sowol nach der Weise des beschränkten Bewußtseins als nach der der mitgetheilten Allwissenheit. Beide Lehrweisen sind daher gleich verwerflich, wie sie ja auch beide auf die falsche Vorstellung von einer göttlichen Natur zurükkgehen, der ein Kreis von Eigenschaften wirklich zukomme.

§. 98. Dritter Lehrsaz. Christus war von allen andern Menschen unterschieden durch seine wesentliche Unsündlichkeit und seine schlechthinige Vollkommenheit.

1. Unter wesentlicher Unsündlichkeit ist eine solche zu verstehen, welche ihren zureichenden Grund in dem Inneren seiner Persönlichkeit selbst hat, so daß sie unter was immer für äußeren Relationen, wobei wir auch das leibliche schon als ein Aeußeres gelten lassen können, durchaus dieselbe würde gewesen sein; und durch diesen Ausdrukk ist wenigstens der Streitpunkt mit zureichender Bestimmtheit aufgestellt, indem zufolge des bisherigen dieser innere Grund kein anderer sein

[1] Joann. Dam. III, 7. αὕτη μὲν (ἡ θεία φύσις) τῶν οἰκείων αὐγημάτων τῇ σαρκὶ μεταδίδωσι μένουσα αὐτὴ ἀπαθὴς, καὶ τῶν τῆς σαρκὸς παθῶν ἀμέτοχος

[2] Conf. Gall. XV. p. 116. manente tamen unaquaque illarum naturarum in sua distincta proprietate etc. Eben so Conf. Belg. XIX.

kann als die Verbindung des göttlichen und menschlichen in seiner Person. Was wir in einzelnen Fällen unmittelbar erfahren, müssen wir uns auch im Allgemeinen als möglich denken, nämlich daß durch eine günstige Verkettung der Umstände das Wirklichwerden der Sünde, auch das innere, verhindert werden kann, aber so, daß wir uns dabei nicht nur unsrer selbst als sündiger Menschen bewußt bleiben, sondern auch durch die Wahrnehmung selbst in diesem Bewußtsein noch bestärkt werden, weil sie das in sich schließt, daß der innere Grund zum Abwehren der Sünde fehlte. Eine solche im Vergleich mit jener nur zufällige Unsündlichkeit würde also nicht nur den eigenthümlichen Vorzug des Erlösers nicht ausdrükken, sondern wo die innere Möglichkeit zu sündigen gesezt ist, da ist auch wenigstens ein unendlich kleines der Wirklichkeit als Richtung mitgesezt So daß wer sich mit einer solchen zufälligen Unsündlichkeit für den Erlöser begnügen kann, ihm auch wird wirkliche Sünde hingehen lassen können, sofern sie nur nicht so zur Wahrnehmung gekommen ist,[1] daß sich irgend einer für irgend einen Augenblikk über ihn stellen kann. Die gewöhnlichen Formeln der Schule hingegen fassen den Unterschied nicht mit gehöriger Schärfe auf, und der Streit zwischen ihnen geführt erscheint ganz leer. Die Formel potuit non peccare sagt allerdings den wesentlichen Vorzug Christi aus, wenn man sie als Gegensaz gegen den Zustand aller andern Menschen faßt. Denn diese insgesammt können niemals nicht sündigen, sondern die Sünde schleich sich in alles mit ein, welches streng genommen vermöge jenes unendlich kleinen dann auch bei Christo der Fall sein müßte, wenn eine reale Möglichkeit zu sündigen in ihn gelegt wird. Die Formel sagt aber jenen Vorzug nicht aus, sobald sie etwas anderes sagen will als die andere non potuit peccare, denn als Gegensaz zu dieser schließt sie die Möglichkeit zu sündigen in sich. Eben so verhält es sich aber auch mit der lezteren; denn man kann sie auch gebrauchen, wenn man nur eine allgemeine göttliche Bewahrung über dem Erlöser waltend annimmt, so daß auch diese dem Gehalt unserer Formel nur entspricht, wenn man sie jener ersten in dem angegebenen Sinne gleich sezt. — Schwierig aber bleibt es immer auch von unserer Formel aus zu bestimmen, was nun durch dieselbe von Christo ausgeschlossen wird, so daß alles unversehrt bleibe, was ihm vermöge seiner Gleichheit mit uns zukommen muß. Und dieser Punkt ist un-

[1] Joh. 8, 46.

streitig ein solcher, von welchem aus sich viel wesentliches für die christliche Sittenlehre müßte entwikkeln lassen, indem alles darauf zurükkkommt, den Anfang der Sünde zu bestimmen. Eine besondere Schwierigkeit entsteht hier daraus, daß schon in den ersten Zeugnissen des Glaubens Christo zugeschrieben wird, versucht worden zu sein in allen Stükken, welches zufolge unserer obigen Bestimmung[1] schon die Sünde in sich schließt, wenn wir wäre es auch nur ein unendlich kleines von Kampf dabei denken. Auf der andern Seite gehört die Empfänglichkeit für den Gegensaz des angenehmen und unangenehmen zur Wahrheit der menschlichen Natur, so daß Lust und Unlust müssen auf unsündliche Weise sein können, und dann zwischen diesem Moment, wenn Lust oder Unlust auf unsündliche Weise sind, und dem, wenn der Kampf beginnt, der Anfang der Sünde liegen muß. Denken wir nun zugleich, daß in Christo jeder Moment durch das Gottesbewußtsein bestimmt sein mußte: so folgt, daß auch in ihm Lust und Unlust sein konnten, aber nicht als den Moment bestimmend, mithin nur als Ergebniß eines auf die ihm angemessene Weise bestimmten Momentes. Solche Ergebnisse sind sie, in sofern sie ganz als Empfindung oder Gefühl in den Schranken des ruhenden Bewußtseins bleiben, nicht aber sofern sie in das Begehren oder Abstoßen übergehen. In der Annäherung von beiden besteht nun eben die Versuchung, und Christus kann versucht worden sein unbeschadet der wesentlichen Unsündlichkeit, nur so, daß Lust und Unlust ihm zugeführt worden sind als gesteigerte Empfindung, die wesentliche Unsündlichkeit aber den Grund enthielt, daß sie nie etwas anderes werden konnten, als Anzeiger eines Zustandes, aber ohne alle bestimmende oder mitbestimmende Kraft, nicht aber so, daß der Uebergang aus jenem in dieses jemals wirklich stattgefunden habe.[2] Nur ist, sofern diese Regel für alle Lebensmomente Christi ohne Unterschied gelten muß, zu bemerken, daß sie nur für ein entwikkeltes Bewußtsein ausgedrükkt ist, daß aber auch die Kindheit Christi den Charakter der vollkommnen Unschuld nur

[1] Vgl. §. 94, 4.

[2] Bei dieser Auseinandersezung konnte ich auf die Versuchungsgeschichte nicht besonders Bezug nehmen, weil es mir unmöglich ist, sie als Geschichtserzählung zu betrachten. Offenbar aber ist buchstäblich genommen ihr Inhalt ein solcher, daß Christus mitten im thätigen Leben sehr oft viel stärker muß versucht worden sein. Weshalb auch der Erzähler keineswegs zu tadeln ist, der (Luk. 4, 13.) dies nicht gerade für das Ende aller Versuchung will gelten lassen.

gehabt haben kann, wenn diese Regel auch damals nach Maaßgabe des jedesmaligen Entwikklungszustandes gültig gewesen ist. So daß Christus in Bezug auf die Sünde zu allen Zeiten gleich sehr von allen andern Menschen unterschieden und immer gleich wesentlich frei von derselben war. — Zu dieser Unsündlichkeit gehört aber auch noch, daß Christus wirklichen Irrthum weder selbst kann erzeugt, noch auch fremden mit wirklicher Ueberzeugung und als wohlerworbene Wahrheit in sich aufgenommen haben. Und zwar ist nicht nöthig, diesen Saz auf das Gebiet seines eigentlichen Berufs zu beschränken; nur muß der Unterschied festgehalten werden zwischen Aufnehmen und Fortpflanzen von Vorstellungen, deren bestimmte Vertreter Andere sind, daher man in Beziehung auf sie weder Untersuchung anstellt noch irgend eine Verantwortlichkeit anerkennt, und zwischen Abschließung eines Urtheils, welches allemal in irgend einer Beziehung auch die Handlungsweise bestimmt. In dem lezteren irren sezt allemal entweder eine Uebereilung voraus, die nur durch fremdartige Motive hat können bewirkt werden, oder einen getrübten Wahrheitssinn, der einerseits in der allgemeinen Sündhaftigkeit gegründet ist, andrerseits aber in jedem einzelnen Fall mit der besonderen Sündlichkeit des Einzelnen zusammenhängt.

Mit dieser Lehre von der wesentlichen Unsündlichkeit Christi steht nun in Verbindung die Meinung von der natürlichen Unsterblichkeit Christi, daß nämlich Christus vermöge seiner menschlichen Natur nicht wäre dem Tode unterworfen gewesen; eine Meinung, die zwar nicht durch symbolisch gewordene Aussprüche festgestellt, noch auch in biblischen Stellen wahrhaft begründet,[1] aber doch sehr allgemein angenommen worden ist. Die Verbindung beruht aber nur darauf, daß, den Tod als Sold der Sünde gedacht, derjenige, der von allem Zusammenhang mit der Sünde gelöst ist, auch nicht unter der Gewalt des Todes kann gestanden haben, und in Betracht gezogen, was schon oben[2] von der natürlichen Unsterblichkeit Adams und von dem Zusammenhang aller natürlichen Uebel mit der Sünde gesagt worden ist, kann aus der Unsündlichkeit Christi nichts weiter folgen, als daß der Tod für Christum kein Uebel habe sein können. Und hiebei müssen wir um so mehr

[1] Denn was Christus selbst Joh. 10, 17. 18. sagt, drükkt kein physisches, sondern ein sociales und ethisches Verhältniß aus.

[2] S. §. 59. Zusaz.

stehen bleiben, und statt jener Meinung uns an diejenigen halten, welche gestehen, daß der menschlichen Natur Christi die Unsterblichkeit erst mit der Auferstehung sei geschenkt worden,[1] als Sterblichkeit und Fähigkeit körperlich zu leiden so zusammengehören, daß bei einer solchen natürlichen Unsterblichkeit Christi die Leidensfähigkeit der menschlichen Natur in seiner Person nur ein leeres Wort wäre, und nicht ohne sich zu widersprechen man einen großen Werth auf seine körperlichen Leiden legen könnte. — Indeß ist diese Meinung nicht allein als eine Folgerung aus der Unsündlichkeit Christi anzusehen, sondern man glaubt darin erst den rechten Aufschluß zu finden über alle die Aussprüche, welche seinen Tod als einen freiwilligen darstellen, und so erst die höhere Bedeutung seines Leidens und Todes zu erschöpfen. Allein grade von dieser Seite ist jene Vorstellung höchst bedenklich; denn wer nicht natürlich sterben kann, kann auch nicht gewaltsam getödtet werden; somit mußte Christus durch ein Wunder erst sich selbst sterblich machen, um getödtet werden zu können, und hätte ziemlich unmittelbar sich selbst getödtet.

2. Was nun die schlechthinige Vollkommenheit der menschlichen Natur zur Zeit seines männlichen Alters anlangt: so findet sich besonders in älteren Ausführungen dieses Gegenstandes sehr häufig geistige und leibliche Trefflichkeit besonders aufgestellt. Allein es ist wol zu bedenken — da hier keine Nachrichten zu Hülfe kommen, welche jeden solchen Saz in einen historischen verwandeln würden, wodurch er denn aus dem Gebiet der Lehre gestrichen würde — ob wir von dem Eindrukk aus, den wir von Christo empfangen, Rechenschaft geben können für die Aufstellung solcher Eigenschaften, die wir auf die Vereinigung des göttlichen mit der menschlichen Natur nicht zurükkführen können. Nur eines läßt sich sagen, wenn wir die zeitliche Erscheinung dieser schöpferischen Thätigkeit als einzelne Thatsache auf die allgemeine göttliche Ordnung zurükkführen. Nämlich so wie der Erlöser nur erst zu einer gewissen Zeit und nur aus diesem Volk hervorgehen konnte, so auch die göttliche Thätigkeit nicht würde die menschliche Natur in einem solchen personbildenden Act begriffen aufgenommen haben, welcher irgendwie hätte können eine Mißbildung werden. Daher ist es nun natürlich genug, dem

[1] Conf. Belg. XIX. p. 181. et quamvis eidem naturae immortalitatem resurrectione sua dederit etc.

Erlöser auch eine leibliche Urbildlichkeit zuzuschreiben; aber diese ist, da das Leibliche seiner Erscheinung gar nichts für sich sein und wirken sollte sondern nur als Organ jener Vereinigung, auch lediglich hierauf zu beschränken. Was aus dieser Voraussezung und aus dem ungestört fortwirkenden Einfluß eines reinen Willes folgt, ist nur eine Gesundheit, welche gleichweit entfernt ist von einseitiger Stärke oder Meisterschaft einzelner leiblicher Functionen und von krankhafter Schwächlichkeit, als durch welche beide die gleichmäßige Tüchtigkeit der Organisation für alle Forderungen des Willens verringert wird. Hierauf müssen wir uns demnach beschränken, und um so mehr alle vorwizigen Fragen abweisen,[1] als unsere Vorstellungen von dem Zusammenhang zwischen Leib und Seele noch bedeutender Berichtigungen fähig sind. Wenn daher bei den Alten nicht selten auch von der Schönheit des Erlösers die Rede ist:[2] so liegt diese Vorstellung schon der Grenze, die wir nicht berühren dürfen, sehr nahe, und wir dürfen sie als eine unbewußte Nachwirkung heidnischer Ansichten übersehen.

§. 99. Die Thatsachen der Auferstehung und der Himmelfahrt Christi, so wie die Vorhersagung von seiner Wiederkunft zum Gericht, können nicht als eigentliche Bestandtheile der Lehre von seiner Person aufgestellt werden.

1. Wenn wir die über die Person Christi bisher aufgestellten Lehrsäze auf der einen Seite, auf der andern Seite die schon in den ältesten Symbolen enthaltenen Säze,[3] welche diese Thatsachen aussagen, mit dem oben[4] aufgestellten Kanon

[1] Es ist eine gewiß höchst bedeutende aber nicht genug erkannte göttliche Leitung, daß uns von dem äußeren der Person Christi weder eine sichere Ueberlieferung noch ein authentisches Bild zugekommen ist. Ja auch, daß uns eine genaue Darstellung seiner Lebensweise und eine zusammenhängende Erzählung seiner Begebenheiten fehlt, gehört eben dahin.

[2] Z. B. Chrysost. in ep. ad Col. Homil. VIII. οὕτως ἦν καλὸς, ὡς οὐδὲ εἶναι εἰπεῖν.

[3] Symb. Nic. καὶ ἀνασταντα ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς· καὶ ἀνελθόντα εἰς τους οὐρανοὺς καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς· καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετα δόξης κρῖναι ζώντας καὶ νεκρούς.

[4] S. §. 29, 3.

für dogmatische Säze vergleichen, so entsprechen jene Lehrsäze beiden Merkmalen, diese Aussagen aber keinem von beiden. Denn wenn doch auf dem Sein Gottes in Christo seine erlösende Wirksamkeit beruht, und eben der Eindruck davon, daß ihm ein solches einwohne, den Glauben an ihn begründete: so ist ein unmittelbarer Zusammmenhang dieser Thatsachen mit jener Lehre nicht nachzuweisen. Die Jünger erkannten in ihm den Sohn Gottes, ohne etwas von seiner Auferstehung und Himmelfahrt zu ahnden, und dasselbe können wir auch von uns sagen: so wie auch die von ihm verheißene geistige Gegenwart, und alles, was er von seinem fortwährenden Einfluß auf die Zurükkbleibenden sagt, durch keine von diesen beiden Thatsachen vermittelt wird. Hängt nun dieses zwar wol von seinem Sizen zur Rechten Gottes ab — worunter jedoch, da der Ausdruck ein eigentlicher unmöglich sein kann, nichts verstanden werden darf, als die über allen Conflict hinausgehobene eigenthümliche und unvergleichliche Würde Christi — nicht aber von einer sichtbar gewordenen Auferstehung oder Himmelfahrt, da ja Christus auch ohne diese Zwischenglieder unmittelbar hätte können zur Herrlichkeit erhoben werden: so läßt sich auch nicht absehn, in welchem Zusammenhang beide mit der erlösenden Wirksamkeit Christi ständen. Wenn freilich Paulus auf der einen Seite der Auferstehung eben so gut als dem Tode einen eignen Antheil an der Erlösung zuzuschreiben scheint:[1] so zeigt auf der andern Seite die Art, wie er sie als eine Gewährleistung für unsere eigne Auferstehung anführt,[2] daß er sie keineswegs in einem ausschließlichen Zusammenhange mit dem eigenthümlichen Sein Gottes in Christo denkt. Auch wird sie nie als ein Zeugniß des in Christo wohnenden Göttlichen angeführt, da sie überall nicht ihm selbst, sondern Gott zugeschrieben wird.[3] Eben so wenig hat Johannes die sichtbare Himmelfahrt als einen Beweis der höheren Würde Christi angeführt. Und somit können wir wol Jedem, der mit dogmatischen Säzen verkehrt, die Einsicht zumuthen, daß der richtige Eindruck von Christo vollständig vorhanden sein kann und auch gewesen ist ohne eine Kunde von diesen Thatsachen — Was die Wiederkunft zum Gericht betrifft: so können wir von der doctrinalen Be-

[1] Röm. 4, 25.
[2] 1 Kor. 15, 13. 16.
[3] Ap. Gesch. 2, 24. 3, 5. 4, 10. 10, 40. Röm. 4, 24. 1 Kor. 6, 14. 15, 15. 2 Kor. 4, 14.

deutung dieser Vorstellung erst unten handeln. Hier ist nur zu bemerken, daß wenn auch das Gericht, sofern wir es als eine übertragbare göttliche Handlung ansehn, in so genauer Verbindung mit dem Geschäft der Erlösung steht, daß nicht leicht zu denken ist, Gott könne dasselbe einem Andern als dem Erlöser übertragen: so involvirt doch dasselbe nicht etwas größeres in der Person Christi als wir ihm ohnedies schon beilegen; und eben so wenig gehört es zu dem Erlösungswerke selbst, da ja diejenigen, welche glauben, nicht ins Gericht kommen. Als Wiederkunft Christi aber betrachtet hängt sie mit der Himmelfahrt als Gegenstükk derselben zusammen. So wie diese nur eine zufällige Form ist, um das Sizen zur Rechten Gottes zu bewirken: so ist auch jene Verheißung nur eine zufällige Form für die Befriedigung des Verlangens mit Christo vereint zu sein. Und wie das unbegreifliche und wunderbare in der Auffahrt nicht kann auf das göttliche in Christo zurükkgeführt werden, welches sich als der Impuls zu allen seinen freien Handlungen zu erkennen giebt, da auch die Himmelfahrt nirgend als seine Handlung dargestellt wird: eben so wenig auch das wunderbare in jener Wiederkunft. So daß die Ungleichartigkeit unserer bisherigen Lehrsäze, derjenigen nämlich, die wir als solche anerkannt haben, und dieser Aussagen Jedem einleuchten muß. — Etwas anders verhält es sich mit der sogenannten Niederfahrt oder Höllenfahrt Christi.[1] Denn diese würde allerdings der darin herrschenden Vorstellung nach zu den erlösenden Thätigkeiten gehören, wenn wir sie nur als eine Thatsache ansehn könnten. Sie wäre dann als eine Ausübung seines prophetischen und hoheprieſterlichen Amtes anzusehen an den vor seiner Erscheinung Verstorbenen; allein theils erstrekkt sich die einzige Stelle, welche hievon zu handeln scheint,[2] auch bei weitem nicht einmal über diese, theils entspräche doch die Sache selbst bei dieser Erweiterung nicht der Aufgabe wie sie gefaßt werden müßte. Denn alle diejenigen, welche auch seit seiner Erscheinung gestorben sind, ohne daß die Verkündigung des Evangeliums zu ihnen gekommen wäre, haben die gleichen Ansprüche wie jene. Ueberdies aber nöthigen die Ausdrükke

[1] Symb. Rom. κατελθόντα εἰς τα κάτωτα nur in Einem griechischen, aber in mehreren alten lateinischen Exemplaren; Symb. Quic. 36. descendit ad inferos.

[2] 1 Petr. 3, 19 Denn Epheſ. 4, 9. ist auf keine Weise hieher zu ziehen.

in jener Stelle keineswegs zu der Annahme einer solchen sonst ganz unbezeugten Thatsache, wie sie auch gar keinen Zeitpunkt bestimmen. Deshalb ist sie auch in unsern Saz gar nicht erst aufgenommen worden.

2. Der Glaube an diese Thatsachen ist sonach kein selbstständiger zu den ursprünglichen Elementen des Glaubens an Christum gehöriger, so daß wir diesen nicht könnten als Erlöser annehmen oder das Sein Gottes in ihm erkennen, wenn wir nicht wüßten, daß er auferstanden und gen Himmel gefahren wäre, oder wenn er keine Wiederkunft zum Gericht verheißen hätte. Dieser Glaube ist auch nicht aus jenen ursprünglichen Elementen abzuleiten, so daß wir schließen könnten, weil Gott in Christo war, so hätte er müssen auferstehen und gen Himmel fahren, oder weil ihm eine wesentliche Unsündlichkeit zukam, müsse er wiederkommen um das Gericht zu halten. Vielmehr werden sie nur angenommen, weil sie geschrieben stehen; und von jedem evangelischen Christen kann nur verlangt werden, an sie zu glauben in sofern er sie für hinreichend bezeugt hält, indem hiebei die heiligen Schriftsteller nur als Berichterstatter zu betrachten sind, so daß der Glaube an dieselben unmittelbar und ursprünglich mehr zur Lehre von der Schrift gehört als zur Lehre von der Person Christi. Indeß ist ihm doch ein mittelbarer Zusammenhang mit dieser Lehre nicht abzusprechen, insofern nämlich das Urtheil über die Jünger als ursprüngliche Berichterstatter auf das Urtheil über den Erlöser zurükkwirkt. Wer z. B. des wunderbaren wegen um nicht die Auferstehung Christi als buchstäbliche Thatsache anzunehmen, lieber voraussezt die Jünger hätten sich getäuscht und inneres für äußeres genommen, der legt ihnen eine solche geistige Schwäche bei, durch welche nicht nur ihr ganzes Zeugniß von Christo unzuverläßig würde: sondern auch Christus müßte, als er sich solche Zeugen wählte, nicht gewußt haben, was in dem Menschen ist.[1] Oder sollte er selbst es gewollt oder veranstaltet haben, daß sie innere Erscheinung mußten für äußere Wahrnehmungen halten: so wäre er selbst ein Urheber des Irrthums, und alle sittlichen Begriffe würden durch einander geworfen, wenn damit eine solche höhere Würde verträglich sein sollte. Mit der Himmelfahrt verhält es sich in sofern wenigstens anders, als wir nicht hinreichende Ursache haben zu behaupten, daß uns von dem Hergang bei derselben

[1] Joh. 2, 25.

als äußere Thatsache ein unmittelbarer Bericht eines Augenzeugen und am wenigsten eines apostolischen vorliegt. Wenn indeß behauptet wird, Christus sei zwar auferstanden aber nicht aufgehoben worden gen Himmel, sondern habe noch eine unbestimmte Zeit im verborgenen gelebt, weshalb er etwas habe veranstalten müssen, was für eine Himmelfahrt gehalten werden konnte: so ist der Fall ganz derselbe wie mit der Auferstehung. Am wenigsten steht mit der eigentlichen Lehre von Christi Person die Verheißung seiner Wiederkunft in Verbindung, zumal sie um eines Geschäftes willen verheißen ist, und in sofern dem folgenden Lehrstükk angehören würde, wenn nur das Geschäft ein solches wäre, welches seinem Beruf als Erlöser unmittelbar angehört. Nur wenn eine Auslegung ausmittelt, für diese Wiederkunft wäre eine Zeit bestimmt, die nun längst abgelaufen ist, oder sie wäre auf eine Art beschrieben, deren Unmöglichkeit wir nachweisen können; so müßte dies wenn nicht auf die Lehre von der Schrift dann gewiß auf die von der Person Christi zurükkwirken.

Zusaz zu diesem Lehrstükk. Die obige zuerst in unserer eigenen ganz unabhängigen Ausdrukksweise, dann in genauerer Verbindung mit den kirchlichen Formeln gegebene Darstellung von der Person Christi ist dem wesentlichen nach so weit verbreitet in der christlichen Kirche und so alt in derselben, daß man sie um so mehr als den allgemeinen Glauben der Christen ansehen muß, weil selbst Viele von denen, die sich mit einer geringeren Vorstellung von dem Erlöser begnügen, diese herrschende nur verwerfen, theils weil sie das wunderbare überhaupt scheuen — sei es nun daß sie den von uns aufgestellten Unterschied[1] übersehen, oder daß sie ihn verwerfen — theils weil sie glauben zugleich die ihnen ihres polytheistischen Scheines wegen anstößige Trinitätslehre mit annehmen zu müssen: so daß zu hoffen ist, Viele werden sich dasselbe, wovon sie, wie es in die herben scholastischen Formen eingehüllt erscheint, nur abgestoßen werden, in einer freieren Darstellung leichter gefallen lassen. — Allein da man theils nicht überall in der Christenheit, wo über das Verhältniß zum Erlöser derselbe Glaube zum Grunde lag, auch denselben Lehrgehalt bestimmt nachweisen kann, weil nämlich hiezu Verständniß und Ausdrukk nicht weit genug entwikkelt war, theils unläugbar schon sehr zeitig

[1] Vgl. §. 13.

in der Christenheit neben dieser Ansicht von dem Erlöser auch abweichende und geringere in Umlauf waren: so kann man allerdings der Frage nicht ausweichen, ob die kirchliche Ansicht auch wirklich durch Aeußerungen Christi selbst und der Apostel als die ursprüngliche gerechtfertigt werden kann, oder ob diejenigen recht haben, welche behaupten, sie sei eine später entstandene. Nur ist hiebei zuerst zu bevorworten, daß gesezt auch die Ursprünglichkeit unserer Lehre sei nicht erwiesen, daraus doch nicht folgen würde, daß sie falsch oder willkührlich ersonnen sei, sofern nur jene ursprünglichen Zeugnisse nicht mit ihr in nachweislichem Widerspruch stehen. Die Frage selbst ist aber freilich so verwikkelt, daß es unmöglich ist, sie auf eine Art, welche sich allgemeine Anerkenntniß erwerben könnte, zu entscheiden, so lange noch auf der einen Seite die verschiedensten Meinungen über die Entstehungsart und die Urheber der neutestamentischen Schriften neben einander hergehn, auf der andern Seite noch so viel verschiedenartige Willkühr in den hermeneutischen Methoden herrscht. Kann nun über den Gehalt einzelner Stellen ohne Ende gestritten werden, so ist es vergeblich, sich wegen seiner wesentlichen Unsündlichkeit[1] oder des Seins Gottes in ihm[2] auf einzelne eigne Aussprüche zu berufen. Wer aber nicht bei der Erklärung einzelner Säze sich mit einer Möglichkeit eines seiner Theorie gemäßen Sinnes begnügt, sondern sich für einen reinen Total-Eindrukk offen hält, der wird, so wie die Reden Christi über sein Verhältniß zu den Menschen und über das zu seinem Vater[3] sich einander ergänzen und durchdringen, ihnen wenn auch nicht grade den Sinn der kirchlichen mit der Trinitätslehre verwandten Formeln, aber doch wol schwerlich einen geringeren Gehalt beilegen können, als den unsere obigen Säze aussagen. Und zugleich sind diese Aussagen nicht so beschaffen, daß sie die Wahrheit des menschlichen Daseins vernichten als habe etwa Christus in seinem zeitlichen Bewußtsein eine Erinnerung gehabt von einem abgesonderten Sein des göttlichen in ihm vor seiner Menschwerdung.[4] — Hiemit stimmt vollkommen zusammen

[1] Joh. 8, 46. [2] Joh. 10, 30—38.
[3] Joh. 5, 17. 24. 26. 8, 24. 36. 14, 11. 20. 17, 10. 21—23.
[4] Wenn man eine Andeutung dieser Art in Joh. 17, 5. erkennen will, so macht doch Joh. 5, 19. 20. diese Erklärung fast unmöglich. Aber auch ohne das müßte sie bedenklich werden, weil die Bitte dann unerfüllt geblieben, indem troz aller angewendeten Mühe noch niemand hievon ein klares Bewußtsein erlangt hat noch auch jemals erlangen wird.

die zwiefache Benennung Menschensohn und Sohn Gottes welche sich Christus beilegt. Denn er hätte den ersten Namen sich nicht beilegen können, wenn er sich nicht derselben menschlichen Natur vollkommen theilhaftig gewußt hätte; allein es wäre bedeutungslos gewesen sich ihn besonders anzueignen, wenn er nicht einen Grund dazu gehabt hätte, den Andere nicht anführen konnten, mithin auch die Bedeutung eine prägnante gewesen wäre, die auf einen Unterschied zwischen ihm und allen andern Menschen hinweisen sollte.[1] Und eben so zeigt der Zusammenhang des Beinamens Gottessohn mit dem was Christus von seinem Verhältniß zu seinem Vater sagt, daß er sich ihn nicht in demselben Sinne beilegt, wie auch schon für Andere Gebrauch davon gemacht worden war,[2] was auch schon in dem von Christo selbst herrührenden Ausdrukk[3] Eingeborner deutlich genug liegt. Nur wenn man diesen natürlichen Zusammenhang zwischen beiden offenbar aufeinander zurükkweisenden Benennungen zerreißt, wird es leichter geringeren Auslegungen Raum zu geben und sie mit ebionitischen Theorien in Verbindung zu sezen. Dagegen sind auf der andern Seite solche Stellen, in welchen Christo ein hoher Grad von Betrübniß zugeschrieben[4] oder etwas von ihm erzählt wird, was den Anschein leidenschaftlicher Aufregung in sich trägt,[5] wirklich nur Einzelheiten, welche — weit entfernt daß sie gegen seine Unsündlichkeit zeugten oder mit dem Sein Gottes in ihm unverträglich wären — offenbar niemanden an ihm irre machten, weil solche einzelne Momente schon Jeder nur nach dem Totaleindrukk, den er schon festhält, aufzufassen pflegt und sie auch uns nur daran erinnern, daß der Glaube an Jesum als Erlöser nicht aus Einzelheiten entstanden ist, sondern sich aus einem Totaleindrukk entwikkelt, woraus nur folgt, daß keine Einzelheiten vorkommen, welche ihn verhindert hätten. Daß aber der Glaube schon in der ersten Generation seiner Jünger desselben Inhalts gewesen der hier dargelegt worden, das geht

[1] Es ist ein eben so sonderbarer Einfall, daß diese Benennung eine Widerlegung der Volksmeinung sein sollte, daß niemand wissen werde, von wannen der Messias komme, als jener andere, daß sie hindeuten solle auf ein Danielisches Gesicht (7, 13.), wo einer wie eines Menschen Sohn — offenbar im Gegensaz gegen die früher aufgeführten Thiere — in des Himmels Wolken vor den Alten kommt.

[2] Man vergleiche besonders Joh. 10, 35 flgd.

[3] Joh. 3, 16.

[4] Matth. 26, 31. Luk. 19, 44.

[5] Joh. 11, 33. 38.

nicht nur aus den mannigfaltigen Zeugnissen, die Christo eine vollkommene Reinheit[1] und eine Fülle von Kraft beilegen,[2] sondern auch aus der Art hervor, wie Paulus ihn dem Adam gegenüber als den Urheber eines neuen Menschenwerthes beschreibt, so wie aus der Johanneischen Darstellung vom λόγος, und aus der in dem Brief an die Hebräer aufgestellten Theorie.

Nun können zwar auch diese Zeugnisse durch erkünstelte Auslegungen geschwächt werden, wenn man sie aus ihrem Zusammenhang herausreißt und mit fremdartigem combinirt: aber es reicht doch nicht hin nur zu zeigen, daß dieser und jener Ausdrukk auch weniger bedeuten kann; sondern man muß auch anschaulich machen, wie es zugegangen sein kann, daß man ein gewöhnliches Verhältniß durch außerordentliche und abweichende Ausdrükke bezeichnete, und wie der ursprüngliche Sinn so zeitig in der Ueberlieferung verloren gegangen ist. So lange dies nicht besser als durch höchst willkührliche Hypothesen geleistet werden kann, wird es wol dabei sein Bewenden haben, daß der kirchliche Glaube auch der ursprüngliche ist und in den Aussagen Christi von sich selbst gegründet. — Geht nun dies aus der Betrachtung der Schrift im großen klar genug hervor: so kann unsere Glaubenslehre die ganze Rüstkammer von einzelnen Aussprüchen, welche unter verschiedenen Titeln[3] als das Sein Gottes in Christo beweisend aufgestellt werden, nicht nur leicht entbehren, sondern auch um so lieber bei Seite stellen, als nicht die richtigste Darstellungsweise dadurch gefördert wird, vielmehr oft das wichtige und sichre unter dem unzuverläßigen verschwindet. Denn was hilft es auch, wenn Christo göttliche Namen beigelegt werden, da er selbst sich auf einen uneigentlichen Sprachgebrauch des Wortes Gott beruft. Benennungen aber, welche auf eine so bestimmte und unzweideutige Weise, wie das spätere „Gottmensch" die Einheit des göttlichen und menschlichen aussprächen, kommen in der Schrift nicht vor, sondern alle hieher zu ziehende Prädicate sind mehr oder weniger schwankend.[4] So

[1] 2 Kor. 5, 21. 1 Petr. 2, 22. Hebr. 1, 3. 7, 26. 27. 9, 14.
[2] Phil. 4, 13.
[3] ὀνομαστικῶς, ἰδιωματικῶς, ἐνεργητικῶς und λατρευτικῶς
[4] Daß von alttestamentischen Wunderzeichen, himmlischen Stimmen und Erscheinungen, in welchen man den Sohn Gottes erkennen will, hier nicht die Rede sein kann, versteht sich von selbst. Denn auf keinen Fall können sie etwas von der Person Christi aussagen, sondern wären höchstens bei der Lehre von der Dreieinigkeit zu berükksichtigen.

ist auch was göttliche Eigenschaften betrifft natürlich, daß da von Christo doch immer als von einem Menschen die Rede ist, ihm nur solche beigelegt werden, die erhöhtes menschliches aussagen, so daß es ein leichtes ist, sie nur für sehr erlaubte hyperbolische Ausdrükke zu erklären. Da nun auch von der strengen Anbetung die Aeußerungen einer tiefen, aber doch nicht im eigentlichen Sinn göttlichen Verehrung schwer zu unterscheiden sind: so würde bei dieser Verfahrungsart alles auf die von Christo ausgesagten göttlichen Thätigkeiten zurükkkommen. Die Schöpfung aber und Erhaltung werden Christo[1] nur so zugeschrieben, daß zweifelhaft bleiben muß, ob er nicht wirkende Ursache nur in sofern sein soll, als er Endursache ist. In der Auferwekkung und dem Gericht endlich wird überall Christus von Gott unterschieden, indem er nur als Bevollmächtigter erscheint, und also sowol die Macht dazu als in dem Vater ruhend dargestellt wird, als auch die Bestimmung ursprünglich von diesem ausgeht. Eben dieses gilt von der Sendung des Geistes, die Christus bald sich selbst zuschreibt, bald auch auf seine Bitte dem Vater.[2] So daß ohne jene großen durchgehenden Zeugnisse mit allen diesen Einzelheiten wenig ausgerichtet wäre.

Zweites Lehrstükk.

Von dem Geschäft Christi.

§. 100. Der Erlöser nimmt die Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins auf,[3] und dies ist seine erlösende Thätigkeit.

1. Wenn vermöge des teleologischen Charakters der christlichen Frömmigkeit nicht nur der gehemmte Zustand des höheren Lebens, sondern auch die Förderung desselben — wenn auch leztere auf andere Weise — in unserm Selbstbewußtsein als die eigne That unseres Einzellebens erscheint; dieselbe Förderung aber vermöge des eigenthümlichen Charakters des Christenthums in dem nämlichen Selbstbewußtsein als die That des Erlösers aufgefaßt ist:[4] so läßt sich beides nicht anders vereinigen, als daß diese Förderung sei die zur eigenen That gewordene That des Erlösers, und dies ist sonach der

[1] 1 Kor. 8, 6. Kolos. 1, 15—17. Hebr. 1, 4.
[2] Luk. 24, 49. u. Joh. 15, 2. 6. vgl. mit Joh. 14, 16. 36
[3] Vgl. §. 88. [4] Vgl. §. 63, 1. 2.

reinste Ausdrukk für das gemeinsame Element in dem christlichen Bewußtsein der göttlichen Gnade. Sonach wäre, wenn wir von diesem Punkt ausgehn, das eigenthümliche Geschäft des Erlösers zunächst dieses Thaterzeugen in uns, näher betrachtet aber, da das beschriebene immer schon eine gemeinsame That des Erlösers und des Erlösten ist, wäre die rein abgesondert ihm angehörige vor jeder fördernden Thätigkeit, die unser wäre, hergehende ursprüngliche Thätigkeit des Erlösers die, vermöge deren er uns in diese Gemeinschaft seiner Thätigkeit und seines Lebens aufnimmt, deren Fortdauer hernach das Wesen des Zustandes der Gnade ausmacht, indem das neue Gesammtleben der Ort dieses Thaterzeugens Christi ist, in welchem sich die fortwährende Wirksamkeit seiner unsündlichen Vollkommenheit offenbart. — Seine That in uns kann aber immer nur die That seiner durch das Sein Gottes in ihm bedingten Unsündlichkeit und Vollkommenheit sein; also muß auch diese mit jenem das unsrige werden, weil es sonst nicht seine That wäre welche die unsrige wird. Da nun das Einzelleben eines Jeden in dem Bewußtsein der Sünde und der Unvollkommenheit verläuft: so können wir uns in der Gemeinschaft des Erlösers nur finden, sofern wir uns unseres Einzellebens nicht bewußt sind, sondern wie er uns die Impulse giebt, wir das, wovon in ihm alles ausgeht, auch als die Quelle unserer Thätigkeit finden, gleichsam als einen Gemeinbesiz. Dies ist auch überall der Sinn, wo in der Schrift von dem Sein und Leben Christi in uns,[1] von dem der Sünde abgestorben sein,[2] von dem Ausziehn des alten und Anziehn des neuen Menschen[3] die Rede ist. Wie nun aber Christus sein Gottesbewußtsein nur gegen die Sünde richten kann, insofern er in das menschliche Gesammtleben eintretend das Bewußtsein derselben als Mitgefühl hatte, aber als von ihm zu überwindend:[4] so wird eben dieses in seiner Thaterzeugung in uns auch das Princip unserer Thätigkeit. Jedoch was uns selbst in diesem Aufgenommenwerden zur Gemeinschaft Christi unmittelbar begegnet, das wird auseinandergesezt in des zweiten Hauptstükks erstem Lehrstükk von der Beguadigung, so wie die weitere Entwikklung dieser Gemeinschaft in der Zeit durch eine Reihe von gemeinsamen Handlungen

[1] Gal. 2, 20. Röm. 8, 10. Joh. 17, 23. 2 Kor. 13, 6.
[2] Röm. 6, 2. 6. 11. 1 Petr. 2, 24.
[3] Kol. 3, 10. Eph. 4, 22. 24.
[4] Joh. 16, 33.

der Gegenstand ist für desselben zweites Lehrstükk von der Heiligung. Hier ist nur genauer auseinanderzusetzen was der Erlöser thut und wie er es bewirkt.

2. Geht nun alle Thätigkeit in Christo von dem Sein Gottes in ihm aus; und kennen wir keine andere göttliche Thätigkeit als die schöpferische, in welcher dann die erhaltende, oder umgekehrt die erhaltende, in welcher die schöpferische mit eingeschlossen ist: so werden wir auch die Wirksamkeit Christi so anzusehen haben. Wie wir aber auch die menschliche Seele nicht von der Schöpfung ausschließen, ohnerachtet die Schöpfung des frei handelnden und das Freibleiben des im Zusammenhang mit einem größeren Ganzen geschaffenen weniger zu begreifen gefordert werden kann, als nur in unserm Selbstbewußtsein aufzufassen: so ist es auch mit der schöpferischen Thätigkeit Christi, welche es ganz und gar mit dem Gebiet der Freiheit zu thun hat. Denn seine aufnehmende Thätigkeit ist eine schöpferische, was sie aber hervorbringt ist durchaus freies. Wie nun das Sein Gottes in ihm selbst als thätiges Princip zeitlos ist und ewig, alle Aeußerungen desselben aber durch die Form des menschlichen Lebens bedingt: so kann er auch auf das freie nur wirken nach der Ordnung wie es in seinen Lebenskreis eintritt, und nur nach der Natur des freien. Seine in die Gemeinschaft mit ihm aufnehmende Thätigkeit ist also ein schöpferisches Hervorbringen des ihn in sich aufnehmen wollens, oder vielmehr — denn es ist nur Empfänglichkeit für seine in der Mittheilung begriffene Thätigkeit[1] — nur die Zustimmung zu der Wirkung von dieser. Jene Thätigkeit des Erlösers aber ist dadurch bedingt, daß die Einzelnen in seinen geschichtlichen Wirkungskreis treten, wo sie ihn in seiner Selbstoffenbarung wahrnehmen. Läßt nun die Zustimmung freilich sich auch nicht anders denken als durch das Bewußtsein der Sünde bedingt: so ist doch nicht nothwendig, daß dieses dem Eintreten in den Kreis des Erlösers vorangehe. Vielmehr kann es eben so gut erst in diesem als Wirkung der Selbstoffenbarung des Erlösers entstehen, als es jedenfalls erst durch die Anschauung seiner unsündlichen Vollkommenheit zur vollen Klarheit gelangt. Die ursprüngliche Thätigkeit des Erlösers wird also am besten gedacht unter der Form einer eindringenden Thätigkeit, die aber von ihrem Gegenstand wegen der freien Bewegung mit der er sich ihr zuwendet als eine anziehende auf-

[1] Joh. 16, 19.

genommen wird, auf dieselbe Weise wie wir Jedem eine anziehende Kraft zuschreiben, dessen bildenden geistigen Einwirkungen wir uns gern hingeben. Geht aber alle Thätigkeit des Erlösers von dem Sein Gottes in ihm aus: und war auch bei der Entstehung der Person des Erlösers die schöpferische göttliche Thätigkeit die sich als das Sein Gottes in ihm befestigte das einzig thätige: so läßt sich auch alle Thätigkeit des Erlösers als eine Fortsezung jener personbildenden göttlichen Einwirkung auf die menschliche Natur ansehen. Denn die eindringende Thätigkeit Christi kann sich nicht in einem Einzelnen befestigen ohne auch in ihm personbildend zu werden, indem alle seine Thätigkeiten nun durch das Wirken Christi in ihm anders bestimmt ja auch alle Eindrükke anders aufgenommen werden, mithin auch das persönliche Selbstbewußtsein ein anderes wird. Und wie die Schöpfung nicht eine Richtung auf Einzelnes hatte, so daß jede Schöpfung eines einzelnen ein besonderer Act gewesen wäre; sondern geschaffen wurde die Welt, und alles einzelne als solches nur in und mit dem Ganzen und eben so gut für das andere als für sich: eben so ist auch die Thätigkeit des Erlösers weltbildend, und ihr Gegenstand ist die menschliche Natur, deren Gesammtheit das kräftige Gottesbewußtsein eingepflanzt werden soll als neues Lebensprincip; die Einzelnen aber eignet er sich an in Beziehung auf die Gesammtheit, so wie er auf solche trifft, in denen seine Thätigkeit nicht nur bleiben, sondern auch von ihnen aus durch die Offenbarung seines Lebens auf Andere wirken kann. Und so ist die gesammte Wirksamkeit Christi nur die Fortsezung der schöpferischen göttlichen Thätigkeit aus welcher auch die Person Christi entstand. Denn auch diese hatte ihre Richtung auf die gesammte menschliche Natur, in welcher jenes Sein Gottes sein sollte, aber so daß die Wirkungen derselben durch das Leben Christi als des ursprünglichsten Organs vermittelt sind für alle im natürlichen Sinn schon persongewordene menschliche Natur, nach Maaßgabe wie sie sich mit jenem Leben und dessen sich immer fortbildendem Organismus in geistige Berührung bringen lassen, um mit Ertödtung der früheren Persönlichkeit in der Lebensgemeinschaft mit Christo zu Personen in der Gesammtheit jenes höheren Lebens gestaltet zu werden. — Mögen wir nun aber auf das Gesammtleben sehen, oder auf die Gemeinschaft des Einzelnen mit dem Erlöser: so werden wir den Anfang, da er doch durch eine freie Annahme bedingt ist, am besten durch den Ausdrukk Berufung bezeichnen

wie denn die ganze amtliche Thätigkeit mit einer solchen anfing: den Antheil des Erlösers aber an dem gemeinsamen Leben in seiner Dauer werden wir mit vollem Recht Beseelung nennen zunächst in Beziehung auf das Gesammtleben wie ja die Kirche sein Leib genannt wird; aber eben so soll auch in der einzelnen Gemeinschaft Christus die Seele sein, jeder einzelne aber der Organismus durch welchen sie wirkt. Beide verhalten sich wie in Christo die göttliche Thätigkeit im Act der Vereinigung und im Zustand des Vereintseins, und wie in Gott die erschaffende Thätigkeit und die erhaltende. Nur daß hier noch deutlicher ist sowol wie jeder Moment einer gemeinsamen Thätigkeit doch wieder kann als Berufung angesehen werden, als auch wie die eigentliche Berufung schon als Beseelung. Auch diese Formel wird indeß an einem andern Ort ihre Anwendung finden.

3. Wie diese Auseinandersezung ganz auf die innere Erfahrung zurükkgeht, und nur diese beschreibt und erleuchtet: so kann sie natürlich keinen Anspruch darauf machen, ein Beweis sein zu wollen, daß es so habe sein müssen, welches auf dem Gebiet der Erfahrung nur sofern möglich ist, als Mathematik dabei angewendet werden kann, was hier keineswegs stattfindet. Sondern es soll nur dargelegt werden, daß die vollkommene Befriedigung, welche wir anstreben, in dem Bewußtsein des Christen von seinem Verhältniß zu Christo nur wahrhaft enthalten sein kann, sofern daß Bewußtsein ein solches Verhältniß, wie hier beschrieben worden, ausdrükkt. Soll es aber diesen Inhalt nicht haben, so muß die vollkommene Befriedigung entweder anderwärts herkommen, oder es giebt sie gar nicht, und wir müssen uns mit einer unbestimmten Beschwichtigung begnügen, die ohne Erlöser auch zu finden ist, so daß es dann gar keinen eigenthümlichen Besiz göttlicher Gnade im Christenthum gäbe. Diese Abläugnungen lassen sich aber nicht widerlegen, sondern nur durch die That beseitigen, indem wir suchen zu bewirken, daß die Läugnenden dasselbe erfahren. — Wenn nun aber von eben diesen eine solche Darstellung der erlösenden Thätigkeit Christi als Stiftung eines neuen ihm und uns gemeinsamen in ihm ursprünglichen in uns aber neuen und von ihm ausgehenden Lebens, wie sie hier gegeben wird, mystisch genannt zu werden pflegt: so scheint zwar dieser Ausdrukk seiner großen Unbestimmtheit wegen besser vermieden zu werden; will man sich aber so nahe an die ursprüngliche Gebrauchsweise halten, daß man darunter dasjenige versteht, was zu dem Kreise nur Wenigen gemeinsamer Lehren gehört,

für die Andern aber ein Geheimniß ist, so wollen wir uns das gefallen lassen. Nur daß man in diesen Kreis nicht willkührlich kann aufgenommen werden, weil eben die Lehren nur Ausdrukk der inneren Erfahrungen sind: so daß wer diese macht, dem Kreise von selbst angehört, wer aber nicht, auch gar nicht hinein kommt. Indessen läßt sich doch eine Analogie dieses Verhältnisses auf einem allgemein bekannten Gebiet nachweisen. Im Vergleich nämlich mit dem vorgesezlichen Zustande verhält sich der bürgerliche Verein auch auf einem bestimmten Gebiet als eine höhere Lebenspotenz. Sezen wir nun den Fall, daß eine von Natur zusammengehörige Masse zuerst von einem Einzelnen zum bürgerlichen Verein verbunden werde, wie die Sage ja solcher Fälle genug aufzählt: so ist in diesem zuerst die Idee des Staats zum Bewußtsein gekommen, und hat sich dessen Persönlichkeit zum unmittelbaren Wohnsiz angeeignet. Dieser nimmt dann die übrigen in die Gemeinschaft des Lebens dieser Idee auf, indem auch in ihnen durch seine wirksame Verkündigung das ungenügende ihres bisherigen Zustandes zum klaren Bewußtsein kommt, und in dem Stifter bewährt sich die Kraft, ihnen die Idee, die sein innerstes Lebensprincip ist, einzubilden und sie in Gemeinschaft dieses Lebens aufzunehmen; wodurch nicht nur ein neues Gesammtleben unter ihnen entsteht in vollkommenem Gegensaz mit dem früheren, sondern auch jeder für sich eine neue Person wird, nämlich ein Bürger Und alles was von hier aus entsteht, ist das in der Zeit sich verschieden entwikkelnde im Wesen aber Eine Gesammtleben dieser zeitlich an jenem Punkte erschienenen, immer aber schon in der Natur des Volksstammes prädeterminirt gewesenen Idee. Die Analogie ließe sich noch weiter auch auf Punkte, die erst später zur Sprache kommen werden, ausdehnen; aber auch diese Darstellung wird denjenigen mystisch erscheinen, welche von dem bürgerlichen Zustande nur eine dürftige untergeordnete Ansicht zulassen. Lassen wir uns nun gefallen, daß man unsere Auffassung mystisch nenne in diesem Sinn: so wird das natürlich auch von allem aus diesem Hauptpunkt abzuleitenden gelten. Aber so wie diese mystische Auffassung sich wol kann als die ursprüngliche legitimiren, so macht sie auch Anspruch darauf die wahre Mitte zu sein zwischen zwei andern, davon ich die eine die magische nennen möchte, die andere aber die empirische. Jene nämlich will allerdings, daß die Thätigkeit Christi erlösend sei, aber ohne daß die Mittheilung seiner Vollkommenheit von der Stiftung eines Gemeinwesens abhängig sei, sondern

durch die unmittelbare Einwirkung desselben auf den Einzelnen, wobei Einige noch das geschriebene Wort als nothwendiges Mittel einbedingen, Andere aber nicht. Die lezteren erscheinen als die consequenteren, aber an ihnen wird das magische desto deutlicher, je mehr sie sich von allem, was in dem Gemeinwesen seinen Ursprung hat, vollkommen lossagen. Das magische liegt aber in einer durch nichts natürliches vermittelten Einwirkung, die doch einer Person zugeschrieben wird, ganz im Gegensaz gegen die unserer Darstellung überall zum Grunde liegende Maxime, daß der Anfang des Reiches Gottes ein übernatürliches sei, welches aber, so wie es in die Erscheinung tritt, ein natürliches werde; denn hier ist jeder gehaltvolle Moment als ein übernatürliches gesezt. Diese Ansicht ist übrigens vollkommen separatistisch, weil das Gesammtleben dabei als etwas rein zufälliges erscheint, und sie streift ganz nahe an das doketische. Denn wäre Christus auf solche Weise jezt zwar als Person, aber nur als himmlische ohne irdische Gegenwart, doch auf wahrhaft persönliche Weise wirksam: so konnte er auch schon immer eben so wirken, und seine wirkliche persönliche Erscheinung war nur eine überflüssige Zugabe. Diejenigen aber, welche eine unmittelbare persönliche Einwirkung ebenfalls annehmen, aber sie durch das Wort und die Gemeinschaft vermitteln, sind nur weniger magisch, wenn sie diesen lezteren die Kraft beilegen eine Stimmung hervorzurufen, bei welcher der Einzelne für jene persönliche Einwirkung empfänglich wird, aber noch magischer, wenn diese natürlichen Elemente die Kraft haben sollen, Christum zu seiner Einwirkung zu disponiren; denn ihre Wirksamkeit gleicht dann vollkommen der, welche den Zaubersprüchen beigelegt wird. Die entgegengesezte empirische Auffassung will zwar auch eine erlösende Thätigkeit Christi, die aber nur bestehen soll in der Bewirkung unserer wachsenden Vollkommenheit, welches nicht füglich anders als unter den Formen der Lehre und des Beispiels geschehen kann. Diese Formen sind allgemein und nichts unterscheidendes darin; und gesezt auch es wird zugegeben, daß Christus sich von denen, die auf demselben Wege zu unserer Verbesserung mitwirken, durch die reine Vollkommenheit seiner Lehre und seines Beispiels unterscheide: so bleibt doch wenn nur unvollkommnes in uns bewirkt wird nichts übrig, als daß wir auf die Erlösung im eigentlichsten Sinne — nämlich auf das Hinwegnehmen der Sünde — Verzicht leisten, und uns wegen des auch in unserer wachsenden Vollkommenheit noch übrigen Bewußtseins der Sünde mit der

allgemeinen Berufung auf die göttliche Barmherzigkeit beschwichtigen. Da nun durch Lehre und Beispiel nur eine solche wachsende Vollkommenheit bewirkt wird, und jene Beschwichtigung auch ohne Christum statt findet: so müßte man gestehen, daß seine Erscheinung, sofern sie etwas besonderes sein wollte, vergeblich wäre. Oder höchstens könnte man sagen, er habe die Menschen durch seine Lehre dahin gebracht, daß sie von dem vorher allgemeinen Bestreben abgelassen haben, Gott Surrogate darzubringen für die fehlende Unvollkommenheit. Allein da sich die Vergeblichkeit dieses Bestrebens demonstriren läßt: so haben wir schon in unserer natürlichen Vernunft die göttliche Gewißheit davon, und brauchten sie daher nicht anderwärts her zu empfangen. Und diese Auffassung verschuldet wahrscheinlich am meisten, daß die Philosophie sich über den Glauben stellt und diesen nur als einen Durchgangszustand betrachtet. Wir aber können uns nicht mit dem Selbstbewußtsein wachsender Vollkommenheit begnügen, weil es eben so sehr dem Bewußtsein der Sünde als dem der Gnade angehörig das eigenthümlich christliche nicht in sich schließen kann. Aber zum Bewußtsein der Gnade gehört es für den Christen überhaupt nur, wenn es seiner Ursache nach auf den Erlöser zurükgeführt wird; und es muß also ein anderes sein bei ihm als bei Andern, natürlich also weil es mit etwas anderem, nämlich der eigentlichen erlösenden Thätigkeit Christi, zusammenhängt.

§. 101. Der Erlöser nimmt die Gläubigen auf in die Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit, und dies ist seine versöhnende Thätigkeit.

1. Wenn diese Aufnahme in die Gemeinschaft der Seligkeit etwas wäre unabhängig von der Aufnahme in die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, oder gar jene aus dieser folgen sollte: so wäre die teleologische Natur des Christenthums alterirt. Wie aber in Gott Seligkeit und Allmacht gleichgesezt sind, gegenseitig durch einander bedingt, mithin auch unabhängig eine von der andern: so muß auch in der Person Christi die Seligkeit und die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins gleich gesezt sein auf dieselbe Weise eine die andre bedingend und jede unabhängig von der andern. Hiernach, sollte man wohl sagen können, müsse es auch mit der Wirksamkeit Christi eben so stehen, und dies müßte entweder einfach anerkannt werden, oder es müßte zwei entgegengesezte Auffassungen des

Christenthums geben, die eine es aufstellend als ein Streben nach der Seligkeit um der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins willen, die andere umgekehrt, welche sich beide einander ergänzten. Allein da die Wirksamkeit Christi nur entsteht insofern eine Empfänglichkeit oder ein Verlangen in dem Gegenstand derselben vorangeht: so kann auch nur die versöhnende Thätigkeit sich äußern im Gefolg der erlösenden, weil das Bewußtsein der Sünde an sich und nicht als Quelle des Uebels jenes Verlangen begründen muß, indem nämlich das Uebel für den Einzelnen nicht im Verhältniß steht mit der Sünde. Denken wir also die Thätigkeit des Erlösers als Einwirkung auf den Einzelnen: so können wir das versöhnende Moment nur folgen lassen auf das erlösende und aus demselben. Gleich sezen wir aber beide in sofern, daß die Mittheilung der Seligkeit nicht minder wie die Mittheilung der Vollkommenheit unmittelbar in der Aufnahme in die Lebensgemeinschaft Christi gegeben ist.

2. Dieses nun scheint bei der genauen Parallele zwischen diesem Saz und dem vorigen, so daß sie an und für sich betrachtet füglich hätten in Einen zusammengeschmolzen werden können, kaum einer Erläuterung zu bedürfen. Denn wenn in Christo auf der einen Seite alle Thätigkeit von dem Sein Gottes in ihm ausging, und diese Thätigkeit nie durch einen Widerstand seiner menschlichen Natur gehemmt war, die Hemmungen seiner Wirksamkeit aber ebenfalls nicht eher einen Lebensmoment bestimmten, bis die Wahrnehmung davon in sein innerstes Selbstbewußtsein aufgenommen wurde, welches mit dem kräftigen Gottesbewußtsein so Eins war, daß sie in demselben nur als zur zeitlichen Form der vollkommnen Wirksamkeit seines Wesens gehörig erscheinen konnten; auf der andern Seite aber noch weniger Hemmungen des eignen natürlichen oder geselligen Lebens in diesem innersten Bewußtsein als Hemmungen aufgenommen werden konnten, sondern nur als Anzeigen, welche Richtung seiner Thätigkeit gegeben sei: so findet sich auch der Erlöste, sofern er in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommen ist, niemals von dem Bewußtsein eines Uebels erfüllt, weil es sein ihm mit Christo gemeinsames Leben nicht hemmend treffen kann. Sondern alle Lebenshemmungen natürliche und gesellige kommen auch in dieses Gebiet nur als Anzeigen: nicht werden sie hinweggenommen, als ob er schmerzlos und frei von Leiden sein sollte oder könnte, denn darum hat auch Christus Schmerzen gehabt und gelitten, sondern nur Unseligkeit ist nicht in den

Schmerzen und Leiden, weil sie als solche nicht in das innerste Leben eindringen. Und dieses gilt auch von dem Bewußtsein der bei ihm noch vorkommenden Sünde. Denn da sie nicht aus seinem neuen Leben abgeleitet werden kann: so bezieht er sie nur auf das Gesammtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit, welches in ihm noch einen Raum hat. Nicht also als ob es nicht Schmerz und Leiden wäre, sofern er bei seiner Persönlichkeit stehen bleibt; aber zu dem Leben Christi in ihm dringt es nur als Anzeige von dem was zu thun ist, und ist mithin in demselben keine Unseligkeit. Daher hebt das Aufgenommensein in die Lebensgemeinschaft mit Christo den Zusammenhang zwischen Uebel und Sünde auf, indem sittlich beide nicht mehr auf einander bezogen werden, wenn auch natürlich betrachtet das Eine die Folge der andern ist; sittlich aber wird jedes von beiden für sich nur auf die Aufgabe des neuen Lebens bezogen. Wie demnach die erlösende Thätigkeit Christi eine dem Sein Gottes in Christo entsprechende Gesammtthätigkeit stiftet für alle Gläubige: so stiftet das versöhnende Element nämlich die Seligkeit des Seins Gottes in ihm ein seliges Gesammtgefühl für alle Gläubige und jeden besonders. In diesem erstirbt zugleich ihre frühere Persönlichkeit, sofern sie die Abgeschlossenheit des Gefühls in einer sinnlichen Lebenseinheit war, der alles mittönende Gefühl für Andere und für die Gesammtheit untergeordnet blieb. Was aber als Selbigkeit der Person übrig bleibt, das ist die eigenthümliche Auffassungs- und Empfindungsweise, die sich als individualisirte Intelligenz in jenes neue gemeinsame Leben hineinbildet, so daß auch in Beziehung auf dieses Moment die Thätigkeit Christi personbildend ist, indem ein alter Mensch ausgezogen wird und ein neuer an. Wollen wir aber auch hier auf die Aehnlichkeit sehen zwischen der Thätigkeit Christi in der Bildung des neuen Gesammtlebens und der göttlichen Thätigkeit in der Bildung der Persönlichkeit Christi, so werden wir auch hier unterscheiden können einen ersten Moment, welcher dem Act der Vereinigung als erster Anfang entspricht und als solcher nur auf das frühere zurücksehen kann, und einen zweiten, welcher den Zustand des Vereinigtseins darstellt und als die Dauer aussprechend auch auf die Zukunft hinaussieht. Der Anfang nun ist hier das Verschwinden des alten Menschen mithin auch der alten Beziehungsweise alles Uebels auf die Sünde, also das Verschwinden des Bewußtseins der Strafwürdigkeit, mithin ist das erste des versöhnenden Momentes

die Sündenvergebung.[1] Denn in der Einheit des Lebens mit Christo hört alle Beziehung auf das Gesez auf, indem die von ihm ausgehende allgemeine Richtung gegen die Sünde beginnt.[2] Der Zustand der Vereinigung aber ist der wirkliche Besiz der Seligkeit in dem Bewußtsein, daß Christus in uns der Mittelpunkt des Lebens ist, mithin so daß dieser Besiz immer nur als seine Gabe besteht, die weil wir sie schon dadurch überkommen, daß Er will wir sollen sie haben, sein Segen ist und sein Friede. Es gilt aber hier auch wieder das nämliche, daß jeder Moment zugleich auch nach der Formel des andern zu betrachten ist. Denn in dem ersten Moment ist schon die ganze Entwikklung implicite mitgesezt, aber in jedem späteren ist auch der erste, weil uns die in dem Zurükkgehn auf Christum um desto weniger zu übersehende Allgegenwart der Sünde in diesem Besiz immer auch die Sündenvergebung nachweiset.

3. Offenbar nun ist unser Saz in demselben Sinn wie der vorige auch mystisch, und seine Wahrheit auch nur in der Erfahrung nachzuweisen. In demselben Sinn aber steht sie auch in der Mitte zwischen einer magischen, welche alle Naturgemäßheit in der fortwährenden Wirksamkeit Christi aufhebt, und einer empirischen, welche dieselbe ganz in eine Reihe mit dem täglich wahrzunehmenden stellt, also den übernatürlichen Anfang und die unterscheidende Eigenthümlichkeit nicht zum Grunde legt. — Die leztere geht ebenfalls von dem Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel aus, und schließt mit Recht auf Abnahme des Uebels bei Abnahme der Sünde. Allein wie jener Zusammenhang nur für die geselligen Uebel vorzüglich gilt, und auch für diese nur genau ist, wenn man ein großes Gesammtleben in seiner Abgeschlossenheit betrachtet; in jedem einzelnen Theil aber innere Verbesserung, wegen seines Zusammenhanges mit den andern, leicht begleitet sein kann von zunehmendem Uebel: so kann am wenigsten die zunehmende Verbesserung des Einzelnen seine Befreiung vom Uebel verbürgen und also seine Seligkeit begründen; sondern auch bei zunehmender Vollkommenheit bleibt dieses, daß ihm nicht nur Lebenshemmungen überhaupt sondern auch solche entstehen, welche ihm in Verbindung mit seiner noch vorhandenen Sünde mithin als Strafe erscheinen. Daher nun diese Versöhnung nur sehr zufällig als

[1] Röm. 8, 1. 1 Joh. 1, 8. 9. 2, 1. 2.
[2] Gal. 2, 19—21. 5, 22—24.

Genuß und Besiz vorkommen wird, wesentlich aber immer nur als Hoffnung aufgestellt werden kann. In beiden Gestalten aber ist sie weder ihrem Inhalt nach etwas eigenthümlich christliches, noch auch kann sie im Christenthum als Genuß eine größere Stärke oder als Hoffnung einen höheren Grad von Gewißheit haben als außerhalb desselben. Wie gering aber diese überall sei, liegt in der Geschichte zu Tage. Denn nicht nur abgesehen vom Christenthum erneuert sich immer wieder der Streit, ob die Uebel in der Welt wirklich abnehmen oder nur ihre Gestalt verändern, in Summa aber höchstens alles beim Alten bleibt: sondern auch in der christlichen Kirche selbst kehrt, je weniger der Mitgenuß der ungetrübten Seligkeit Christi Erfahrungssache ist, sondern nur auf jene allgemeine Hoffnung zurükgegangen wird, um desto stärker derselbe Zweifel wieder; und ganz gegen die eigene Zusicherung Christi[1] wird die Seligkeit erst auf das Leben hinter der Zeit verwiesen, und dadurch doch für unabhängig von der allmähligen Verbesserung erklärt. Christus aber ist dann bei unserer Seligkeit nur so betheiligt, wie er auf diese zunehmende Verbesserung wirkt, das heißt so daß es auf eine specifische Verschiedenheit zwischen ihm und andern Menschen wenig ankommt. — Magisch erscheinen nur diejenigen Auffassungen der versöhnenden Thätigkeit, welche die Mittheilung der Seligkeit Christi unabhängig machen von dem Aufgenommensein in die Lebensgemeinschaft mit ihm. Die Sündenvergebung wird nämlich hergeleitet von der Strafe welche Christus erlitten, und die Seligkeit der Menschen selbst als ein Lohn dargestellt, den Gott Christo für jenes Strafleiden darreicht. Nicht als ob der Gedanke daß unsere Seligkeit eine Belohnung Christi sei, ganz zu verwerfen wäre, von welchem vielmehr noch die Rede sein wird; eben so wenig als ob aller Zusammenhang zwischen dem Leiden Christi und der Vergebung der Sünden geläugnet werden sollte: beides aber wird magisch sobald es nicht vermittelt ist durch die Lebensgemeinschaft mit Christo. Denn in dieser Gemeinschaft ist die Mittheilung der Seligkeit wie oben auseinander gesezt eine natürliche, ohne diese aber ist die Belohnung Christi nur eine göttliche Willkühr. Und dies ist schon immer etwas magisches, vornehmlich aber wenn ein so schlechthin innerliches als die Seligkeit ist, ohne innerlich begründet worden zu sein, von außen her soll hervorgebracht werden. Denn

[1] Joh. 5, 24.

wenn unabhängig von dem Leben in Christo, kann sie, da der Mensch die Quelle der Seligkeit nicht in sich hat, doch jedem Einzelnen für sich nur irgendwie von außen her eingeflößt werden. Eben so magisch wird die Sündenvergebung bewirkt, wenn das Bewußtsein der Strafwürdigkeit aufhören soll deswegen, weil ein Anderer die Strafe getragen hat. Daß nämlich hiedurch die Erwartung der Strafe aufgehoben werde, läßt sich denken; allein dies ist nur das sinnliche Element der Sündenvergebung, und es bliebe noch das eigentlich ethische nämlich das Bewußtsein der Strafwürdigkeit, welches also ohne allen Grund wie weggezaubert verschwinden müßte. In wiefern nun auch hievon etwas in die kirchliche Lehre übergegangen ist, wird noch unten davon zu handeln sein.

4. Vergleichen wir nun den hier aufgestellten Zusammenhang mit den beiden eben angeführten gegenüberstehenden Ansichten: so führen sie allerdings auf die Bemerkung, daß bei der unsrigen das Leiden Christi gar nicht zur Sprache kommt, so daß auch nicht einmal Gelegenheit gewesen ist die Frage aufzuwerfen, ob und in wiefern es zur Erlösung oder zur Versöhnung gehört. Aus dieser Verzögerung ist aber nur zu schließen, daß kein Grund vorhanden war es als ein primitives Element aufzuführen weder an dem einen noch an dem andern Orte. Und dies hat auch seine Richtigkeit, weil sonst keine vollkommne Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit Christo, aus welcher sich Erlösung und Versöhnung vollkommen begreifen lassen, möglich gewesen wäre vor dem Leiden und Tode Christi. Als ein Element der zweiten Ordnung jedoch gehört es zu beiden; aber unmittelbarer zur Versöhnung, und zur Erlösung nur mittelbar. Die Thätigkeit Christi in Stiftung des neuen Gesammtlebens konnte nur in ihrer Vollkommenheit wirklich erscheinen — wenngleich der Glaube an diese Vollkommenheit auch ohne dies vorhanden sein konnte — wenn sie keinem Widerstande wich, auch dem nicht welcher den Untergang der Person herbeizuführen vermochte. Die Vollkommenheit liegt also hier nicht eigentlich und unmittelbar in dem Leiden selbst, sondern nur in der Hingebung in dasselbe. Und hievon ist ein auch gleichsam magisches Zerrbild, wenn man, diesen Gipfel isolirend und die Stiftung des Gesammtlebens bei Seite sezend, eben diese Hingebung in das Leiden um des Leidens willen als die eigentliche Summe der erlösenden Thätigkeit Christi ansieht. Was aber die Versöhnung betrifft so verstand sich von selbst für unsere Darstellung, daß um das

Aufgenommenwerden in die Gemeinschaft seiner Seligkeit zu bewirken, das Verlangen derer die sich ihrer Unseligkeit bewußt waren erst mußte durch den Eindrukk den sie von seiner Seligkeit empfingen auf Christum hingelenkt werden. Und hier verhält es sich eben so, daß der Glaube an diese Seligkeit auch ohnedies vorhanden sein konnte, daß aber die Seligkeit doch nur in ihrer Vollkommenheit erschien, indem sie von der Fülle des Leidens doch nicht überwunden wurde, und zwar um so mehr als, weil dies Leiden aus dem Widerstreben der Sünde hervorging, auch das den Erlöser, seit er in das Gesammtleben der Sünde eingetreten war, überall jedoch ohne Störung seiner Seligkeit begleitende Mitgefühl der Unseligkeit hier in seine größte Phase eintreten mußte. Und hier ist es nicht die Hingebung in das Leiden, als welche der erlösenden Thätigkeit angehört, sondern das Leiden selbst welches die vollkommne Bestätigung des Glaubens an die Seligkeit des Erlösers wird. Hievon aber ist wieder das magische Zerrbild die Auffassung, welche die Nothwendigkeit einer unerschütterlichen Seligkeit in Christo gänzlich verkennend die versöhnende Kraft seines Leidens grade darin sezt, daß er auch seine Seligkeit freiwillig aufgegeben und wenn auch nur für Momente wirklich unselig geworden sei. Sofern auch hievon die kirchliche Lehre nicht ganz frei ist, wollen wir noch unten darauf zurükkkommen. Dieses aber, daß wir als den Gipfel des Leidens das Mitgefühl der Unseligkeit sezen, schließt schon in sich, daß kein Leiden, welches nicht mit der erlösenden Thätigkeit Christi zusammenhängt, als zur Versöhnung gehörig angesehen werden kann, weil ein solches auch ohne Zusammenhang wäre mit der Richtung des Erlösers gegen die Unseligkeit, mithin auch nur magischerweise zur Versöhnung könnte gerechnet werden. Nun läßt sich aber nur alles Leiden Christi überhaupt und als Eines angesehen in diesem Zusammenhang mit seiner erlösenden Thätigkeit denken; einzelnes hingegen besonders herausgreifen und dem einen eigenthümlichen Versöhnungswerth beilegen, das scheint im didaktischen Vortrag nicht bloß spielende Allegorie zu sein und im poetischen nicht bloß tändelnde Empfindsamkeit, sondern es ist wol selten ohne eine verunreinigende Beimischung von Superstition. Am wenigsten gebührt sich einen solchen ausgezeichneten Versöhnungswerth auf die körperlichen Leiden zu legen, da diese nicht nur schon an und für sich im schwächsten Zusammenhange stehen mit jener Reaction der Sünde, sondern auch unserm eignen Gefühl nach es schon der Lohn einer mäßigen

sittlichen Ausbildung und kräftigen Frömmigkeit ist, daß im Zusammensein mit einem freudigen geistigen Selbstbewußtsein, sei es nun ein persönliches oder ein Gemeingefühl, körperliche Leiden fast ganz aufgehoben werden, wenigstens niemals jenes Bewußtsein zurückdrängen und den Seligkeitsgehalt eines Momentes verringern können. Damit aber die obige Darstellung auf alle Weise als Maaßstab für die Beurtheilung der kirchlichen Formeln dienen könne, müssen wir sie an unsere allgemeine Formel der durch Christum vollendeten Schöpfung der menschlichen Natur halten, um uns zu überzeugen daß auch diese in jener zwiefachen Thätigkeit Christi ihre Ausführung erhält. Denn was so von der menschlichen Natur in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommen ist, das ist aufgenommen in die Gemeinschaft einer jedem Anlaß angemessenen und ihn erschöpfenden durch die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins allein bestimmten Thätigkeit, zugleich aber auch in die Gemeinschaft eines in dieser Thätigkeit ruhenden und durch keine anderweitigen Bewegungen zu erschütternden Wohlgefallens. Daß nun jede solche Aufnahme nichts anders ist als eine Fortsezung desselben schöpferischen Acts dessen zeitliche Erscheinung mit der Personbildung Christi begann, daß jede intensive Erhöhung dieses neuen Lebens in seinem Verhalten zu dem verschwindenden Gesammtleben der Sündhaftigkeit ebenfalls eine solche Fortsezung ist, muß nun deutlich sein; und daß in diesem neuen Leben die ursprüngliche Bestimmung des Menschen erreicht wird, und hierüber hinaus nichts für eine Natur wie die unsrige zu denken und zu erstreben ist, bedarf keiner weiteren Ausführung. — Wie sehr also auch diese Darstellung das unmittelbare Bewußtsein des Christen anspreche, so daß es sich darin wieder erkennt: so ist doch, sofern sie in der Mitte steht zwischen der empirischen und der magischen, unvermeidlich daß sie von jeder für die entgegengesezte gehalten werde. Denn auf der einen Seite konnte der Erlöser, weil geistiges wie die Stiftung eines Gesammtlebens nur geistig gewirkt sein will, und es keine andere geistige Einwirkung giebt als die Selbstdarstellung in Wort und Werk, auch nur vermittelst dieser in unser Gesammtleben hineintretend die Menschen an sich ziehen und mit sich verbinden. Sind nun diejenigen zu warnen, welche sich auf die magische Seite hinneigen: so muß ihnen dieser Prüfstein vorgehalten werden, ob auch ihre Auffassung damit zusammenstimme, daß die Wirksamkeit Christi von ihrem Ursprung an unter dieser geschichtlichen Naturform zu denken sei; und nichts ist leichter, als daß sie

dies so mißverstehen, als solle Christus mit Beseitigung des göttlichen in ihm nur auf gewöhnliche menschliche Weise als Lehrer und Vorbild wirken. Auf der andern Seite aber ist der Unterschied Christi, wie er hier aufgefaßt wird, von einem solchen Christus nur anschaulich zu machen an jenem „Christus in uns" wogegen Lehrer und Schüler so wie Vorbild und Nachahmung immer außer einander bleiben. Werden nun aber diejenigen, die sich zu der empirischen Ansicht hinneigen, hiernach gefragt, ob sie auch wirklich von einer Lebensgemeinschaft mit Christo Erfahrung hätten: so werden sie das nur zu leicht mißverstehen, als wolle man das verwerfliche magische fördern. Eben deshalb aber werden wir nicht nur für die christliche Kirche überhaupt sondern auch für die evangelische, in der sich alle diese Differenzen finden, einen breiten Raum nach beiden Seiten offen halten, damit wir wo nur noch eine Anerkennung Christi ist — diese aber ganz fahren zu lassen liegt eben so sehr auf der Seite des magischen Extrems als auf der Seite des empirischen — und so lange dieses Extrem noch nicht eingetreten ist, immer die Gemeinschaft festhalten können, um durch dieselbe immer mehr alles der Mitte näher zu bringen.

§. 102. Die kirchliche Lehre vertheilt die Gesammtthätigkeit Christi in drei Aemter desselben, das prophetische, hoheprieſterliche und königliche.

1. Diese Eintheilung hat auf den ersten Anblikk den Schein einer großen Willkühr gegen sich; als hätte man nämlich aus einer Menge von bildlichen Ausdrükken, deren Christus selbst sich bedient, grade nur einen gewählt mit Zurükksezung der andern, und zu diesem zwei andere gefügt, deren sich nicht Christus selbst sondern nur seine Jünger[1] bedient. Solle es daher bildliche Ausdrükke gelten: so habe unstreitig das Bild vom Hirten, dessen sich Christus selbst bedient und welches Petrus wiederholt, wol ein größeres Recht als die Ausdrükke Hoherprieſter und Prophet. Verhielte es sich nun wirklich so, daß aus mehreren gleich berechtigten aber insgesammt bildlichen Ausdrükken diese nur gleichsam zufällig herausgegriffen wären: so wäre nicht nur zu verwundern, wie eine

[1] Die Benennung Hoheprieſter kommt außer dem Brief an die Hebräer wiewol nur indirect vor bei Paulus Röm. 5, 11., und bei Petrus 1 Petr. 2, 21., auch bei Johannes 1 Joh. 2, 1.; Prophet nennt Christus sich selbst Luk. 13, 33., und weniger gradezu an ähnlichen Stellen.

solche Darstellung — da bildliche Ausdrükke immer schwer sind zu begrenzen, und also in einer dialektischen Entwikklung fast nothwendig große Unbequemlichkeiten herbeiführen — sich so lange habe erhalten können, ohne daß eine andere und auch eine nicht minder willkührliche in die Stelle getreten wäre; sondern man müßte billig Bedenken tragen, in einer streng didaktischen Behandlung diese Form noch weiter fortzupflanzen. Allein diese Ausdrükke sind nicht andern bildlichen gleichzustellen, sondern ihre Abzwekkung offenbar darin zu suchen, daß die Verrichtungen Christi an dem von ihm begründeten Gesammtleben mit denen verglichen werden sollen, durch welche unter dem jüdischen Volk die Gottesherrschaft dargestellt und zusammengehalten ward; und diese Vergleichung ist auch noch jezt im Lehrgebäude nicht zu vernachlässigen. Denn wenn es gleich wahr ist, daß diese Darstellung mehr der ursprünglichen Entstehungszeit des Glaubens angehört — wo es allerdings nothwendig war das antijudaisirende des Christenthums unter der jüdischen Form selbst zur Anschauung zu bringen — als daß sie sich dazu eignete ein beständiger Typus der Lehre zu sein: so folgt doch daraus nur, daß diese Formen allein uns nicht genügen können. Haben wir aber aus unserm eignen christlichen Bewußtsein uns die Sache, wie oben geschehen, auf unsre Weise entwikkelt: so gebührt uns doch uns eine Continuität mit jenen ursprünglichen Darstellungen zu bewahren, da die erste Begriffsbildung des Christenthums auf die Zusammenstellung des neuen Gottesreiches mit dem alten basirt war. Wir haben also zu zeigen, daß die unsrige mit jener übereinstimmt, welche sich die früheren Christen bildeten, indem sie die Geschäfte Christi als potenzirte Umbildungen derjenigen darstellen, durch welche sich im alten Bunde die göttliche Regierung offenbarte.

2. Natürlich haben wir es hier mehr mit der Idee dieser Gewalten im Judenthum, als mit ihrer geschichtlichen Entwikklung zu thun. Die Könige waren die eigentlichen Stellvertreter des Gottes Israels; ihnen war das Regiment übergeben, um das Volk zusammenzuhalten und die Gemeinschaft, wo es Noth that, zu erneuern und zu verbessern. Die Priester waren die Hüter des Tempels und der Heiligthümer, und hatten das unmittelbare Verhältniß zu Gott zu verwalten, indem sie Bitten und Opfer vor ihn brachten, Vergebung aber und Segen von Gott zurükk. Die Propheten waren außerordentliche Berufene und Abgesandte Gottes, beiden Seiten angehörig und zwischen beiden vermittelnd aber nicht

eben so beharrlich, — denn gab es gleich Prophetenschulen, so gab es doch noch keine ununterbrochene Folge von Propheten im engeren Sinne, — sondern im Augenblikk der Noth stand der Prophet bald aus dem Kreise einer von jenen Gewalten bald aus der Mitte des Volkes auf, um wo eine der geordneten Gewalten aus der rechten Bahn wich zu warnen, wo etwas in todten Buchstaben zu versinken drohte den ursprünglichen Geist wieder zu beleben. Um nun das Verhältniß des Himmelreichs zu jener irdischen Gottesherrschaft klar zu machen, wird Christus, auf dem es allein beruht, als diese drei alle in sich vereinigend dargestellt. Damit nun soll gesagt sein, daß in diesem Gottesreich, von dem sich immer versteht, daß es nicht von dieser Welt ist, die Stiftung und Erhaltung der Gemeinschaft eines Jeden mit Gott, und die Erhaltung und Leitung der Gemeinschaft aller Glieder unter einander nicht getrennte Verrichtungen sind, sondern dieselben; und daß auch wiederum diese Thätigkeiten und das freie Walten des Geistes in Erkenntniß und Lehre nicht aus verschiedener Quelle entspringen, sondern aus derselben.

3. Wie nun in diesen drei Aemtern die gesammte erlösende und versöhnende Thätigkeit Christi, wie sie eben[1] beschrieben ist, sich vollständig wiederfindet, das kann nur die folgende Entwikklung zeigen. Soviel indessen können wir hier schon nachweisen, daß wenn man von diesen drei Functionen dem Erlöser entweder nur Eine beilegt mit Uebergehung der übrigen, oder auch eine einzelne gänzlich ausschließt, alsdann jene Zusammenstimmung aufgehoben ist und das eigenthümliche des Christenthums gefährdet. Denn Christo das prophetische Amt allein vindiciren wollen, das heißt seine Wirksamkeit auf Lehre und Ermahnung beschränken in Bezug auf eine vor ihm oder ohne ihn schon gegebene Gestaltung des Lebens und auf ein schon anderweitig ohne ihn begründetes Verhältniß zu Gott, und dabei tritt das eigenthümliche des Christenthums bedeutend zurükk. Eben so wenn man ihm die beiden gestaltenden Thätigkeiten beilegt, aber ihn von der unmittelbar geistig anregenden prophetischen ausschließt: so ist nicht einzusehen wie wenn die Kraft des lebendigen Wortes nicht mitwirken soll, das Reich Gottes anders als auf magische Weise zu Stande kommen könnte. Wollte man hingegen die königliche ausschließen: so würden die andern beiden zusammengenommen, wie genau sie auch jeden einzelnen Erlösten mit

[1] §. 100 und 101.

dem Erlöser verbinden, weil es an der Beziehung auf ein Gemeinwesen fehlte, nur einen unerfreulichen und genauer betrachtet doch auch unchristlichen Separatismus hervorbringen. Und sollte endlich die hohepriesterliche übergangen werden, die beiden andern aber beibehalten: so könnte sich die prophetische Thätigkeit auch nur auf die königliche beziehn, mithin fehlte es dann, wenn wir dem Urtypus treu bleiben wollen, ganz an dem religiösen Gehalt. Sollte auf der andern Seite Christus allein als Hoherpriester dargestellt werden, so würde es fast unmöglich sein, der magischen Auffassung seiner Wirksamkeit auszuweichen; so wie wenn die königliche Würde allein gelten sollte, mithin Christus nur als die Kirche bildend und leitend gedacht werden, alsdann das unmittelbare Verhältniß des Einzelnen zum Erlöser gefährdet wäre, und wir mindestens in das Gebiet der römischen Kirche geriethen, welche dieses Verhältniß zugleich von der Kirche und denen, die darin das Regiment führen, abhängig macht. Wo nun eine solche Zusammengehörigkeit sich zeigt, da entsteht auch eine Präsumtion daß das so verbundene auch ein vollständiges sein werde.

§. 103. Erster Lehrsaz Das prophetische Amt Christi besteht im Lehren, Weissagen und Wunderthun.

1. Diese drei Thätigkeiten constituirten auch die alttestamentische Prophetenwürde. Das wesentliche freilich war immer Anregung durch Lehre und Ermahnung; in allen wichtigen Fällen aber, wo die Lehre von einer bestimmten Veranlassung ausging, wurde sie wegen der vorherrschenden Idee der göttlichen Vergeltung zugleich Weissagung, bald drohende bald verheißende, nach dem ursprünglichen Typus der Gesezgebung. Da die Propheten aber immer nur auftraten in Bezug auf Gebrechen oder Unfälle im öffentlichen Leben, wobei wol immer eine Schuld derer, zu denen sie reden mußten, zum Grunde lag: so bedurften sie in Ermangelung eines äußeren Berufs, auf den sie sich hätten stüzen können, einer besonderen Ausweisung, weshalb denn auch das wunderbare im Gefolg ihrer Sendung erwartet oder vorausgesezt ward. Nur um dieses dritten Merkmales willen konnte der Täufer sagen, er sei kein Prophet,[1] ohnerachtet eines so bestimmten göttlichen Berufs. Denn gelehrt und geweissagt[2] hat er auch, aber das Wunderthun war ihm nicht verliehn,[3] und er konnte sich einer vergeblichen Frage darnach nicht aus-

[1] Joh. 1, 21. Matth. 3, 10. 16. 17 [3] Joh. 10, 41.

setzen. — Bei Christo folgt nur nicht so eines von diesen aus dem andern, sondern alles dreies war schon im ersten Anfange eins. Denn die Verkündigung des Reiches Gottes war beides Lehre und Weissagung; und wie eben das Reich Gottes selbst das eigentliche durch Christum vollbrachte Wunder ist, die Erfüllung aber auch gleich mit der Verkündigung anfing, so war alles dreies in einem und demselben Keim, und wir können es nur vereinzeln in der weiteren Entwikklung dieses Keimes.

2. Daß die prophetische Stimme verstummet sei, war eine als Jesus auftrat schon seit langer Zeit allgemein zugestandene Thatsache. Dagegen bestand damals eine Ueberlieferung der Lehre in den Schulen der Schriftgelehrten, die aber auch nichts sein wollte als Ueberlieferung, allmählig sich vermehrend durch scharfsinnige Combinationen der Ausgezeichneten, und im Zusammenhang hiemit auch eine amtliche Ausübung des Lehrens in den Synagogen. Christus aber konnte keiner von den verschiedenen Sekten angehören, in welche die Schriftgelehrten getheilt waren, und eben so wenig eine solche amtliche Thätigkeit übernehmen, die ihn in andere Geschäfte verwikkelt und auf eine mit seiner Bestimmung unverträgliche Weise beschränkt hätte. Da aber außerdem eine vollkommne Lehrfreiheit bestand: so konnte er auf eine ordnungsmäßige Weise öffentlich auftreten, sobald er dasjenige Alter erreicht hatte, welches die Sitte verlangte. Daher auch gegen seine Befugniß zu lehren von keiner öffentlichen Autorität eine Einwendung gemacht werden konnte. Das Lehramt Christi heißt daher auch nur die Selbstbestimmung dazu sich dieser Freiheit in dem möglichst größten Umfang zu gebrauchen: so daß es für ihn zu irgend einem bestimmten Lehract keiner andern Veranlassung bedurfte, als nur der Anwesenheit Lehrbegieriger einzeln oder in Menge, und daß alle seine Gesprächführung auch belehrend war, so wie sie es der jedesmaligen Art und den Umständen nach sein konnte. Und in sofern muß allerdings ein Lehren Christi in diesem weiteren Sinn auch schon vor jenem Zeitpunkt zugegeben werden; daß er indeß als Knabe sollte öffentlich gelehrt haben, bleibt immer eine falsche in der Erzählung[1] gar nicht begründete Ansicht, welche sich schon den apokryphischen Darstellungen nähert. Eben so verbindet eigentlich nur Ein evangelisches Zeugniß[2] den Anfang seines öffentlichen Auftretens mit seiner

[1] Luk. 2, 46. 47.
[2] Luk. 4, 14. Man nehme aber dazu Ap. Gesch. 1, 21. u. 22.

Annahme der Taufe Johannis; aber die Art, wie Jesus selbst sich über dieses Verhältniß erklärt, läßt nicht zu dies so zu verstehen, als sei er durch diese Taufe etwas geworden, was er vorher nicht war, oder als hätte er ein Recht oder eine Weihe empfangen, die er noch nicht hatte. Ersteres verträgt sich nicht mit dem Glauben an die Ursprünglichkeit des göttlichen in seiner Person, und zu letzterem fehlte es dem Institut des Johannes an aller äußeren Autorität. Wir können dieser Handlung also keinen andern Werth beilegen, als daß sie zur geschichtlichen Verständlichkeit seines öffentlichen Auftretens gehörte, indem er gleich den merklicheren Uebergang aus der Eingezogenheit in das öffentliche Leben durch ein Bekenntniß bezeichnete, welches eine bestimmtere Meinung über ihn erwekken mußte, an welche er seine Belehrungen anknüpfen konnte. Beschlossen aber hat er seine Lehrthätigkeit für das Volk mit seiner Gefangennehmung, für seine Jünger aber erst mit seiner Himmelfahrt, indem es als sein Hauptgeschäft in den Tagen der Auferstehung erscheint, theils seinen Jüngern die Schrift auszulegen, ohnstreitig die Art begründend wie sie sich deren hernach bei ihrem Volk bedienten, theils auch seine Anweisungen über das von ihm ausgehende Gesammtleben zu vervollständigen, und dadurch dieses selbst noch fester zu begründen. Und so erhellt von selbst, wie wesentlich diese Lehrthätigkeit Christi zu seiner eben beschriebenen erlösenden Thätigkeit gehörte. Was aber nun die Quelle der Lehre betrifft, so war die der Propheten, obwol ihnen der Antheil dazu unter der Form einer besonderen göttlichen Berufung kam, doch immer nur das Gesez, wie auch ihr Beruf sich ganz auf das Verhältniß zwischen Gott und dem Volke bezog, und ihre Bestimmung ganz volksthümlich war. Ohnerachtet es nun aber zur Gesezlichkeit Christi gehörte, das Gesez nicht aufzulösen, und er daher die volksthümliche Verbindlichkeit desselben anerkannte und bestätigte: so konnte doch, so wenig seine Begeisterung eine vorübergehende und von einzelnen Veranlassungen, die der Zustand des Volkes darbot, abhängig war, und so wenig er als ein bloßes Erzeugniß der volksthümlich bestimmten menschlichen Natur anzusehen ist, so wenig auch seine innere Gedankenerzeugung abhängig sein von dem Gesez. Und auch seine Lehre als eine aus der allgemeinen menschlichen Vernunft hervorgegangene Reinigung und Erzeugung der unter dem Volke geltenden Sittenlehre ansehn, gehört zu der empirischen Auffassung, von welcher wir uns losgesagt haben.

Vielmehr war die Quelle seiner Lehre die rein ursprüngliche Offenbarung Gottes in ihm. Der Gegensaz zwischen Lernen und Lehren war in ihm nur der zwischen der Wirkung des göttlichen Princips in ihm auf die Empfänglichkeit seines geistigen Organs zu reiner Auffassung der ihm vorliegenden menschlichen Zustände in Bezug auf das Verhältniß zu Gott, und zwischen der Wirkung desselben Princips auf die Selbstthätigkeit seines geistigen Organs. Wie nun aber in der Empfänglichkeit immer auch schon die Selbstthätigkeit mitgesezt ist: so bildete sich unmerklich seine Lehre schon in seinem Lernen; und diese erste Entwikklung der eignen Gedankenerzeugung war schon die Quelle seiner bewundernswürdigen Fragen.[1] Natürlich aber war, nachdem die Selbstthätigkeit überwiegend geworden, und das Lehren als seine beständige Richtung herausgetreten war, das Gesez nicht minder als die messianischen Hoffnungen der Anknüpfungspunkt, woran er seine Verkündigung des neuen von ihm zu stiftenden Gesammtlebens oder des Reiches Gottes entwikkelte. — Soll daher der Inhalt der Lehre Christi hier besonders angegeben werden, ohnerachtet unser ganzes Geschäft nur in der Darstellung desselben besteht: so wäre auch hiebei zunächst auf das prophetische zurükkzugehen. Nämlich wie dem Propheten oblag, dem Impuls, der ihm als ein göttlicher geworden war, vollkommen durch seine Rede Genüge zu leisten und den ganzen Inhalt desselben wiederzugeben, welches immer eine bestimmte und beschränkte Aufgabe war: eben so war die Selbstbestimmung Christi zum Lehren die Aufgabe, dem kräftigen das heißt zugleich auch schöpferischen Gottesbewußtsein, wie es sich in seinem geistigen Organ ausprägte, vollkommen zu genügen, und es in seinen Lehren so wiederzugeben, daß dadurch auch das Aufgenommenwerden der Menschen in seine Gemeinschaft bewirkt wurde. Denn einen andern Maaßstab des Erfolgs und also auch der Vollkommenheit der Lehre kann man hier nicht anlegen. Wie nun natürlich seine Reden bald mehr allgemein waren, bald mehr ins Einzelne gingen, bald mehr reiner Erguß des Innern, bald mehr bezüglich auf ein äußerlich gegebenes: so hat man schon seit langer Zeit gesucht das wesentlichere von dem zu scheiden, was mehr Nebensache ist und zufällig, nur freilich auf sehr verschiedene Weise. Wir nun können nur sagen, alles sei in dem Maaß wesentlich, als es mit seiner Selbstdarstellung zusammenhängt;

[1] Luk. 2, 47.

denn nur die Kundmachung seiner eigenthümlichen Würde konnte die Menschen wirksam einladen, in die dargebotene Gemeinschaft zu treten. Und sind daher diese drei Stükke als das Wesen seiner Lehre constituirend nicht von einander zu trennen, die Lehre von seiner Person, welche zugleich nach außen hin die Lehre von seinem Beruf oder von der Mittheilung des ewigen Lebens in dem Reiche Gottes, und nach innen die Lehre von seinem Verhältniß zu dem ist, der ihn gesendet oder von Gott als seinem sich ihm und durch ihn offenbarenden Vater. So daß alles was zu seinem hohenpriesterlichen und königlichen Amt gehört, in seiner Lehre ebenfalls vorkommen muß, indem er seine Bestimmung verkündigte, die Menschen zur Gemeinschaft mit Gott zu erheben und geistig zu regieren. Und nur das ist das zufällige, was hiervon am wenigsten enthält, sondern sich am meisten an den geschichtlichen Standpunkt hält und sich auf das gegebene volksthümliche bezieht. Dieses über jenes hervorheben wollen führt dann am leichtesten auf eine bedenkliche Unterscheidung zwischen einer Lehre Christi und einer Lehre von Christo als etwas nur hinzukommendem, und gefährdet unläugbar das eigenthümlich christliche, als komme es damit nur auf einige Verbesserungen der natürlichen Sittenlehre und der natürlichen Gotteslehre heraus, welche noch überdies so dargestellt werden, als müsse die menschliche Vernunft sie auch aus sich selbst gefunden haben. Dieses vorbehalten aber ist noch freier Raum genug für Christen von verschiedener Gemüthsfassung, um sich für ihren eignen Gebrauch überwiegend an das eine oder das andere Element zu halten. — Diese ursprüngliche Offenbarung Gottes in Christo ist aber ferner so zureichend und zugleich so unerschöpflich, daß, was dieses erste Moment betrifft, Christus zugleich als der Gipfel und als das Ende aller Prophetie erscheint. Denn weder kann außerhalb des Gebietes in welchem Christus schon anerkannt ist, eine Darstellung unseres Verhältnisses zu Gott entstehen, welche nicht hinter jener Offenbarung zurükkbliebe, noch kann auch alle Fortschreitung innerhalb der christlichen Kirche jemals dahin führen, in der Lehre Christi selbst etwas unvollkommnes zu erkennen, an dessen Stelle man besseres zu sezen hätte, noch auch etwas zum Verständniß des Menschen von seinem Verhältniß zu Gott geistiger, tiefer und vollkommner aufzufassen, als Christus gethan. Denn mit der Annahme einer solchen Vervollkommungsfähigkeit der christlichen Lehre, daß wir über Christum selbst hinaussehen könnten, ginge die Annahme der

eigenthümlichen Würde Christi verloren. Vielmehr kann auch das vortrefflichste spätere auf diesem Gebiet nie etwas anderes sein als richtige Entwikklung dessen, was theils unentwikkelt in seinen uns aufbewahrten Aussprüchen liegt, theils im Zusammenhang mit denselben auch schon seine Einsicht muß gewesen sein. Ist nun Christus wegen der Vollkommenheit seiner aus göttlichem Impuls hervorgegangenen Verkündigung der Gipfel aller Prophetie, so ist er es zugleich auch deshalb, weil er auch als Lehrer nicht Einer ist unter Vielen seines Gleichen. Und ist er das Ende aller Prophetie, weil keine neue Lehre aufkommen kann, die nicht, nachdem die seinige dasteht, eine falsche wäre, mithin von nun an alle wahre Lehre auf diesem Gebiet nicht mehr auf Mosen und das Gesez zurükkgeht, sondern auf den Sohn: so ist er es zugleich auch deshalb, weil nun keine unabhängige persönliche Begeisterung mehr statt findet, sondern nur das Begeistertsein von ihm. — Nur dieses ist noch zu bemerken, daß wie der Propheten Lehre, so auch die seinige immer die unmittelbare Aeußerung war, also auch von dem Totaleindrukk des ganzen Wesens nicht zu trennen, daß aber hieraus, weil seine Begeisterung nicht eine vorübergehende sondern eine beständige war, für seine Lehre auch noch dieses folgt, daß jede Aeußerung des bewegten Gemüths durch die Rede und durch den begleitenden Ausdrukk, weil Zeugniß von dem Sein Gottes in ihm gebend auch lehrhafte Elemente enthielt und der eigentlichen Lehre zur Bestätigung diente.

3. Die Weissagung der alttestamentischen Propheten, sofern wir aus dem, was uns davon übrig ist, auf das Ganze schließen dürfen, war theils eine besondere auf einzelnes gerichtete und weil auf den beiden jüdischen Hauptbegriffen der Erwählung des Volks und der Vergeltung ruhend größtentheils hypothetisch der warnenden, aufmunternden oder tröstenden Lehre dem Geist des Gesezes gemäß beigemischt; theils erhob sie sich über das einzelne zur Darstellung des allgemeinen, und trat als solche schlechthin auf, und dies war die messianische. Die erstere war eine eigentliche Vorhersagung, der in ihren mehr oder minder bestimmten Angaben bald ein höherer, bald ein geringerer Grad von Richtigkeit zukam. Bei der messianischen sind die einzelnen Angaben mehr oder weniger nur Einkleidung, so daß häufig für unentschieden zu achten ist, ob dies und jenes in die Weissagung selbst hineingehört oder nicht; das Wesen derselben beruht aber darauf, daß sie die Zukunft des wesentlichen Gottgesendeten aussprach, dessen Idee von den Einzelnen

nur nach Jedes Weise beschränkt aufgefaßt werden konnte, richtig verstanden aber immer das Ende jener beiden jüdischen Begriffe der Vergeltung und der Erwählung in sich schloß. Christus nun konnte als der nun schon persönlich erscheinende Messias, messianisch nur weissagen von dem, was noch nicht erschienen war, was aber durch dieselbe Thätigkeit auch erfüllt wurde, aus der die Weissagung hervorging, nämlich von der weiteren Entwicklung oder von der Vollendung seines Reiches, so daß diese Weissagung mit seiner Lehre völlig Eins war; und in diesem Sinne weissagte er ohne Vorhersagung.[1] Vorhersagen aber konnte er auch nicht zufälliges, indem alles was unter diese Benennung fällt ohne Werth ist in seinem Reich, also auch kein Gegenstand weder forschender noch ahndender Theilnahme sein konnte; sondern vorhersagen konnte er nur das Ende der auf jenem beschränkten Erwählungs- und Vergeltungsbegriff beruhenden Institution, und dies that er nicht hypothetisch, sondern mit derjenigen vollkommnen Richtigkeit, welche seiner der Erzeugung des Irrthums unfähigen Vollkommenheit zukommt. Wie denn seine Sicherheit in dieser Vorhersagung eines und dasselbe sein mußte mit der Gewißheit seiner Bestimmung. In beider Beziehung also ist Christus der Gipfel der Weissagung. Aber eben so wie der Gipfel auch das Ende. Denn die wesentliche Weissagung ist nun gänzlich erfüllt, seitdem auch der Geist ausgegossen ist; und es ist nichts zu denken, was dem Reiche Gottes noch wesentliches fehlen könne, sondern wer auf etwas neu bevorstehendes hinweisen wollte, der müßte ein anderes Evangelium verkündigen. Nicht anders aber ist es auch mit der Vorhersagung. Die apostolische, die es etwa giebt,[2] können wir nur als Auslegung oder als Nachhall der Vorhersagung Christi ansehn, sofern nun eine Veranlassung entstand, die zu Christi Zeit noch nicht war, auch über das feindselige Heidenthum ähnliches vorherzusagen, wie er über das Judenthum. Sonst aber ist mit jenen beschränkten Begriffen auch Grund und Haltung für alle Vorhersagung weggefallen, welche ausschließlich an eine erhöhte fromme Gemüthserregung gebunden sein soll, so daß nur noch diejenige übrig bleibt, welche aus verständigem Zusammenschauen der menschlichen Verhältnisse und aus richtigem und tiefem Gemeingefühl entstehen kann, daß aber keiner Vorher-

[1] Ap. Gesch. 1, 7.

[2] Ich rechne die Apokalypse, deren apostolischen Ursprung ich nicht zugeben kann, auch nicht hiezu.

sagung, welches auch ihr Inhalt und wie groß ihre Genauigkeit sei, oder wie wunderbar die Bilder eines aufgeregten Ahndungsvermögens sich bisweilen bestätigen mögen, ein heiliger Charakter kann beigelegt werden. — Wenn dieser Saz bisher noch nicht so bestimmt als Lehre in der evangelischen Kirche ist ausgesprochen worden, wie es hier folgerungsweise geschieht: so ist dies auch jezt vielleicht nothwendiger als früher, und dürfte in der Kirche selbst wol wenig Widerspruch erfahren. Und dies nicht nur, weil es zu dem Naturgewordensein des Reiches Gottes wesentlich gehört, sondern weil doch auch aus der ganzen früheren Verfahrungsart unserer Kirche hervorgeht, daß sie überall den Schwarmgeist voraussezt, wo eine Gabe der Weissagung angenommen wird. Somit bleibt für unser Gebiet nichts übrig, als die Auslegung der Weissagungen Christi und der Apostel, aber als eine Aufgabe, die nur nach den Regeln der Kunst gelöst werden kann, nicht mit einer Willkühr, welche sich nur geltend machen könnte, insofern sie selbst Weissagung wäre. Alle Vorhersagungen aber, sowol die aus geschichtlichem Sinn als die aus unerklärlichem Ahndungsvermögen, werden der psychischen Naturforschung anheim gegeben.

4 Wenngleich auch Wunder und Zeichen den Propheten nicht schüzen sollten, der wider Jehovah und sein Gesez redete:[1] so geht doch auch hieraus selbst hervor, daß wenn an einen Propheten, zugleich auch immer an Zeichen und Wunder gedacht ward.[2] In Beziehung auf den Erlöser konnten wir es schon[3] als das natürliche einer höheren Ordnung ahnden, daß ihm auch Wunderkräfte zu Gebot stehn mußten; aus dieser Vergleichung mit den jüdischen Propheten geht aber hervor, in welchem Sinne Christus selbst und seine Jünger sich zwar auf seine Wunder berufen konnten, warum aber doch Christus, wenn Zeichen und Wunder von ihm gefordert wurden, dergleichen nicht verrichtete. Denn auch die Wunder der Propheten sollten und konnten nicht den Glauben an ihre messianischen Weissagungen hervorrufen, sondern nur den an ihre bedingten Vorhersagungen um dadurch zu dem was zu thun war zu bestimmen. Solche bedingte Vorhersagungen aber gab Christus nicht von sich, und der Glaube an sein Verhältniß zur messianischen Idee sollte nur aus dem unmittel-

[1] 5 Mos. 13, 1—5. [2] S. oben unter 1.
[3] Vergl. § 14. Zus. S. 93 d. ersten B.

baren Eindrukk seiner Person hervorgehen[1]. Darum bediente sich auch Christus seiner Wunderkräfte nie in bestimmter Beziehung auf seine Aufforderungen oder auf seine Aussagen von sich selbst[2], sondern wie sich jeder seiner natürlichen Kräfte bedient, je nachdem sich die Gelegenheit ergab Gutes damit zu wirken. — Wenn nun schon damals die wahre Anerkennung Christi in einzelnen Fällen durch die Wunder veranlaßt werden konnte, anderntheils eine Bestätigung in ihnen fand, niemals aber eigentlich auf sie gegründet werden durfte: so müssen sie für uns hinsichtlich unseres Glaubens gänzlich überflüssig sein. Denn Wunder können nur vermöge ihrer unmittelbaren Anschaulichkeit das geistige Bedürfniß auf einen bestimmten Gegenstand hinlenken, oder wenn es sich schon dahin gewendet hat, dieses innere Verhältniß auf eine äußerliche Weise rechtfertigen.[3] Aber die Anschaulichkeit verliert sich nach Maaßgabe, wie der, welcher glauben soll, von dem Wunder selbst räumlich und zeitlich entfernt ist. Was aber für unsere Zeit an die Stelle der Wunder tritt, das ist die geschichtliche Kunde von der Beschaffenheit so wie von dem Umfang und Bestand der geistigen Wirkungen Christi. Diese haben wir vor den Zeitgenossen des Erlösers voraus, und an ihnen ein Zeugniß dessen Kraft in demselben Maaß zunimmt, nach welchem die Anschaulichkeit der Wunder sich verliert. Was heißt das aber anders, als daß wir von den einzelnen mehr leiblichen Wundern hinweg auf das allgemeine geistige Wunder gewiesen werden, welches mit der Person des Erlösers beginnt, und sich mit der Vollendung seines Reiches vollendet. Unser Glaube an die äußerlichen von Christo verrichteten Wunder als an Handlungen die nicht nach irgendwo erlernten Regeln von ihm verrichtet wurden und deren Erfolg nicht auf Naturgesetze zurükkgeführt werden kann, welche uns als für alle Zeiten gültige bekannt wären, dieser gehört weniger zu unserm Glauben an Christum unmittelbar als vielmehr zu unserm Glauben an die Schrift. — Denn wir können diese Ereignisse nicht in das uns geläufige Naturgebiet herabziehen, ohne zu solchen Voraussezungen unsere Zuflucht zu nehmen, wodurch die Glaubwürdigkeit des ganzen Zusammenhanges unserer Nachrichten

---

[1] Matth. 16, 16 Joh. 1, 14. 16. 4. 42. 6, 68. 69. 7, 25. 26.

[2] Auch Joh. 11, 42. macht hievon keine Ausnahme, was jedoch hier nicht ausgeführt werden kann

[3] Dies leztere kann auch nur der Sinn sein von Joh. 20, 30. 31.

von Christo gefährdet wird.[1] Und diese Ueberzeugung wird wol aus dem hierüber schwebenden Streit, je redlicher und verständiger er geführt wird, um desto lebendiger und allgemeiner hervorgehn. — Bleiben wir bei diesen einzelnen Wundern stehen: so ist dies weniger anschaulich zu machen als es bei der Lehre und Weissagung geschehen konnte, daß Christus auch der Gipfel der Wunderthätigkeit ist. Denn in den Wundern Christi ist uns nichts sie an und für sich über andere ähnliche, die von mancherlei Zeiten und Orten her erzählt werden, bestimmt erhebende gegeben. Sehen wir aber auf jenes geistige Gesammtwunder, so müssen wir ihn desto bestimmter für diesen Gipfel erklären, als wir erkennen, daß dieses — von ihm abgesehen — durch alle Kräfte der uns bekannten geistigen Natur nicht hätte können verrichtet werden. Eben so gewiß nun ist aber auch Christus das Ende der Wunder. Denn je mehr das feststeht, daß durch Christum die Erlösung vollbracht ist, so daß alles dem menschlichen Geschlecht noch bevorstehende, so weit es dessen Gemeinschaft mit Gott betrifft, nur als weitere Entwikklung des Werkes Christi anzusehen ist, nicht als neue Offenbarung: desto mehr Ursache haben wir alles von der Hand zu weisen, was sich als Wunder geltend machen will um auf ein neues Erzeugniß im Gebiet des geistigen Lebens hinzudeuten. Sondern nur neue Naturepochen oder auch geschichtliche zwar aber nicht im Gebiet der Frömmigkeit könnten noch durch Wunder angekündigt werden, über welche das Urtheil dann lediglich der Naturwissenschaft überlassen bleibt. — Eine feste Lehre besteht auch über diesen Punkt wol nicht in der evangelischen Kirche; indeß zeigen doch auch Luthers Worte über die Sache[2] deutlich genug, daß er jene große durch ihn mitbewirkte Veränderung in der Kirche, ohnerachtet sie der Anfang eines wenigstens in untergeordnetem Sinne neuen Gesammtlebens war, doch nicht für einen solchen Entwikklungspunkt gehalten habe, dem vonnöthen wäre die Wunderkraft zur Seite zu haben. Und so stüzt sich diese Lehre auch auf eine Maxime, die wir wol als durch stillschweigende Uebereinkunft in der evangelischen Kirche herrschend geworden ansehen können, daß wir nämlich überall Aberglauben voraussezen, wo neue Wunder als zur Bekräftigung des Christen-

[1] Vgl. § 99.

[2] „Es könnten auch noch heutiges Tages dieselben Zeichen, welche die Apostel thaten, billig geschehen, wenn es vonnöthen wäre. W. A. XI. S. 1294. 1339.

thums geschehen dargestellt und geglaubt werden. Man könnte hiegegen einwenden, unser Saz sei in strenger Buchstäblichkeit auf keinen Fall zuzugeben, da die Wunder der Jünger Christi eben so beglaubigt wären wie seine eignen, und er ihnen auch offenbar seine Wunderkraft hinterlassen habe. Und da auch keineswegs nachgewiesen werden könne, daß diese Wundergaben mit dem Tode der Apostel plözlich ausgestorben seien: so sei zwar soviel gewiß, daß Christus selbst nicht das Ende der Wunderkraft habe sein wollen; unentschieden aber müsse man lassen, ob diese Gaben wirklich allmählig erloschen sind, oder ob sie nicht vielleicht noch in der Kirche fortdauern, oder sich wenigstens periodisch wieder erneuern. Hierauf ist zu entgegnen, daß von den Wundern der Apostel dasselbe gilt wie von ihren Weissagungen, und daß Christus ihnen die Wunderkraft nur als begleitendes Zeichen für die erste Verkündigung überlieferte. Läßt sich nun gleich ein strenger Beweis für das von der römischen Kirche geläugnete Ausgestorbensein der kirchlichen Wunderkraft nicht führen: so ist doch im allgemeinen unläugbar, daß jezige Verkündiger, bei dem großen Vorsprung an Kraft und Bildung den die christlichen Völker vor den unchristlichen Völkern fast ohne Ausnahme voraushaben, solcher Zeichen nicht bedürfen, in jedem einzelnen Fall aber wird sich immer nachweisen lassen, daß das angebliche Wunder, welche geistige Abzweckung man ihm auch unterlegen wollte, immer unzureichend sein würde mithin auch überflüssig; wie denn auch die römische Kirche selbst durch die Art, wie sie die Wunder in dem einen Fall beschränkt, in dem andern prüft, keine große Zuversicht zu dem Saze verräth, den sie aufstellt.

§. 104. Zweiter Lehrsaz. Das hohepriesterliche Amt Christi schließt in sich seine vollkommne Gesezerfüllung oder seinen thätigen Gehorsam, seinen versöhnenden Tod oder seinen leidenden Gehorsam, und die Vertretung der Gläubigen beim Vater.

1. Die Schwierigkeit einer Darstellung der Gesammtwirksamkeit Christi unter diesen Formen des alten Bundes trifft vornehmlich diesen Theil; auf der einen Seite, weil die Analogie dessen in der Wirksamkeit Christi, was man nothwendig hieher rechnen muß, wenn es überall Raum finden soll, mit Geschäften des Hohenpriesters nicht gleich stark hervortritt; auf der andern Seite, weil manches in den Ge-

schäften des Hohenpriesters, was sich also auch in Christo darstellen sollte, sich nur in solchen Thätigkeiten des Erlösers zeigen will, die man eher geneigt sein möchte, einem von den andern beiden Aemtern desselben zuzuweisen. So findet das außerordentliche aber höchst bedeutende Geschäft des Hohenpriesters, Anweisungen von Jehovah im Allerheiligsten zu empfangen, unmittelbar nichts analoges in dem Geschäft Christi. Insofern Christus aber alle Anweisungen, welche er den Seinigen ertheilt, von seinem Vater empfangen hat,[1] würden wir dieses vornehmlich in seiner prophetischen Thätigkeit wiederfinden. Die Segenswünsche, welche der Hohepriester über das Volk aussprach, erinnern an das, was wir oben zur versöhnenden Thätigkeit Christi gerechnet haben, was aber in den kirchlichen Lehrsaz nicht ausdrükklich mit aufgenommen ist. Aber da der Segen Christi kein bloßer Wunsch sein kann, sondern eine wirkliche Gabe: so kann er auch nur segnen durch dasjenige was zu seiner leitenden und regierenden Thätigkeit gehört, wie denn der Brief an die Hebräer gewiß außer der hohepriesterlichen nicht noch an eine königliche Würde gedacht hat. Mithin bleiben nur seine symbolischen Handlungen übrig, wobei der Hauptausdrukk auf den Geschäften am Versöhnungstage ruht, an eine Beziehung einzelner derselben auf die ebengenannten besonderen Geschäfte Christi aber nicht zu denken ist. Vielmehr wenn man den Hohenpriester zugleich als das Haupt der Priesterschaft ansieht, so daß man auch deren Verrichtungen auf ihn zurükkführen kann: so wäre er der Geschäftsführer des Volks bei Jehovah, und dies wäre also ganz durch die Vertretung ausgedrükkt. Wogegen unmittelbar von einer gesezlichen Vollkommenheit des Hohenpriesters nicht die Rede ist, und der versöhnende Tod als Hingebung betrachtet nicht entsprechendes findet. Was aber das erste anlangt, so ist einerseits die persönliche Vollkommenheit, die ihm wesentlich war, mit in Anschlag zu bringen, wenngleich unmittelbar dieser zunächst in der Lehre von der Person Christi die unsündliche Vollkommenheit entspricht; vorzüglich aber daß, wenn wir die Amtsverrichtung am Versöhnungstage doch als die eigenthümlichste noch besonders berükksichtigen müssen, er ehe er diese antrat sich selbst vielseitig reinigen und ein Sühnopfer für sich und sein Haus bringen mußte, vermöge dessen er dann als ein gesezlich vollkommner zu betrachten war. Was das andere

[1] Joh. 7, 16. 8, 26. 17, 8

betrifft, so ist darauf, daß Christus sich selbst darbringt, hiebei nicht zu achten. Denn sofern er der Dargebrachte war, ist er dem Opfer zu vergleichen. Und dieser Sprachgebrauch findet sich ja auch nicht nur in der Schrift an verschiedenen Stellen,[1] sondern auch in die Bekenntnißschriften ist diese zwiefache Beziehung übergegangen,[2] wodurch wir um so mehr genöthigt werden, beides von einander zu scheiden; und dennoch würde hier Christus, vorzüglich als der Darbringende aber ist er handelnd, und das Leiden kann nur begleitend sein, und nur in dem Mitgefühl der Sünde seinen Grund haben, welches allerdings bei dem Hohenpriester zumal in seinen versöhnenden Acten auch vorauszusezen ist. Doch tritt hier die neue Schwierigkeit ein, daß sowol der thätige Gehorsam Christi als der leidende ganz zu seiner Selbstdarstellung, mithin zu seinem prophetischen Amt gehört; so wie auch seine Fürbitte oder Vertretung, da sie ja nicht ohne ihren Erfolg gedacht werden kann, ganz mit seiner Regierung zusammenzufallen scheint. Auch hier wird also auf beiden Seiten zu scheiden sein, und die Vertretung Christi hier nur darzustellen sein, sofern sie etwas anderes ist als seine Regierung, und sein zwiefacher Gehorsam nur, sofern sie etwas anderes ist als seine Selbstdarstellung oder seine Verkündigung des göttlichen Willens durch Wort und That.

2. Wenn wir zuerst den Gehorsam Christi theilen in den thätigen und leidenden: so sind doch keineswegs beide so getrennt zu denken, als ob sie verschiedene Theile seines Lebens eingenommen hätten, wie man gewöhnlich annimmt, daß der leidende erst begonnen habe mit seiner Gefangennehmung, der thätige aber sich geäußert habe vom Anfange seines öffentlichen Lebens bis dahin. Denn wenn schon überhaupt kein Leiden statt findet ohne Gegenwirkung, welche immer Thätigkeit ist: so haben wir von Christo besonders festgestellt,[3] daß kein Augenblikk abgeschlossen werden könne, ohne daß auch sein kräftiges Gottesbewußtsein darin enthalten sei, und dies kann immer nur als Thätigkeit gegeben sein, die auch wo sie als

[1] Ephes. 5, 2. Ebr. 9, 26.

[2] Maneat ergo hoc in causa, quod sola mors Christi est vere propitiatorium sacrificium. Apol. Conf. p. 225. — Oblatio Christi semel facta, perfecta est redemtio propitiatio et satisfactio pro omnibus peccatis. Conf. Angl. XXXI. p. 138. Aehnlich Conf. Tetrap. XIX. p. 354. Declar. Thorun. p. 425.

[3] S. §. 94, 2.

Gegenwirkung auftrat, wie allerdings in seinem eigentlichen Leiden, immer nur die vollkommenste Erfüllung des göttlichen Willens sein konnte, wie denn seine vollkommne Ergebung ohne Nachgiebigkeit auf der einen, und ohne Bitterkeit oder Unmuth auf der andern Seite die Krone ist in seinem thätigen Gehorsam. Eben so giebt es keine Thätigkeit ohne eine bestimmte Veranlassung, welche immer einen leidenschaftlichen Zustand voraussezt, und eben so wenig eine ohne einen beschränkten Erfolg, welche Beschränkungen ebenfalls als ein Leiden empfunden werden. Sowol jene Veranlassungen als diese Beschränkungen kamen nun Christo aus dem Gesammtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit; und so wurde ihm jeder Widerstand, den er während seines thätigen Lebens erfuhr, jeder Fallstrikk der Widersacher, aber auch nicht minder die Gleichgültigkeit, mit welcher Viele an ihm vorübergingen, zum Leiden, weil er darin die Sünde der Welt mitfühlte und also trug, welches Leiden ihn also durch sein ganzes Leben begleitete. Genauer betrachtet waren also thätiger und leidender Gehorsam in jedem Augenblikk mit einander verbunden. Der eine Ausdrukk also bezeichnet nur den gottgefälligen und ihm vollkommen genügenden Zustand der Empfänglichkeit Christi für alles, was ihm aus dem Gesammtleben der Sünde kam, indem er nämlich alles nur in Beziehung auf die durch die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins zu lösende Aufgabe aufnahm, auf das vollständigste und reinste. Der andere bezeichnet den gleichen Zustand seiner Selbstthätigkeit in Bezug auf alles, was ihm für das Gesammtleben, welches hervorzurufen er gekommen war, zu thun oblag: so daß er aus allem vorliegenden nie einen andern als solchen Zwekkbegriff in sich bildete; beide aber Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit, mithin auch thätiger und leidender Gehorsam waren in allen Momenten des Lebens Christi. Daher denn auch, weil weder das Thun Christi ohne sein Leiden hätte erlösend, noch das Leiden ohne sein Thun versöhnend sein können, weder dem thätigen Gehorsam allein die Erlösung, noch dem leidenden allein die Versöhnung zugeschrieben werden kann, sondern beiden beides.

3. Vergleichen wir nun in Bezug auf den so bestimmten thätigen Gehorsam Christum mit dem Hohenpriester, wobei wir natürlich nur die ursprüngliche Einsezung dieses Instituts im Auge haben dürfen nicht die Ausartung desselben in der Wirklichkeit: so war der Hohepriester solchergestalt durch Ab-

sonderung und durch die Abgeschlossenheit seinen Lebens in den Räumen des Heiligthums auf eine so günstige Weise gestellt, daß er weder leicht etwas zu seinem Beruf gehöriges versäumte, noch sich zu etwas aufgefordert fand, was nicht aus seiner Würde hervorging und wodurch sie also hätte können verletzt werden; wie es ihm denn auch weit leichter war als allen Andern sich vor gesezlichen Verunreinigungen zu bewahren. Diese Vergünstigungen mußten der menschlichen Schwachheit gegeben werden, wenn er auch nur symbolisch im Verhältniß zu seinem Volk das darstellen sollte, was Christus im Verhältniß zu den Menschen wirklich war. Das Volk nämlich war in beständiger Gefahr ja fast in beständigem Bewußtsein der Verunreinigung, der Hohepriester aber in der Absonderung von allen weltlichen Geschäften, ja auch von den natürlichsten Pflichten entbunden sobald sie ohne eine auch nur leichte Verunreinigung nicht vollzogen werden konnten, sollte den Reinen darstellen, der als solcher auch allein vermochte als Ergänzung aller der Opfer, welche das Volk durch die gesammte Priesterschaft unaufhörlich darbrachte, das jährliche Versöhnungsopfer zu verrichten. Eben so erschien sich das Volk in größerer oder geringerer Entfernung um das Heiligthum wohnend auch ihn größerer Entfernung von Gott, die sich nur vorübergehend verminderte in dem Wechsel zwischen den gottesdienstlichen und den geschäftigen Zeiten; der Hohepriester aber sollte zu diesen schwankenden Bewegungen das Gleichgewicht in sich tragen, indem er immer in der unmittelbaren Nähe des Heiligthums blieb, wenn er es gleich nur zu vorgeschriebenen Zeiten und Zwekken wirklich betrat. Dasselbe ist nun auch das wesentliche in dem hohenpriesterlichen Werth des thätigen Gehorsams Christi. Denn daß sein Thun allein dem göttlichen Willen vollkommen entspricht, und die Herrschaft des Gottesbewußtseins in der menschlichen Natur rein und ganz ausdrükkt, dies ist der Grund unseres Verhältnisses zu ihm; und alles eigenthümlich christliche beruht auf dieser Anerkennung. Es liegt darin eben dieses, daß abgesehen von der Verbindung mit Christo weder ein einzelner Mensch noch irgend ein bestimmter Theil des Gesammtlebens der Menschen an und für sich in irgend einem Zeitraum vor Gott gerecht oder ein Gegenstand seines Wohlgefallens sei. Und wie von dem ganzen jüdischen Volk der Hohepriester allein unmittelbar vor Gott erschien, und Gott das ganze Volk gleichsam nur in ihm sah: so ist auch deshalb Christus unser Hoheprieſter,

weil Gott uns nicht jeden für sich sondern nur in ihm sieht. In der lebenden Gemeinschaft mit Christo will keiner etwas für sich sein noch auch so von Gott betrachtet werden, sondern jeder will nur als von ihm beseelt erscheinen und als ein nur noch in der Entwikklung begriffener Theil seines Werkes; so daß auch das noch nicht ganz mit ihm vereinigte doch auf dasselbe beseelende Princip bezogen wird als das, was noch künftig von ihm wird beseelt werden. Darum ist wie dort der Hohepriester so hier Christus derjenige, der uns rein darstellt vor Gott vermöge seiner eignen vollkommnen Erfüllung des göttlichen Willens, wozu durch sein Leben in uns der Trieb auch in uns wirksam ist, so daß wir in diesem Zusammenhang mit ihm auch Gegenstände des göttlichen Wohlgefallens sind. Dies ist der uns eigne und auf christlichem Boden nicht anzufechtende Sinn jenes oft mißverstandenen Ausdrukks, das Christi Gehorsam unsere Gerechtigkeit sei, oder daß seine Gerechtigkeit uns zugerechnet werde;[1] sehr leicht mißzuverstehen, aber gewiß nicht gründlich zu vertheidigen ohne die Voraussezung eines gemeinsamen Lebens, welches übrigens auch in dem Begriff des Hohenpriesters auf das bestimmteste vorausgesezt wird. Und so werden wir auch im Stande sein den prophetischen Werth des Gehorsams Christi von dem hohenpriesterlichen zu unterscheiden. Dem prophetischen Amt Christi nämlich gehört alles an, was Verkündigung mithin auch Selbstdarstellung ist nicht nur durch Worte sondern auch durch die That. Diese wendet sich aber an die Menschen in Beziehung auf ihren Gegensaz gegen Christum um sie für die Vereinigung mit ihm empfänglich zu machen; und so wird auch Allen in der Kirche der Gehorsam Christi von dieser Seite vorgehalten[2] in Beziehung auf ihr noch fortwährendes Unterschiedensein von ihm. Der hohepriesterliche Werth desselben aber bezieht sich auf seine Vereinigung mit uns, sofern nämlich sein reiner Wille den göttlichen Willen zu erfüllen kraft der zwischen ihm und uns bestehenden Lebensgemeinschaft auch in uns wirksam ist, und wir also an seiner Vollkommenheit Theil haben, wenn auch

---

[1] Eam ob causam ipsius obedientia . . . qua nostra causa sponte se legi subjecit, eamque implevit, nobis ad iustitiam imputatur. Sol. decl. p. 585. — Jesus Christus nobis imputans omnia sua merita, et tam multa sancta opera, quae praestitit pro nobis ac nostro loco est nostra iustitia. Conf. Belg. XXII. p. 183.

[2] Phil. 2, 5—8. 1 Petr. 2, 21.

nicht in der Ausführung doch im Antrieb:[1] so daß unsere Vereinigung mit ihm, wenngleich sie sich in der Erscheinung nur anders entwikkelt, doch als absolut und ewig von Gott anerkannt, und eben so in unserm Glauben gesezt wird. — Nur gegen zweierlei in der gewöhnlichen Darstellung haben wir uns noch zu verwahren. Zuerst daß man den thätigen Gehorsam Christi als die vollkommne Erfüllung des göttlichen Gesezes darstellt. Denn Gesez bezeichnet allemal einen Unterschied und Zwiespalt zwischen einem gebietenden höhern und einem unvollkommnen untergeordneten Willen; und in diesem Sinne muß man allerdings von Christo, auch wenn man ihm vermöge der beiden Naturen einen zwiefachen Willen zuschreibt, da ja denn beide völlig übereinstimmen müssen, die Behauptung aufstellen, er sei dem Gesez nicht unterworfen gewesen.[2] Aber eben so wenig kann man dann auch sagen, er habe sich dem Gesez freiwillig unterworfen; denn er konnte auch nicht freiwillig in einen solchen Zwiespalt mit dem göttlichen Willen eingehen, daß er ihm zum Gesez hätte werden können. Sondern der thätige Gehorsam Christi war die vollkommene Erfüllung des göttlichen Willens.[3] Soll aber vom mosaischen Gesez die Rede sein, sofern es vornehmlich äußerliche Handlungen und Unterlassungen vorschrieb: so war er diesem allerdings seiner Persönlichkeit nach unterworfen,[4] so daß nicht gesagt werden kann, er habe dessen Erfüllung freiwillig übernommen. Aber in dieser allein würde der hohepriesterliche Werth seines Gehorsams nicht gewesen sein, sondern nur sofern sie ein Theil war seiner Erfüllung des göttlichen Willens. Das zweite ist dieses, daß, wenn man sich irgend genau ausdrükken will, man auch nicht sagen kann, Christus habe den göttlichen Willen an unserer Stelle oder zu unserm Besten erfüllt. Nämlich nicht nur nicht in dem Sinn an unserer Stelle, wie keine christliche Gesinnung es wünschen kann und keine gesunde Lehre es jemals ausgesprochen hat, als ob wir dadurch der Erfüllung desselben entbunden wären, indem ja die höchste Leistung Christi darin besteht uns so zu beseelen, daß eine immer vollkommenere Erfüllung des göttlichen

[1] Vgl. §. 88, 3.

[2] So ist es aber allerdings nicht gemeint, in Sol. decl. p. 605. tam non fuit legi subjectus, quam non fuit passioni et morti obnoxius, quia dominus legis erat.

[3] Joh. 4, 34. 5, 19. 30. 6, 38 Gal. 4, 4.

Willens auch von uns ausgeht.[1] Aber auch nicht so als ob der bei uns an und für sich anzutreffende Mangel an Gottgefälligkeit gleichsam durch einen Ueberschuß an Gottgefälligkeit in Christo sollte oder könnte gedekkt werden. Denn da nur das vollkommne vor Gott bestehen kann: so hat auch Christus selbst nichts gleichsam übrig, was unter uns zur Vertheilung kommen könnte, mag man nun auf die Vollständigkeit der Erfüllung in äußeren Handlungen sehn — welches überdies aus Gründen die sich unten noch näher ergeben werden, ganz unprotestantisch wäre — oder man mag auch nur auf die Reinheit im inneren der Gesinnung sehen. — Also auch überhaupt nicht irgendwie zu unserm Besten als ob durch den Gehorsam Christi an und für sich betrachtet irgend etwas für uns erreicht oder in Bezug auf uns verändert würde. Sondern der Gesammtgehorsam — δικαίωμα — Christi gereicht nur in sofern zu unserm Besten als durch denselben unsere Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit ihm bewirkt wird, und in dieser wir von ihm bewegt werden, mithin das ihn bewegende Princip auch das unsrige wird; eben wie wir auch durch die Sünde Adams nur mit verdammt werden, sofern wir in der natürlichen Lebensgemeinschaft mit ihm und auf dieselbe Weise bewegt auch alle selbst sündigen.[2]

4. Was ferner den leidenden Gehorsam Christi betrifft: so ist schon oben bemerkt, daß die Aehnlichkeit mit dem Hohenpriester hier nur eine ganz allgemeine sei, so daß wir daraus den Zusammenhang des leidenden Gehorsams Christi mit seiner erlösenden und versöhnenden Thätigkeit um so weniger erklären können, als bei dem Hohenpriester von einem Erdulden von Uebeln nicht die Rede war, unter dem leidenden Gehorsam Christi aber dieses vorzüglich mit verstanden wird, und also, was er als Darbringender empfand und was er als Dargebrachter oder als Opfer litt, mit einander vermischt. Gehen wir nun in diese Vermischung vorläufig ein, so werden wir darauf zurükgeführt, daß in jeder menschlichen Gemeinschaft, sofern sie als ein abgeschlossenes Ganze betrachtet werden kann, soviel Uebel ist als Sünde; so daß zwar das Uebel die Strafe der Sünde ist, nicht aber jeder Einzelne grade das Uebel vollständig und ausschließend leidet, was mit seiner persönlichen Sünde im Zusammenhange steht.[3] Daher kann

[1] Joh. 15, 2. 5. 8. 11
[2] Röm. 5, 12. 18.
[3] Vgl. §. 77.

nun in jedem Fall, wo ein Anderer Uebel erduldet, die mit seiner Sünde nicht zusammenhangen, gesagt werden, daß er die Strafe leide für Andere, die nun, da die Ursächlichkeit dieser Sünde sich erschöpft hat, vermöge derselben vom Uebel nicht mehr getroffen werden. Christus nun mußte, um uns in die Gemeinschaft seines Lebens aufzunehmen, erst in unsere Gemeinschaft eingetreten sein, Er ohne Sünde, aus dessen Dasein sich daher kein Uebel entwikkeln konnte, in die Gemeinschaft des sündlichen Lebens, in welcher sich mit und aus der Sünde das Uebel immer wieder erzeugt. Daher muß von ihm gesagt werden, daß was er in dieser Gemeinschaft litt, so daß es seinen Grund in der Sünde hatte — und von natürlichen Uebeln hat er nicht gelitten — er für diejenigen gelitten habe, mit denen er in Gemeinschaft stand, das heißt für das ganze menschliche Geschlecht, dem er, nicht nur weil keine einzelne Gemeinschaft innerhalb desselben sich vollkommen abschließen läßt, sondern auch durch seinen bestimmten Willen angehört. Denn nicht nur war sowol der That nach schon durch seine urbildliche Erscheinung als auch besonders in seinem Bewußtsein der Unterschied zwischen Juden und Heiden aufgehoben; sondern es hatte auch einestheils seine Thätigkeit schon wenigstens mittelbar eine Richtung auf Heiden, besonders aber umgab ihn anderntheils in den lezten Tagen seines Lebens als sein Leiden verursachend, als weltliche und geistliche Obrigkeit, Judenthum und Heidenthum, die Sünde der ganzen Welt repräsentirend. Sehen wir aber von diesen Uebeln, die eigentlich den hohenpriesterlichen Charakter nicht an sich tragen, ab auf das Leiden, welches er als Hoherpriester empfand: so ist offenbar, daß das Mitgefühl der Sünde, wie es als menschliche Empfindung in ihm durch das vorliegende bedingt ist, zu seinem höchsten Gipfel gesteigert sein mußte in der Vereinigung beider Hauptgattungen von Sündern gegen seine unsündliche Persönlichkeit. Wie nun dieses Mitgefühl mit menschlicher Schuld und Strafwürdigkeit der motivirende Anfang der Erlösung war, insofern jeder bestimmten menschlichen Selbstthätigkeit ein bestimmender Eindrukk vorangeht: so war nun auch die größte Steigerung eben dieses Mitgefühls die unmittelbare Begeisterung zu dem größten Moment in dem Erlösungsgeschäft. Und wie nun aus diesem der Sieg über die Sünde hervorgegangen ist,[1] mit der Sünde aber auch ihr Zusammenhang mit dem Uebel überwunden ist: so kann

[1] Joh. 12, 24.

man gleiches mit gleichem zusammenstellend auch sagen, daß durch das Leiden Christi die Strafe hinweggenommen sei, weil in der Gemeinschaft seines seligen Lebens auch das erst im Verschwinden begriffene Uebel wenigstens nicht mehr als Strafe aufgenommen wird.[1] — Das hier dargelegte ist nun der auf dem eigenthümlichen Gebiet des Christenthums überall leicht verständliche und auch leicht zu vertheidigende Sinn der von außen oft angefochtenen Ausdrükke, daß Christus durch seine freie Hingebung in Leiden und Tod der göttlichen Gerechtigkeit, als welche den Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel geordnet hat, genug gethan, und uns dadurch von der Strafe der Sünde befreit habe.[2] Und aus dieser Darstellung muß sich alles ableiten lassen, was abgesehen von dem dem prophetischen Amt angehörigen vorbildlichen Werth des Leidens Christi, als Aneignung desselben sich jemals fruchtbar bewiesen hat für die christliche Frömmigkeit. Ja auch die bisweilen einseitig erscheinende Form derselben, welche die ganze Kraft der Erlösung in dem Leiden Christi gleichsam ausschließend concentrirt, und also in diesem allein ihre Befriedigung findet, läßt sich hieraus sehr gut verstehen. Denn in seinem durch die Beharrlichkeit hervorgerufenen Leiden bis zum Tode erscheint uns die sich selbst schlechthin verläugnende Liebe; und in dieser vergegenwärtigt sich uns in der vollständigsten Anschaulichkeit die Art und Weise, wie Gott in ihm war, um die Welt mit sich zu versöhnen, so wie auch am vollkommensten in seinem Leiden, wie unerschütterlich seine Seligkeit war, mitgefühlt wird. Daher man sagen kann, daß die Ueberzeugung von seiner Heiligkeit sowol als seiner Seligkeit uns immer zunächst aus dem Versinken in sein Leiden aufgeht. Und wie der thätige Gehorsam Christi seinen eigentlich hohenpriesterlichen Werth vornehmlich darin hat, daß Gott uns in Christo als Genossen seines Gehorsams sieht: so besteht der hohepriesterliche Werth des

[1] Röm. 8, 28.

[2] Deus ergo propter solum Christum passum et resuscitatum propitius est peccatis nostris etc. Expos. simpl. XV. p. 41. — Hunc .. credimus .. unica sui ipsius oblatione Deo ... pro nostris .. peccatis satisfecisse .. sicque morte sua triumphum egisse etc. Conf. Mylhus. IV. pag. 104. — Profitemur quod ... anima et corpore passus est, ut pro populi peccatis plane satisfaceret etc. Conf. Scot. IX. p. 149. — Ad haec passus mortuus et sepultus, ut pro me satisfaceret meamque culpam persolveret. Catech. maj. p. 495.

leidenden Gehorsams vornehmlich darin, daß wir Gott in Christo sehen und Christum als den unmittelbarsten Theilhaber der ewigen Liebe, welche ihn gesendet und ausgerüstet hat. — Wenn es nun kaum nöthig sein dürfte, von dieser einfachen Darstellung auf solche künstlich zusammengesezte vergleichend zurükkzusehen[1], welche nicht Gründe genug und von der verschiedensten Art zusammenbringen können, um die Nothwendigkeit oder Schikklichkeit der Leiden und des Todes Jesu darzuthun: so giebt es doch noch bedeutende Mißverständnisse, von denen wir uns lossagen müssen. Das erste ist dieses, daß wenn uns gleich das wahre Verständniß Christi auf eine besonders ergreifende Weise aus seinem Leiden aufgeht, dieses doch keine Rechtfertigung ist für das Spielende der früher sehr verbreiteten jezt schon fast veralteten sogenannten Wundentheologie, welche die tiefe Bedeutung des Leidens Christi in den sinnlichen Einzelheiten desselben zu finden meint, und daher die Gesammtheit des Leidens Christi zum Behuf allegorischer Spielereien zertheilt. Denn hiebei liegt die Verwechselung zum Grunde, daß man, was Christo nur als Opfer zukommen kann, auf seine hoheprieſterliche Würde überträgt. Das Opfer nämlich ist fern von aller Selbstthätigkeit, und nur in einem vollkommen leidentlichen Zustande begegnet ihm alles. So auch Christus in Bezug auf diese Einzelheiten, in Bezug auf welche ja gar kein Entschluß in ihm war, und die also gar nicht als Momente für ihn anzusehen sind. Das zweite ist dieses, wenn man die in dem obigen Sinn ganz richtige Formel, daß durch das Leiden Christi die Strafe hinweggenommen sei, so versteht, als habe er die Strafe getragen, nämlich als sei sein Leiden gleich gewesen der Summe von Uebeln, welche das Maaß der Strafe für die Sünden des menschlichen Geschlechts ist, indem sonst die göttliche Gerechtigkeit unbefriedigt geblieben wäre; woraus natürlich, da die Gesammtsünde des menschlichen Geschlechts nicht anders als unendlich gesezt werden kann, eine Unendlichkeit des Leidens folgt. Wenn nun so das Leiden Christi und sein Tod, wiewol in ein bestimmtes Maaß von Zeit eingeschlossen und auf die durch die höhere geistige Kraft unendlich verringerte Fähigkeit eigentlich zu leiden bezogen, dennoch dem postulirten unendlichen menschlichen Gesammtleiden gleichgestellt werden soll: so ist kaum zu vermeiden, daß man supplementarisch annimmt,

[1] Unter andern Reinhard Dogm. §. 107. 108. S. 401 flgd.

auch die göttliche Natur in ihm habe mitgelitten,[1] welche Darstellung der Sache, wie sie der von Alters her auch in dieser Lehre anerkannten Leidensunfähigkeit der göttlichen Natur widerspricht, auch gewiß keinem kräftigen Angriff der Gegner Widerstand leisten kann. Aber die Vollendung dieses Mißverständnisses ist erst in der Annahme, das Leiden Christi sei in dem noch engern Sinn Uebertragung der Strafe, daß Gott, der doch nach der kirchlichen Lehre selbst überall nicht Urheber der Strafe ist, für den Erlöser sein Leiden als Strafe geordnet habe, so daß Christus auch die erste und unmittelbarste, nämlich den göttlichen Zorn über die Sünde, als ihn treffend und auf ihm ruhend solle empfunden haben. Denn diese Theorie hebt auf der einen Seite alle menschliche Wahrheit in dem menschlichen Bewußtsein Christi auf, wenn er, was der Natur der Sache nach nur Mitgefühl in ihm sein konnte, als sein persönliches Selbstbewußtsein[2] gehabt haben soll; auf der andern Seite liegt dabei unläugbar die Voraussezung zum Grunde von einer absoluten Nothwendigkeit göttlicher Strafen auch ohne Rükksicht auf ihren Naturzusammenhang mit dem Bösen, und diese wiederum ist schwerlich zu trennen von einer Vorstellung der göttlichen Gerechtigkeit, welche von den rohesten menschlichen Zuständen her auf Gott übertragen ist. Nehmen wir nun diese Elemente zusammen, welche in dem Ausdrukk stellvertretende Genugthuung vereinigt sind: so müssen wir wol gestehen, daß es nicht zwekkmäßig sei ihn als denjenigen zu stempeln, in welchem diese Theile des hohenpriesterlichen Geschlechts Christi zusammengefaßt würden. Vielleicht

[1] Dies ist nicht undeutlich ausgesprochen in dem ganzen Zusammenhang der oben angeführten Stelle aus der Sol. decl. p. 696., wenngleich überall den Worten nach der Saz gültig bleiben soll, daß die göttliche Natur nicht leidet. Denn es wird zugleich behauptet, daß die menschliche Natur dieses zu leiden nur fähig geworden sei durch ihre Verbindung mit der göttlichen, welches doch eben heißt durch sie. Damit stimmt denn auch, daß jene allerdings großer Censur zu unterwerfende Bekenntnißschrift auch ziemlich das Gegentheil von dem lehrt, was hier aufgestellt worden ist, Reiicimus... quod fides non respiciat tantum obedientiam Christi, sed divinam ipsius naturam, quatenus videlicet ea in nobis habitet et operetur, et quod per hanc inhabitationem nostra coram Deo peccata tegantur. p. 697.

[2] Es hat mich sehr gefreut zu lesen, daß auch der sel. J. J. Heß es nicht hat über sich gewinnen können, die Stelle Matth. 27, 46. als eine Beschreibung Christi von seinem eigenen unseligen Zustande anzusehen, sondern nur als den in Bezug auf das folgende angeführten Anfang des Psalms.

aber läßt sich die Protestation gegen diesen freilich schon vielfältig angefochtenen aber doch immer noch kirchlich geltenden Ausdrukk nicht wirksamer darstellen als durch eine Nachweisung, wie er würde umgedeutet werden müssen, wenn wir ihn sollten gelten lassen. Anstatt ihn nämlich als Einen wie er sich giebt auf beides den thätigen und den leidenden Gehorsam gleichmäßig zu beziehen müßten wir ihn vielmehr theilen, das stellvertretende nur auf den leidenden das genugthuende hingegen nur auf den thätigen Gehorsam beziehend. Denn Christus hat ja allerdings genug für uns gethan indem er durch seine Gesammtthat nicht nur der zeitliche Anfang der Erlösung sondern auch die ewig unerschöpfliche und für jede weitere Entwikklung hinreichende Quelle eines geistigen und seligen Lebens geworden ist. Aber diese Genugthuung ist in keinem Sinne stellvertretend, weder so als ob auch uns selbst hätte zugemuthet werden können dieses geistige Leben aus uns selbst heraus anzufangen, noch auch so als ob wir durch die That Christi von der Nothwendigkeit entbunden wären dies geistige Leben in der Gemeinschaft mit ihm selbstthätig fortzusezen. Das Leiden Christi hingegen ist allerdings stellvertretend, und zwar in Bezug auf seine beiden Bestandtheile. Denn das Mitgefühl der Sünde hatte er vollständig auch in Bezug auf die, welche durch das Bewußtsein derselben noch nicht selbst unselig waren. Die Uebel aber, welche er litt, waren stellvertretend in jenem allgemeinen Sinn, daß derjenige in welchem das Böse nicht ist, auch nicht leiden sollte, wenn er also dennoch Uebel empfindet an der Stelle derer getroffen wird, in denen das Böse ist. Aber dieses stellvertretende ist keineswegs genugthuend; das erste nicht, weil diejenigen, die noch nicht unselig sind, es doch erst werden müssen um von ihm aufgenommen werden zu können; das andere nicht, weil es anderes Leiden derselben Art nicht ausschließt. Vielmehr werden Alle, welche in die Gemeinschaft seines Lebens aufgenommen werden, auch auf die Gemeinschaft seiner Leiden verwiesen,[1] bis erst bei gänzlicher Ueberwindung der Sünde in dem menschlichen Gesammtleben durch Leiden genug gethan ist, bis wann aber jedes Leiden auch eines nur relativ Unschuldigen immer einen stellvertretenden Charakter hat. Wollen wir aber diese beiden Theile des hohenpriesterlichen Amtes Christi in ihrer Ungetheiltheit betrachten, mithin so, wie das Leiden auch unter das Thun mit

[1] Matth. 10, 24—28. Joh. 15, 18—21.

einbegriffen werden kann: so werden wir den Ausdruck umkehrend Christum unsern genugthuenden Stellvertreter nennen können in dem Sinn, daß er einestheils vermöge seiner urbildlichen Würde in seiner erlösenden Thätigkeit die Vollendung der menschlichen Natur so darstellt, daß vermöge unseres Einsgewordenseins mit ihm Gott die Gesammtheit der Gläubigen nur in ihm sieht und würdiget, anderntheils indem sein Mitgefühl mit der Sünde, welches stark genug war, um die zur Aufnahme aller Menschen in seine Lebensgemeinschaft hinreichende erlösende Thätigkeit hervorzubringen, deren absolute Kraft sich in seiner freien Hingebung in den Tod am vollkommensten darstellt, immer noch unserm unvollkommnen Bewußtsein der Sünde zur Ergänzung und Vervollständigung dient. Grade wie auch das ergänzende Opfer des Hohenpriesters sich vorzüglich auf diejenigen Vergehungen bezog, welche nicht ins Bewußtsein aufgenommen worden waren, so daß sein Mitgefühl als die Quelle jener Handlung angesehen die Stelle dieses Bewußtseins vertrat, und das Volk sich nun so frei fühlte von jeder Besorgniß göttlicher Strafe für die begangenen Sünden, als ob jeder selbst alles vollbracht hätte, was gesezlicher Weise aus dem Bewußtsein der Sünde hätte hervorgehen sollen. Nur dies eine Mißverständniß ist noch hiebei zu verhüten, daß man nicht noch in einem andern Sinn als der hier zum Grunde liegt, nämlich daß die Hingebung Christi mit dem Beharren in der erlösenden Thätigkeit eins und dasselbe gewesen sei, diese Hingebung in den Tod glaubt als einen freien Entschluß aufstellen zu müssen. Denn alsdann erscheint das Leiden Christi, sofern es als seine Handlung betrachtet werden muß, als willkührlich, weil er sich dann gradezu zum Leiden als solchem müßte bestimmt haben; und was als göttliche Institution betrachtet jene widersinnige Vergeltungsnothwendigkeit wäre, das wäre als freie That Christi eine willkührliche Selbstpeinigung, und das Vorbild für die willkührlichen Kasteiungen der römischen Kirche, durch deren Uebernahme auch Einer könne den Andern von der Strafe lösen. Nächst dem aber wäre dann noch Vorsicht anzuwenden, und es läßt sich nicht absehen wie eine solche zu leisten wäre, damit nämlich nicht der freiwillige Tod auch von der Art wie er nur unchristlich ist, scheine durch das Beispiel Christi gerechtfertigt werden zu können. Denn wollen wir die Wahrheit der menschlich sittlichen Natur in Christo aufrecht halten: so dürfen wir ihm auch in dieser Beziehung keine anderen Maximen zuschreiben,

als die wir als gültig für uns Alle erkennen müssen, indem sonst die Vorbildlichkeit seines Lebens und mit derselben zugleich auch die Urbildlichkeit desselben gefährdet würde. Sofern also überhaupt Selbsterhaltung Pflicht ist, muß auch von Christo gelten, daß wenn er seinen Tod voraus sah, und es Mittel gab ihm ohne Pflichtverletzung zu entgehen, er diese auch damals anwenden mußte, wie er es früher gethan.[1] Nur sich Engel zu seinem Dienst zu erbitten[2] oder irgend etwas Wunderbares in diesem Kampf zu Hülfe zu nehmen konnte er nicht verpflichtet sein. Er muß es also als seine Berufspflicht aufgenommen gehabt haben, ohnerachtet seines Vorherwissens[3] auf diesem Fest in der heiligen Stadt zu erscheinen; und es gehört unstreitig mit zu der Verwikklung dieses großen Wendepunktes, daß Christus eben so im Eifer für seinen Beruf auch mit Bezug auf das väterliche Gesez seinen Tod fand, wie seine Gegner — wenigstens die Besseren unter ihnen — ihn im Berufseifer für das Gesez zum Tode verurtheilten. Wollen wir indeß eben dieses auch noch aus dem Gesichtspunkt des göttlichen Rathschlusses betrachten: so werden wir einräumen, es geziemte dem Vollender des Glaubens, eines solchen Todes zu sterben, welcher nicht ein bloßes Ereigniß wäre sondern zugleich That im höchsten Sinne des Wortes, damit er auch hierin die volle Herrschaft des Geistes über das Fleisch bekunden konnte; was bei einem natürlichen Tode, sei es aus zufälliger Krankheit oder aus Schwäche des Alters, immer nur zufällig und nicht in demselben Grad zur Anschauung kommen könnte. Auch dieser Gefahr aber, daß das Freiwillige in dem Tode Jesu nicht auf eine bedenkliche Weise bestimmt werde, wird am besten vorgebeugt, wenn wir bei dieser bisherigen Behandlungsweise bleiben, aber auch wirklich Gebrauch davon machen. Denn das Versöhnungsopfer des Hohenpriesters war auch eine freie, aber berufsmäßige Handlung auf der einen Seite bedingt durch die Sünde des Volks, auf der andern einer feststehenden göttlichen Ordnung folgend ohne alle eigne Willkührlichkeit.

5. Endlich die Vertretung Christi, wenn man das Wort in der gewöhnlichen Bedeutung nimmt, unbestimmter für die Geschäfte eines Andern führen, bestimmter und dem

---

[1] Luk. 4, 30. Joh. 8, 59.

[2] Matth. 26, 53.

[3] Matth. 16, 21. und a. a. O. vgl. Joh. 4, 7—9. vgl. 56.

vorherrschenden biblischen Ausdrukk näher, für die Wünsche eines Andern vor einen Dritten bringen und deren Gewährung bei ihm betreiben, scheint kaum auf irgend eine Weise von dem königlichen Amt Christi getrennt werden zu können. Denn wie soll man das, was Christus von seinem Vater auswirkend gedacht wird, von demjenigen scheiden, was er selbst als König durch Gesezе und Verwaltungsordnungen hervorbringt und bestimmt? Soll also der Ausdrukk eine Wahrheit haben und zugleich die Darstellung nicht als ein unbestimmtes Mittelglied verwirren: so müssen wir ihn auf der einen Seite auf Gegenstände beschränken, welche gar nicht oder wenigstens nicht ganz zu dem Reiche Christi gehören, auf der andern aber müßte auch dieser Theil seiner Wirksamkeit hier schon auch während seines Lebens eben wie die andern im Gang gewesen sein, sonst wäre er auch nicht ein vollständiger Hoheprieſter gewesen. Die neuteſtamentiſchen Stellen, auf welche sich der Ausdrukk vornehmlich gründet,[1] geben wenig bestimmte Anleitung, indem nicht deutlich ist, daß bei allen an den Hohenprieſter gedacht worden ist, sondern sie eher scheinen von verschiedenen Gesichtspunkten auszugehn. Darum haben wir uns lieber an den Begriff der hoheprieſterlichen Verrichtung zu halten, und vorzüglich das vor Gott für uns Erscheinen[1] hieherzuziehen. Und soll nun hiebei jene Scheidung beobachtet werden: so wird die Vertretung vorzüglich in zweierlei bestehen; zuerst erscheint Christus für uns vor dem Vater, um unsere Gemeinschaft mit diesem anzuknüpfen, dann aber auch um unser Gebet beim Vater zu unterstüzen. Denn das Reich Christi erstrekkt sich doch nur über diejenigen, welche schon in die Lebensgemeinschaft mit ihm aufgenommen sind, die allmählige Hinzufügung der Einzelnen zu diesem Regiment hängt ab von der göttlichen Leitung in Beziehung auf sie. Wie nun aber überhaupt diese Gemeinschaft für uns von Christo nachgesucht und um seinetwillen von Gott bewilliget wird: so haben wir nicht nur in seinem hoheprieſterlichen Gebet die denkwürdige Thatsache dieser Vertretung, sondern auch in allem, was er von seinem Gebet sagt,[3] auch das was einander zu widersprechen scheint

[1] Röm. 8, 34. Hebr. 7, 25. 1 Joh. 2, 1., wobei jedoch zu bemerken ist, daß beide Ausdrükke ὑπερεντυγχανειν und παράκλητος auch anderwärts vom h. Geist gebraucht werden.

[2] Hebr. 9, 24.

[3] Joh. 14, 16. 16, 46. 17, 9. Luk. 22, 31.

nicht ausgeschlossen, und so auch was sonst davon gesagt wird,[1] die Andeutung davon. Was das andere betrifft, so gehört, wenn wir auch ganz davon ausgehn, daß was nicht zum Reich Gottes gehört auch nicht Gegenstand unseres Gebetes sein darf,[2] doch auch einzelnes im geistigen Gebiet theils nicht so ganz dazu, daß es nicht auch mit der allgemeinen Weltleitung zusammenhinge, theils wird es nicht ganz durch die allgemeinen Vorschriften und Anordnungen bestimmt, welche wir eigentlich von der königlichen Würde Christi ableiten. Und indem er uns selbst mit unserm Gebet an den Vater weiset, so liegt schon darin, daß es ein Gebet in seinem Namen sein soll, die Gewißheit einer dasselbe heiligenden Mitwirkung Christi als Reinigung und Vervollständigung unseres Gottesbewußtseins. Diese Mitwirkung nun ist in dem Sinn seine Vertretung für uns, daß nur durch ihn unser Gebet wohlgefällig und wirksam vor Gott kommt. Er bleibt also vermöge des in seiner eigenthümlichen Würde gegründeten Verhältnisses zu uns der Vertreter des ganzen menschlichen Geschlechts, indem er wie der Hohepriester unser Gebet vor Gott bringt und die göttlichen Segnungen uns zuführt. Der Glaube an den Theil dieses Geschäftes, welcher über die irdische Laufbahn Christi hinaus liegt, hängt doch gar nicht ab von einer uns versagten Kunde über die Beschaffenheit seines nachherigen Zustandes, sondern nur von dem oben festgestellten Gehalt und Werth seiner Persönlichkeit in Beziehung zu Gott und zu uns.

6. Wie nun nach allem obigen Christus der Gipfel des Priesterthumes ist, und über alle Vergleichung auch mit dem Hohenpriester hinaus: so ist er auch zugleich das Ende alles Priesterthums. Denn was in dem Begriff desselben das wesentliche ist, wovon aber jedes frühere Priesterthum nur eine unvollkommene Andeutung war, das ist in Christo auf eine Weise und schlechthin gesezt, indem er der vollkommenste Vermittler ist für alle Zeiten zwischen Gott und jedem einzelnen Theil des menschlichen Geschlechtes, deren keiner an und für sich überhaupt ein Gegenstand für Gott sein, noch in irgend eine Verbindung mit ihm treten konnte. Darum kann, nun das ewige erkannt ist und das wahrhafte, kein willkührlich gemachtes bloß abbildendes Priesterthum, mithin auch kein Opfer weit bestehen, sondern alle menschlichen Institutionen

[1] Luk. 6, 12. und a. a. O. Hebr. 5, 7.

[2] Matth. 6, 33.

dieser Art sind aufgehoben. Das Hohepriesterthum Christi aber ist zugleich auf die Gemeine der Gläubigen übergegangen, so daß die Christen insgesammt ein priesterliches Volk heißen.[1] Darin aber liegt offenbar zweierlei. Einmal daß unter ihnen selbst aller Unterschied zwischen Priestern und Laien aufgehoben ist; wie denn die Apostel auch sich selbst nirgend etwas im eigentlichen Sinn priesterliches beilegen, so daß die Rükkehr des Priesterthums in die Kirche als eines der größten Mißverständnisse angesehen werden muß. Zweitens aber, daß die gesammte Christenheit als die mit dem Erlöser schon vereinigte Menschheit sich zu der übrigen verhält, wie die Priester sich zu den Laien verhielten. Denn nur sofern wenigstens in einem Theil des Geschlechts eine wirkliche Lebensgemeinschaft mit Christo gesezt ist, findet auch eine Beziehung Christi auf die übrigen statt. In diesem Sinne erscheint also als von Christo unzertrennlich auch die Gemeine vor Gott für das gesammte Geschlecht, und vertritt es; wogegen von irgend einer besonderen Fürbitte und Vertretung Einzelner aus der Gemeine der Vollendeten auf keinerlei Weise die Rede sein kann.[2] Eben so ist alle Thätigkeit der Gesammtheit für das Evangelium dem thätigen Gehorsam Christi angehörig, wogegen von einer Verdienstlichkeit einzelner guter Werke der Gläubigen nichts hieraus folgt; und dasselbe gilt auch von allen Leiden um des Evangeliums willen im weitesten Sinne, daß sie zu dem versöhnenden Leiden Christi gehören,[3] aber nichts folgt daraus für willkührliche Kasteiungen so wenig als es willkührliches in dem Leiden Christi gab. Christus bleibt also das Ende des Priesterthums, weil alles dieses nur hochpriesterlich ist, sofern es wirklich zugleich Christi That und Leiden ist. Diese lezten so ganz natürlichen Folgerungen sollten wol allein hinreichen, dieser von fast allen neueren Dogmatikern seit Ernesti[4] angefochtenen Darstellungsweise ihre Stelle in unserem Lehrbegriff zu erhalten.

---

[1] 1 Petr. 2, 9.

[2] Credimus quoniam Jesus Christus datus est nobis unicus advocatus . . quicquid homines de mortuorum sanctorum intercessione commenti sunt nihil aliud esse quam fraudem et fallacias satanae, ut homines a recta precandi forma abduceret. Conf. Gallic. XXIV. p. 119.

[3] 2 Kor. 1, 5. 4, 10.

[4] S. dessen Diss. de triplici munere Christi.

§. 105. Dritter Lehrsaz. Das königliche Amt Christi besteht darin, daß alles, was die Gemeinschaft der Gläubigen zu ihrem Wohlsein erfordert, immerwährend von ihm ausgeht.

1. Je vieldeutiger der Ausdrukk König, wie er es jezt ist auch damals war, und je größer der Unterschied zwischen dem strengen amtlichen und dem höflichen freigebigen Gebrauch desselben, desto weniger können wir unsere Darstellung auf die exegetische Entscheidung darüber gründen, in welchem Sinne Christus gefragt wurde, ob er ein König sei,[1] und ob er in demselben oder einem andern geantwortet habe. Vielmehr haben wir uns an die noch nicht untergegangene Erinnerung davon zu halten, wie der Begriff König im Gegensaz stand zu dem Tyrannen auf der einen Seite, dessen Herrschaft eben so unumschränkt war aber nicht natürlich, und zu der Obrigkeit im Gemeinwesen auf der andern Seite, die nur eine in bestimmten Grenzen übertragene Macht besaß, welche Uebertragung von den Regierten selbst ausging. Die Tyrannei auf der andern Seite schloß immer die Möglichkeit ja wol die Voraussezung in sich, daß die willkührlich an sich gerissene Gewalt auch eigennüzig sei, und etwas anderes bezwekken könnte als die freie Entwikklung und das naturgemäße Wohlergehn der Beherrschten. Beiden gegenüber ist die Herrschaft Christi so unumschränkt, wie sie überall dem beseelenden Princip zukommt, wenn dasselbe nicht entweder äußerlich gehemmt oder innerlich geschwächt ist; und so in dem Interesse der Beherrschten, als sich von selbst versteht, da es nur die Herrschaft des Elementes ist, dessen Schwäche in ihnen selbst die Menschen bedauern, und da sich Jeder nur freiwillig unter seine Herrschaft begiebt. Gemeinsam aber ist der königlichen Gewalt mit jenen andern beiden, daß nicht ein Einzelner als solcher ihr Gegenstand sein kann, sondern nur ein Gemeinwesen, und der Einzelne nur sofern er diesem angehört. Geben sich also die Einzelnen nun freiwillig unter die Herrschaft Christi: so treten sie damit zugleich in ein Gemeinwesen, dem sie vorher nicht angehörten. So daß schon, indem wir Christo eine königliche Würde beilegen, wir uns bestimmt gegen die Behauptung erklären, Christus habe keine organische Gemeinschaft beabsichtigt, sondern dieser Ver-

[1] Joh. 18, 33. Matth. 27, 11.

ein der Gläubigen sei späterhin ohne seine Anordnung entstanden oder gebildet worden. Da aber zugleich niemand in dieses Gemeinwesen eintritt, als nur indem er sich unter die Herrschaft Christi begiebt: so folgt auch, daß Christus selbst dieses Reich erst beginnt, mithin Niemandes Nachfolger ist in seiner königlichen Würde. — Christus aber stellt selbst noch einen andern Gegensaz auf, indem er sein Reich als nicht von dieser Welt bezeichnet, wodurch er es zugleich noch auf andere Weise von jenen beiden unterscheidet. In dieser Verneinung liegt zunächst dieses, daß seine königliche Macht nicht unmittelbar über die Dinge dieser Welt schaltet und sie ordnet, wonach also nur das Innere der Menschen jedes für sich und in ihrer Beziehung zu einander als deren unmittelbares Gebiet übrig bleibt. Ferner auch dieses, daß er sich zur Ausübung seiner Herrschaft keiner Mittel bedient, welche von den Dingen dieser Welt abhängen, das heißt keines Zwanges, wozu ein Uebermaß von materiellen Kräften gehört, noch auch irgendwelcher Lokkungen oder Drohungen, welche eben solcher Unterstüzung bedürfen, und nur auf die Sinnlichkeit wirken, die ebenfalls dieser Welt angehört. Keineswegs aber soll damit gesagt sein, daß die königliche Macht Christi erst nach seiner Erhebung über die Erde beginne oder vielleicht gar sich nur über jenes Leben erstrekke; sondern wie er selbst sagt, nicht, daß er werde ein König werden, sondern daß er es sei: so hat er sich nicht nur schon während seines Lebens auf Erden als König bewiesen, indem er Gesezе für sein Gemeinwesen gegeben, seine Diener zur Erweiterung desselben ausgesendet, Verhaltungsregeln aufgestellt und Anweisungen ertheilt hat über die Art, wie sein gebietender Wille solle ausgeführt werden,[1] sondern seine königliche Macht ist und bleibt überall und zu allen Zeiten dieselbe. Denn jene Gesezе und Anweisungen veralten nicht, sondern bleiben geltend in ungeschwächter Kraft in der Kirche Christi; und wenn er seine Jünger wegen der Zukunft auf seine geistige Gegenwart verweiset: so unterscheidet auch das nicht verschiedene Zeiten. Denn auch sein ursprüngliches Wirken war rein geistig; und nur eben so durch seine leibliche Erscheinung vermittelt, wie auch jezt noch seine geistige Gegenwart vermittelt ist durch das geschriebene Wort und das darin niedergelegte Bild seines Wesens und Wirkens, deshalb aber sein leitender Einfluß auch jezt nicht etwa ein nur mittelbarer und abgeleiteter ist.

[1] Matth. 10, 5—14. 18, 15—20. 28, 19. 20.

So daß wir mit Bezug auf das vorige sagen können, wie sich seine Vertretung verhält zu unserm Gebet in seinem Namen, so seine Regierung zu unserm Handeln in seinem Namen. Ja es ist auch offenbar, indem er sich zu der Gesammtheit der Gläubigen verhält grade wie die göttliche Natur in ihm zur menschlichen als beseelend und in die Gemeinschaft des ursprünglichen Lebens aufnehmend, ist auch seine Herrschaft im strengsten Sinn eine Alleinherrschaft, indem kein Anderer sie zu theilen im Stande ist. Daher so wie Christus Niemandes Nachfolger ist in dem von ihm regierten Gemeinwesen, sondern er es ganz gestiftet hat: so hat er auch darin keinen Nachfolger und keinen Stellvertreter. Denn wie er seine Herrschaft ausübt mittelst der von ihm selbst herrührenden Ordnungen,[1] und er diese selbst für hinreichend erklärt hat,[2] so kommt es nur auf die richtige Anwendung derselben an; und diese ist der gemeinsame Beruf der von Christo Regierten als solcher. Könnten sie aber auch diesen Beruf jemals einem Einzelnen oder Mehreren übertragen, wiewol sie dieses nicht könnten ohne ihr lebendiges Verhältniß zu Christo aufzugeben: so wäre ein solcher doch nur ihr Stellvertreter und nicht ein Stellvertreter Christi.[3] So daß es überall unter Gläubigen keine Herrschaft giebt als nur die seinige allein.

2. Das schwierige in Beziehung auf diesen Theil des Geschäftes Christi besteht vornehmlich darin die königliche Macht Christi richtig zu bestimmen mit Bezug auf die allgemeine göttliche Regierung, und diese Schwierigkeit kann man nicht übersehen sobald man den Gegenstand nur etwas genauer theoretisch betrachtet; dann aber auch sie richtig zu bestimmen mit Bezug auf das weltliche Regiment, und diese Schwierigkeit ergiebt sich gleich bei der praktischen Behandlung der Sache. — Die gewöhnliche Eintheilung des Reiches Christi in das Reich der Macht, das Reich der Gnade und das Reich der Herrlichkeit leistet hiezu wenig. Wir müssen sie uns zuvörderst so auflösen, daß unter den lezten beiden der eigentliche Gegenstand der königlichen Wirksamkeit Christi zusammengefaßt ist, nämlich die der Erlösung theilhaftig ge-

[1] Eph. 4, 11—16.
[2] Matth. 21, 20. Joh. 15, 9. 10. 17, 4.
[3] Expos. simpl. XVII. p. 50. Ecclesia non potest ullum aliud habere caput quam Christum — Nam ut ecclesia corpus est spirituale, ita caput habeat sibi congruens spirituale utique oportet.

wordene Welt, unter dem Reich der Macht aber wird die Welt überhaupt und an sich verstanden. Indem man also ein solches behauptet, entsteht gar leicht die übergreifende Meinung, als ob Christo ein Reich der Macht zukäme gleichsam vor dem Reich der Gnade und unabhängig von demselben. Ein solches nun könnte wenigstens unmöglich zu seiner erlösenden Thätigkeit gehören; und wenn die Apostel dergleichen gewußt hätten von dem Wort,[1] so wäre dies wenigstens ein Wissen, welches weil ohne Verbindung mit der Erlösung auch nicht zur christlichen Frömmigkeit gehören könnte. Glaubt man aber Ausdrükke, welche sie von Christo als dem fleischgewordenen Wort, dem Gottmensch und Erlöser gebrauchen,[2] oder welche Christus selbst von sich gebraucht,[3] so auslegen zu müssen, als ob ihm dadurch die ganze Weltregierung beigelegt würde: so geräth man in Widerspruch nicht nur mit allen den Stellen, wo er selbst dem Vater Bitten vorträgt, und auf das verweiset, was der Vater sich vorbehalten hat, sondern auch mit allen, welche die Absicht aussprechen ein unmittelbares Verhältniß auch der Bitte und Gewährung zwischen den Gläubigen und dem Vater zu stiften. Allerdings findet sich einzeln auch innerhalb der evangelischen Kirche eine Lehrweise, ja hie und da auch gemeinsam eine Weise des Gottesdienstes — indem nämlich alle Gebete nur an Christum gerichtet werden — welche nur ein Verhältniß der Gläubigen zu Christo mit Ausschluß des Vaters übrig läßt. Allein wir müssen dies mit der Schrift und bei weitem überwiegend auch mit der Kirche für eine bedenkliche Abweichung erklären. Soll aber diese Klippe vermieden werden, so können wir unter der Macht Christi nur diejenige verstehen, welche mit dem Reich der Gnade anfängt, und in demselben wesentlich beschlossen ist. Und diese ist nur eine Macht über die Welt, insofern als die Gläubigen freilich aus der Mitte der Welt genommen werden, und die Gemeinschaft der Gläubigen oder das Reich Christi nur zunehmen kann, indem die Welt als Gegensaz gegen die Kirche abnimmt, und ihre Bestandtheile sich allmählig in Bestandtheile der Kirche verwandeln, so daß das Böse überwunden und das Gebiet der Erlösung erweitert wird. Aber auch dieses ist eine Macht Christi über die Welt nur von dem Reich der Gnade aus, das heißt vermöge der Wirksamkeit des in der Kirche

[1] Joh. 1, 2. 3. Hebr. 1, 2. 3.
[2] Matth. 11, 27. 28, 18. vergl. Joh. 17, 5. 22. 24.

beständig gültigen von Christo gegebenen Gebotes der Verkündigung; wogegen, welcher Theil der Welt vor dem andern und welcher Einzelne vor dem andern reif wird für die Fruchtbarkeit dieser Verkündigung, das gehört zu dem Reiche der Macht, welche der Vater sich vorbehalten hat.[1] Sonach bleiben es immer nur die der Kirche eingepflanzten Kräfte der Erlösung, über welche Christus gebietet; und es würde ein ziemlich unfruchtbarer und nicht einmal richtig bezeichneter Unterschied sein, wenn wir sein Reich wollten ein Reich der Gnade nennen, sofern diese Kräfte sich rein innerlich zur Heiligung und Erbauung wirksam bewiesen, ein Reich der Macht aber sofern sie zur Ueberwindung der Welt verwendet werden, indem dieses beides von einander gar nicht zu trennen ist. Der Unterschied zwischen dem Reich der Gnade und dem der Herrlichkeit aber pflegt so verstanden zu werden, daß dieses auf jenes folgt, wenn erst alle Unterthanen Christi in den vollen Besiz aller ihnen erworbener Güter gesezt sind, und in keiner Berührung mehr stehen mit der Welt, eine Voraussezung, welche unten näher wird zu erwägen sein. Hier ist nur in Bezug auf die königliche Würde Christi zu bemerken, daß wenn man sich streng an die Voraussezung hält, keine andere Thätigkeit in diesem Reich mehr stattfinden kann als eine darstellende, wobei dann die Ausübung einer allgemeinen Leitung sich auf ein Kleinstes zurükkzieht. Sonach kann man das zwar als eine Herrlichkeit Christi ansehen, wenn er mit der Gesammtheit der Gläubigen, weil sie vollendet ist und abgeschlossen, auch im Mitgefühl nichts mehr zu leiden hat; aber als ein Reich läßt sich grade dieser Zustand am wenigsten darstellen. Es bleibt daher nur das Eine Reich der Gnade übrig als wahres Reich Christi, welches nun auch das einzige ist, wovon das Bewußtsein in unsern frommen Gemüthszuständen wirklich vorkommt, und wovon wir auch allein, weil unser wirksamer Glaube darauf gerichtet sein muß, einer leitenden Erkenntniß bedürfen. Die beiden andern Glieder der gewöhnlichen Eintheilung können wir nur gebrauchen um den Umfang eben dieses Reiches zu bezeichnen. Indem wir es ein Reich der Macht nennen, sagen wir aus, daß nicht nur die Verbreitung der Wirksamkeit Christi auf das Menschengeschlecht in keine Grenzen eingeschlossen ist, und daß kein Volk vermag derselben einen beständig abwehrenden Widerstand zu leisten, sondern daß es auch keine Stufe der Rein-

[1] Ap. Gesch. 1, 7. Joh. 6, 44.

heit und Vollkommenheit giebt, welche nicht in das Reich Christi gehört. Indem es aber ein Reich der Herrlichkeit genannt wird, bekennen wir darin, natürlich im Zusammenhang mit jener auch nur durch Annäherung gegebenen höchsten Reinheit und Vollkommenheit, eine unbegrenzte Annäherung an die absolute Seligkeit, welche bei Christo allein zu finden ist. — Was nun die Unterscheidung der königlichen Gewalt Christi von dem bürgerlichen Regiment betrifft: so scheint nach dem bisherigen nichts leichter als beide im Begriff genau von einander zu scheiden. Denn das bürgerliche Regiment ist unstreitig eine Anstalt zur allgemeinen göttlichen Weltregierung gehörig[1] und als solche demnach dem Reiche Christi fremd auch nach seinem eignen Ausspruch. Auf der andern Seite ist das bürgerliche Regiment ein gesezliches, und auch überall zu finden wo keine christliche Frömmigkeit ist; mithin kann es als aus dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit stammend und dieses überall voraussezend — weil es nämlich bei der Sanction seiner Geseze auf die Kraft sinnlicher Motive rechnet — als solches auch nicht das kleinste in dem Reich Christi anordnen. Hiernach scheinen beide gänzlich auseinander gehalten zu sein, so daß Christi Alleinherrschaft in seinem Reich ungefährdet bleibt, wenn die Seinigen sich der weltlichen Dinge nicht anders als nach den Anordnungen des weltlichen Regimentes bedienen, und alles was ihnen von diesem kommt ansehen als von der göttlichen Weltregierung kommend.[2] Allein wie sehr sich die Sache ändert, sobald wir uns denken das weltliche Regiment von Christen über Christen geführt, das liegt geschichtlich zu Tage, indem auf der einen Seite die Kirche gestrebt hat im Namen Christi sich des weltlichen Regimentes zu bemächtigen, auf der andern Seite die christliche Obrigkeit als solche sich das Recht zugeschrieben hat die Angelegenheiten der Gemeine der Gläubigen zu ordnen. Damit wir nun nichts hieher bringen, was der christlichen Sittenlehre angehört, aus welcher auch die theologischen Principien des Kirchenrechtes herfließen müssen, werden wir hier nur die Frage aufzustellen haben, ob das Reich Christi sich in seinem Umfang durch dieses neu eintretende Sach-

[1] Röm. 13, 1. 2.

[2] Aug. Conf. XVI. Quia Evangelium tradit iustitiam aeternam cordis, interim non dissipat politiam aut oeconomiam, sed maxime postulat conservare tanquam ordinationes Dei et in talibus ordinationibus exercere caritatem.

verhältniß ändere. Nun ist allerdings dieses richtig, daß Christus die Gemeine der Gläubigen ganz beherrschen, mithin auch jedes Glied derselben sich ganz und in allen Theilen seines Lebens als einen von Christo Regierten beweisen solle. Allein da dieses nur auf dem innern Lebenszusammenhang auch jedes Einzelnen mit Christo beruht, und es keinen Stellvertreter geben kann der das königliche Amt Christi im Namen desselben ausübe: so heißt dies nur, daß Jeder gleichviel ob Obrigkeit oder Unterthan in den Anweisungen Christi auch, nicht freilich die richtigen Anweisungen zu seinem Verhalten im bürgerlichen Regiment indem dies eine Sache der Kunst bleibt, wol aber die richtige Gesinnung auch in dieser Hinsicht zu suchen hat. Auf der andern Seite bleibt auch dieses wahr, daß jeder auf die Gemeine der Gläubigen nur in dem Maaß einen Einfluß üben kann, als er ein vorzügliches Organ der königlichen Macht Christi ist,[1] indem sonst die Alleinherrschaft Christi gefährdet wäre, und daß dieses mit keinem äußeren Beruf zusammenhängt,[2] sondern so wie einer der als ein Knecht berufen ist deshalb nicht auch ein Knecht ist in der Gemeine, sondern ein Freigelassener des Herrn, so auch der als ein Herr berufene deshalb kein Herr wird in der Gemeine sondern nur ein Knecht Christi wie alle anderen.[3] So daß der bürgerliche Gegensaz zwischen Obrigkeit und Unterthan in der Gemeine völlig indifferent ist in Bezug auf das verschiedene Verhältniß zur königlichen Macht Christi.

3. Haben wir auf diese Art die königliche Macht Christi auf der einen Seite gesondert von der Macht, welche der Vater sich vorbehalten hat, auf der andern Seite sie außer allem Mittel und Gelegenheit der bürgerlichen Gewalt gestellt; und ist lezteres unstreitig die Art, wie nach Luthers Ausdrukk die beiden Schwerdter sollen auseinander gehalten werden: so werden wir auch von diesem Theil des Geschäftes Christi wie von den vorigen sagen können, er ist der Gipfel und das Ende alles geistigen Königthums; und dies wird gelten sowol an und für sich als auch mit Bezug auf diese

[1] Dies liegt auch zum Grunde bei der Regel des Petrus Ap. Gesch. 1, 21. und bei dem Verhalten der Gemeine, welches Gal. 2, 7—9 erzählt wird.

[2] Expos. simpl. XXX. p. 91. Si magistratus sit amicus adeoque membrum ecclesiae, utilissimum excellentissimumque membrum est, quod ei permultum prodesse eamque peroptime iuvare potest.

[3] 1 Kor. 7, 22.

Trennung. An und für sich haben wir seine Herrschaft zu vergleichen mit jeder andern rein geistigen Macht, und müssen alle Verhältnisse von Meister und Schüler, Vorbild und Nachahmer, Gesezgeber und Annehmer, als auf einer ungleich geringeren Stufe stehend und nur einzelne Theile des geistigen Lebens in Anspruch nehmend, diesem weit unterordnen. Dasselbe ist auch der Fall mit andern Religionsstiftern, welche weder eben so eine Gesinnung im Gegensaz mit der bisherigen Handlungsweise hervorrufen, welcher sie sich vielmehr auf mannigfaltige Weise fügen, noch auch so wie Christus das ganze menschliche Geschlecht unter ihre Herrschaft rufen. Eben so aber ist er auch das Ende solchen Königthums, indem eben so wenig ein ähnliches Reich nach dem seinigen bevorsteht,[1] als ein ähnliches neben demselben besteht oder bestanden hat. Beides aber, Gipfel und Ende, ist er nur in sofern jene Trennung besteht. Denn es gehört mit zu der Reinheit also auch Vollkommenheit seiner geistigen Macht, daß auf keine Weise sinnliche Motive dabei mitwirken dürfen. Darum ist das Christenthum weder eine politische Religion, noch ein religiöser Staat oder eine Theokratie. Jene sind solche fromme Gemeinschaften, welche als Institutionen eines bestimmten bürgerlichen Vereins angesehen werden und auf der Voraussezung ruhen, die Religion sei von der bürgerlichen Gesezgebung ausgegangen, oder verhalte sich als eine untergeordnete Regung desselben höheren Impulses, welcher zuerst den bürgerlichen Zustand hervorgebracht hat, so daß die Genossen um des bürgerlichen Vereins willen auch zur frommen Gemeinschaft verbunden, und also diese von dem bürgerlichen Gemeingeist und der Vaterlandsliebe beseelt wird, welches nach dem Sinn der Schrift fleischliche Motive sind. Theokratien hingegen sind solche fromme Gemeinschaften, welche als solche den bürgerlichen Verein unter sich gebracht haben, in welchen daher der bürgerliche Ehrtrieb darauf wirkt etwas ausgezeichnetes in der religiösen Gemeinschaft zu sein, und die Voraussezung zum Grunde liegt, die fromme Gemeinschaft oder die göttliche Offenbarung auf welcher sie beruht, könne auch den bürgerlichen Verein hervorgerufen haben, welches in diesem Sinn nur bei volksthümlich beschränkten frommen Gemeinschaften möglich ist. Beiden also, politischen Religionen sowol als Theokratien, macht Christus durch seine rein geistige Herrschaft des Gottesbewußtseins ein Ende; und je mehr sich

[1] Hebr. 12, 27., wogegen auch 1 Kor. 15, 28. nicht spricht.

sein Reich befestigt und verbreitet, um desto bestimmter sondern sich Kirche und Staat, so daß in der gehörigen äußeren Trennung beider, die freilich unter sehr verschiedenen Gestalten bestehen kann, die Zusammenstimmung beider sich immer vollkommner ausbildet.

Zusaz zu diesem Hauptstükk. Erst nachdem wir die ganze Lehre von Christo abgehandelt haben, läßt sich übersehen, was für eine Bewandniß es habe mit den beiden ihm beigelegten entgegengesezten Ständen der Erniedrigung und der Erhöhung, indem sich die Ausdrükke, so genau genommen als es ein Ort in dem System mit sich bringt, weder auf die Verhältnisse der Person an sich oder des Geschäfts an sich, noch auf das Verhältniß des Geschäfts zur Person anwenden lassen. Zuerst nun sezt genau genommen der Ausdrukk Erniedrigung ein früheres höher gewesen sein voraus, welches, wenn wir bei der Einheit der Person stehen bleiben, nicht heraus zu finden ist. Denn Erhöhung kann man es zwar nennen, wenn Christus der Erstling der Auferstehung geworden ist und zur Rechten Gottes sizt, und im Vergleich damit kann der irdische Zustand ein niedriger genannt werden, aber da die Person Christi doch erst mit seiner Menschwerdung anfing, nicht eine Erniedrigung. Man theilt also die Person Christi, und indem man das göttliche in ihm als ein von Ewigkeit her besonderes ansieht, erscheint das Herabkommen desselben auf die Erde als eine Erniedrigung. Allein dem schlechthin höchsten und ewigen, mithin nothwendig sich selbst gleichen, läßt sich doch keine Erniedrigung zuschreiben. Es würde auch daraus folgen, daß von demselben Gesichtspunkt aus die Einwohnung des heiligen Geistes in der Gemeinschaft der Gläubigen noch um so mehr müßte eine Erniedrigung sein, als die menschliche Natur in uns nicht rein und unsündlich ist wie in der Person Christi. Ja auch die Schöpfung müßte wegen des allgegenwärtigen Seins Gottes in allem endlichen eine Erniedrigung sein, da ja gegentheils die Verherrlichung Gottes als Zwekk der Schöpfung angegeben wird. Lassen wir uns aber den Ausdrukk Erniedrigung gefallen statt des genaueren Zustand der Niedrigkeit, bleiben aber dann bei der Einheit der Person stehen: so zeigt sich doch auch so der Gegensaz als eine bloße Täuschung, oder wenigstens als nur ein Schein für Andere, aber nicht eine Wahrheit für Christum selbst. Denn wie kann sich der einer Niedrigkeit seines Zustandes bewußt gewesen sein, der von seinem Verhältniß zu Gott dem Vater auf eine solche

Weise redet,[1] daß auch das Gesetztsein zu seiner Rechten nicht als eine Erhöhung angesehen werden kann? Denkt man weiter an die gewöhnliche Vorstellung von zwei Naturen und von einer gegenseitigen Mittheilung der Eigenschaften beider, so kann man die Erniedrigung nur beziehen nicht auf die Vereinigung beider Naturen, denn diese bleibt ja, wenn doch die Menschheit Christi zur Rechten Gottes erhöht ist, sondern nur auf die göttliche Natur, entweder sofern sie sich des Gebrauchs ihrer Eigenschaften enthält, oder sofern sie die der menschlichen mit annehmen muß. Das lezte Verhältniß nun bleibt ebenfalls unverändert. Denn da der Abstand zwischen Gott und jedem endlichen Wesen unendlich ist: so wird er auch nicht verändert, ob man sich die Menschheit in ihrem gegenwärtigen Zustande denkt oder in ihrer fortgeschrittenen Entwikklung. Das erste aber hat auch nur um ein weniges mehr Schein für sich. Denn wenn, was mit derselben Darstellung zusammenhängt, auch in dem Stande der Niedrigkeit vermöge des freien Willens Christi Ausnahmen stattgefunden haben:[2] so muß ja die Entsagung auch freiwillig gewesen sein. Und eben dies müssen wir auch ohne auf die Ausnahmen Rükksicht zu nehmen dennoch behaupten, da der göttlichen Natur kein Zwang kann angethan werden. So daß vielmehr eine Nöthigung, Gebrauch von denselben zu machen wider den freien Willen, eine Erniedrigung gewesen wäre. Aber wir können uns auch nicht einmal in dem Stande der Erhöhung einen vollständigeren Gebrauch derselben denken. Denn sind alle Eigenschaften der göttlichen Natur ununterbrochen thätig in der menschlichen, so müssen alle Thätigkeiten der menschlichen Natur ununterbrochen ruhen, was doch immer heißen würde, die menschliche Natur wäre was ihre Thätigkeit betrifft von der göttlichen absorbirt, und es bliebe nur das leidentliche derselben übrig ganz gegen die ursprüngliche Voraussezung. Wie soll aber auch ein ununterbrochener Gebrauch der göttlichen Eigenschaften denkbar sein, wenn wir uns doch Christum denken sollen uns beim Vater vertretend und für uns bittend der Sünde wegen, also auch ihn in mitfühlender Theilnahme mit den Kämpfen der streitenden Kirche? so daß auch hier nur ein mehr oder

[1] Joh. 1, 51. 4, 34. 5, 17. 20 flgd. 6, 57. 8, 29. 10, 30. 36. u. a. v. a. O.

[2] Sol. decl. p. 767. divinam suam majestatem pro liberrima voluntate quando et quomodo ipsi visum fuit etiam in statu exinanitionis manifestavit

weniger übrig bleibt, welches den Gebrauch solcher Ausdrükke nicht rechtfertigen kann. Und nun darf kaum noch gesagt werden, daß dieser Gegensaz auch auf die Verrichtungen Christi nicht kann bezogen werden. Denn wenn man auch sagen wollte, die königliche sei bei weitem die höchste: so waren doch die prophetische und die hohepriesterliche dieser die nächsten, aber nicht ihr als niedrige entgegengesezt, ja auch die Art, wie Christus die prophetische Thätigkeit ausübte, war keine niedrige Stellung. — Fragen wir nun bei der gänzlichen Unhaltbarkeit dieser Formel nach dem Ursprung derselben: so hat sie ihr einziges Fundament in einer Schriftstelle,[1] deren asketischer und im ganzen Zusammenhang betrachtet rhetorisirender Charakter die Absicht nicht verräth, daß dort vorkommende Ausdrükke didaktisch sollten fixirt werden. Es würde auch daraus folgen, daß die Erhöhung Christi eine nur für die Erniedrigung ihm von Gott bestimmte Belohnung sei, ohne unmittelbaren Zusammenhang weder mit seiner eigenthümlichen Würde noch mit der Vollendung seines Werkes. Die Art aber, wie Paulus hier Christum als Vorbild aufstellt, verträgt sich sehr gut damit, daß er nur von dem Schein der Niedrigkeit in dem Leben sowol als im Tode ausgegangen ist. Daher denn diese Formel mit allem Recht bei der Ueberlieferung der Lehre füglich kann bei Seite gestellt und der Geschichte zur Aufbewahrung übergeben werden.

Zweites Hauptstükk.

Von der Art, wie sich die Gemeinschaft mit der Vollkommenheit und Seligkeit des Erlösers in der einzelnen Seele ausdrükkt.

§. 106. Das dem in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommenen eigenthümliche Selbstbewußtsein wird dargestellt unter den beiden Begriffen der Wiedergeburt und der Heiligung.

[1] Phil. 2, 6—9. Alle andern Stellen, welche hierüber angeführt werden, tragen gar nichts zur Sache bei.

1. Wenn das Wesen der Erlösung darin besteht, daß in der menschlichen Natur das vorher schwache und unterdrükte Gottesbewußtsein durch den Eintritt und die lebendige Einwirkung Christi gehoben und zur Herrschaft gebracht werde: so muß der Einzelne, auf welchen diese Einwirkung sich äußert, eine religiöse Persönlichkeit erlangen, die er vorher noch nicht hatte. Nämlich vorher äußerte sich das Gottesbewußtsein nur gleichsam in einzelnen Blizen, welche nicht zündeten, weil es nicht im Stande war auf stetige Weise die einzelnen Lebensmomente zu bestimmen, so daß auch die einzeln wirklich durch dasselbe bestimmten immer sehr bald durch die von entgegengesezter Art wieder aufgehoben wurden. Unter einer frommen Persönlichkeit aber ist eine solche zu verstehen in welcher jeder überwiegend leidentliche Moment nur durch die Beziehung auf das in der Einwirkung des Erlösers gesezte Gottesbewußtsein beschlossen wird, und jeder thätige von einem Impuls eben dieses Gottesbewußtseins ausgeht. Das Leben steht also unter einer andern Formel, und ist mithin ein neues; daher die Ausdrükke neuer Mensch, neues Geschöpf,[1] welche dem unsrigen neue Persönlichkeit gleichbedeutend sind. Natürlich aber da der Mensch als psychische Lebenseinheit derselbe bleibt, und dieses neue Leben also nur auf das alte gleichsam gepfropft wird, ist auch dieses neue Leben in der Erscheinung nur ein werdendes. Dennoch kann der Zustand in welchem dasselbe ein werdendes ist, wenn in der Erinnerung auf den bezogen, in welchem es auch noch kein werdendes war, nur angeknüpft werden und mit dem vorigen zu der zeitlichen Stetigkeit derselben Person nur verbunden werden durch die Voraussezung eines Wendepunktes, mit welchem die Stetigkeit des alten aufhörte und die des neuen zu werden begann; und dies ist das wesentliche des Begriffs der Wiedergeburt. So wie auf der andern Seite die wachsende Stetigkeit des neuen, worin die der Formel desselben angemessenen Momente immer mehr aneinander treten, die das alte Leben repräsentirenden aber immer schwächer und seltener wiederkehren, durch den Ausdrukk Heiligung bezeichnet wird. — Gehn wir hiebei auf das obige zurük, daß das Verhältniß Christi zu der übrigen menschlichen Natur genau dasselbe ist, wie in seiner Person das Verhältniß ihres göttlichen zu ihrem menschlichen: so stellen auch beide Begriffe genau die Analogie dar mit dem Act der Vereinigung

[1] 2 Kor. 5, 17. Eph. 4, 24.

und dem Zustand des Vereintseins. Nur daß dort eine Person erst rein entstand und daher auch der Zustand der Vereinigung eine ununterbrochene Stetigkeit war und eine eben solche Verbreitung in der menschlichen Natur, welches daher auch hier der Fall sein müßte wenn nicht vermöge der Identität des Subjects mit der früheren Persönlichkeit immer noch Elemente aus dem Leben der Sündhaftigkeit her als hemmend vorhanden wären. Und eben so wenig wie dort eines ohne das andere sein konnte, eben so wenig läßt sich auch hier die Wiedergeburt isoliren oder die Heiligung.

2. Ist nun die Construction dieses Hauptstükks hiedurch im allgemeinen gerechtfertigt: so ist nur noch einiges über die Stellung desselben zu dem schon gesagten[1] hinzuzufügen. Was wir nämlich zulezt abgehandelt von dem königlichen Amt Christi, das hätte uns an und für sich auf die natürlichste Weise zu der Darstellung des neuen Gesammtlebens, über welches er herrscht, hinführen können. Und allerdings wie jezt jedem nur aus diesem Gesammtleben die Anregungen kommen, aus denen sein Aufgenommenwerden in die Lebensgemeinschaft mit Christo hervorgeht, und wie von den Einwirkungen der Gesammtheit auf den Einzelnen auch dessen Heiligung abhängt; so hätten sich sehr gut diese Lehrstükke auch unter dem folgenden Abschnitt abhandeln lassen. Eben so gut aber findet auch das umgekehrte statt. Denn wie der Eintritt Christi in die Menschheit die zweite Schöpfung derselben ist, sie also dadurch eine neue Kreatur wird: so kann man diesen Eintritt auch als die Wiedergeburt des menschlichen Geschlechts ansehn, welche aber doch nur unter der Form der Wiedergeburt der Einzelnen wirklich zu Stande kommt. Und wie die Gemeinschaft der Gläubigen ihrem wahren Wesen nach doch nur besteht aus der Gesammtheit der Heiligungsmomente aller in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommenen Einzelnen: so schließt auch wieder die Heiligung des Einzelnen alles in sich, wodurch die Gemeinschaft geknüpft, zusammengehalten und verbreitet wird. Bei dieser vollkommnen Gegenseitigkeit nun rechtfertigt sich diese Stellung dadurch, daß doch ursprünglich Einzelne von Christo ergriffen wurden, und auch jezt noch es immer eine durch die geistige Gegenwart im Wort vermittelte Wirkung Christi selbst ist, wodurch die Einzelnen in die Gemeinschaft des neuen Lebens aufgenommen werden; vorzüglich aber dadurch, daß die frühere

[1] Oben §. 90, 1. und 91, 2.

Stelle mehr für dasjenige geeignet ist, was auf der einen Seite auf das alte Gesammtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit sich zurükbezieht, auf der andern Seite aber dem neuen Gesammtleben unter der Gnade zum Grunde liegt. Und das gilt von beiden in diesem Hauptstükk zu erörternden Begriffen. Wenn die Wiedergeburt für den Einzelnen der Wendepunkt ist, an dem das frühere Leben gleichsam abbricht und das neue beginnt: so stellt sie uns also das Verschwinden des Alten auf, wie es nur durch die erlösende Thätigkeit Christi zu begreifen ist, aber nur so, daß die Kraft des neuen zugleich der Seele muß eingepflanzt worden sein. Und wie auf diese Weise die Behandlung auf das vorige Hauptstükk zurükksieht: so enthält sie auch die Grundlage zu dem nächsten Abschnitt, indem diese Kraft des neuen Lebens zugleich auch der Gemeingeist ist, welcher das Ganze beseelt. Die Heiligung hat aber ebenfalls zwei Seiten. Von der einen angesehen ist ihr Maaß die allgemeine Sündhaftigkeit, wie sie schneller oder langsamer in der einzelnen Seele überwunden wird; von der andern angesehen ist ihr Maaß das Verhältniß der einzelnen Seele zu dem neuen Gesammtleben, wie sie nämlich schneller oder langsamer in dem Dienst desselben fortschreitet.

Erstes Lehrstükk.

Von der Wiedergeburt.

§. 107. Das Aufgenommenwerden in die Lebensgemeinschaft mit Christo ist als verändertes Verhältniß des Menschen zu Gott betrachtet seine Rechtfertigung, als veränderte Lebensform betrachtet seine Bekehrung.

1. Da wir es hier nur mit dem Zustand des Einzelnen im Uebergang aus dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit zur Lebensgemeinschaft mit Christo zu thun haben: so haben wir uns auch nur aus diesem die nothwendige Zusammengehörigkeit der beiden hier bezeichneten Momente zu erklären. Unter der Lebensform ist hier nichts anderes zu verstehen, als die Art und Weise, wie die einzelnen Zeittheile des Lebens werden und sich aneinander reihen; und das Selbstbewußtsein wird also betrachtet in seinem Uebergang in Thätigkeit, das heißt als Grund des Willens. In dem verlassenen Zustande nun waren die Erregungen des Selbstbewußtseins, in welchen das Gottesbewußtsein mitgesezt war, nicht willenbestimmend sondern nur durchlaufend, und nur das sinnliche Selbstbewußtsein war

willenbestimmend. Der Lebenszusammenhang mit Christo aber bringt eine Umwandlung dieses Verhältnisses beider Elemente hervor, und dies wird durch den Ausdrukk Bekehrung bezeichnet. Ein Verhältniß zu Gott haben wir nur wirklich in unserm ruhenden Selbstbewußtsein, wie es sich im Gedanken reflectirt festhält, und nur sofern das Gottesbewußtsein darin mitgesezt ist. Nun kennen wir, als dem Leben im Zustand der Sündhaftigkeit eigen, nur ein Verhältniß des Menschen zu der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, und dieses ist nichts anderes als das Selbstbewußtsein der Schuld und der Strafwürdigkeit.[1] Daß nun dieses mit dem Anfang der Lebensgemeinschaft Christi aufhören muß, und nicht etwa erst mit irgend einem Grade der Vollkommenheit in derselben, leuchtet von selbst ein, da beides gar nicht mit einander bestehen kann; und es kein wahres Bewußtsein von Gemeinschaft mit Christo geben kann, so lange jenes Bewußtsein noch fortbesteht. — Offenbar ist aber auch, daß beide Momente nicht können von einander getrennt werden, so daß eine Bekehrung gedacht werden könnte ohne Rechtfertigung, oder eine Rechtfertigung ohne Bekehrung. Das erste wäre entweder nur ein Entschluß sich selbst zu vergeben um der Unvermeidlichkeit der Sünde willen, ein Aufhören des alten Verhältnisses zu Gott ohne daß ein neues entstanden, statt der Rechtfertigung also ein gänzliches Aufhören des Gottesbewußtseins im Selbstbewußtsein, also Verstokkung. Denn ein neues Verhältniß kann nur entstehen durch das Einswerden mit Christo, wodurch auch die Bekehrung entsteht. Eben so wenig läßt sich denken, eine von dem Eingewordensein mit Christo ausgehende neue Willensrichtung, bei welcher doch das Bewußtsein der Schuld und Strafwürdigkeit fortdauerte; denn der neue Mensch müßte dann ein bewußtloser sein, oder anders ausgedrükkt, es müßte geben eine Aufnahme in die Gemeinschaft der Vollkommenheit Christi ohne eine in die Gemeinschaft seiner Seligkeit. Vielmehr wo dies vorzukommen scheint, ist entweder das Schuldbewußtsein nur noch eine täuschende Vergegenwärtigung der Vergangenheit, oder die Bekehrung ist nur ein Besserwerdenwollen aus eignen Mitteln ohne wahre Lebensgemeinschaft mit Christo. Ist nun beides, Bekehrung und Rechtfertigung, unzertrennlich von einander: so müssen auch beide als gleichzeitig gedacht werden, und jede ist das untrügliche Kennzeichen der andern.

[1] Vgl. §. 83. 84.

2. Was die Bezeichnung dieser Gegenstände betrifft: so findet sich darin eine große Mannigfaltigkeit bei den Glaubenslehren, indem dieselben Ausdrükke von Andern in anderer Bedeutung genommen werden, und so kann auch die hier gewählte willkührlich erscheinen. Denn vergleicht man die Ausdrükke Wiedergeburt und Bekehrung: so ist keine rechte Anzeige vorhanden, daß der lezte Begriff nur ein Theil des ersten sein sollte, sondern man könnte eben so leicht es umgekehrt vermuthen. Noch weniger liegt in dem Ausdrukke Rechtfertigung irgend etwas auf den Anfang einer neuen Lebensform hindeutendes; und denkt man daran daß der ablaufende Zustand der unter dem Gesez ist, so läßt der Ausdrukk eher vermuthen, daß dieser Zustand noch fortdauern solle, als daß er eingehe. Eben so ließen sich dem Ausdrukk Bekehrung andere nicht minder bedeutungsvolle und eben so biblische[1] vorschieben. Ein solches Schwanken ist bei dem großen Reichthum meist bildlicher Ausdrükke, deren sich die heiligen Schriftsteller für diesen Ort bedienen, nicht zu vermeiden; und es kommt dann mehr auf die genaue Erklärung dessen an, was bei den Ausdrükken gedacht werden soll, als auf die Wahl der Wörter selbst. Die hier getroffene rechtfertigt sich indessen auf der einen Seite dadurch, daß doch Wiedergeburt am bestimmtesten den Anfang eines zusammenhängenden Lebens ausdrükkt, auf der andern Seite dadurch, daß die Beziehung auf das Vorhergegangene, welche in dem allgemeinen Ausdrukk sehr zurüktritt, in den beiden partiellen das vorherrschende ist. Von dem Wort Bekehrung für Umwendung, Umkehr zum Besseren, leuchtet unmittelbar ein, daß es Anfang einer Reihe ist im Gegensaz einer früheren. Aber auch Rechtfertigung sezt etwas voraus in Beziehung worauf jemand gerechtfertigt wird; und da in dem höchsten Wesen kein Irrthum möglich ist, so wird angenommen, zwischen dem vorher und jezt sei dem Menschen etwas begegnet, wodurch das frühere göttliche Mißfallen aufgehoben wird, und ohne welches er nicht habe können ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens werden. Es schien aber nicht rathsam noch mehrere von den bildlichen Ausdrükken der Schrift in diesen Kreis aufzunehmen; denn ohne spizfindig zu werden und unnüze Verwikklungen herbeizuführen lassen sich in dem, was selbst reiner Anfangspunkt Moment ist, nicht noch mehrere

[1] Z. B. Erleuchtung Eph. 3, 9. 5, 14. Hebr. 6, 4—6. Erneuerung Eph. 4, 23. Tit. 3, 5. Hebr. 6, 6.

Beziehungen unterscheiden, ungerechnet noch daß Erleuchtung und Erneuerung auch eben so gut von dem fortdauernden und also für das Gebiet der Heiligung können gebraucht werden. — Die Ordnung scheint bei der Gegenseitigkeit der Beziehung völlig gleichgültig, es wird aber in vieler Hinsicht bequemer sein die Bekehrung voranzuschikken.

Erster Lehrsaz. Von der Bekehrung.

§. 108. Die Bekehrung, als der Anfang des neuen Lebens in der Gemeinschaft mit Christo, bekundet sich in jedem Einzelnen durch die Buße, welche besteht in der Verknüpfung von Reue und Sinnesänderung, und durch den Glauben, welcher besteht in der Aneignung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi.

Conf. Aug. XII. Constat autem poenitentia proprie his duabus partibus, altera est contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato, altera est fides. — Apol. Conf. V. Nos igitur constituimus duas partes poenitentiae videlicet contritionem et fidem. Si quis volet addere tertiam videlicet . . . . mutationem totius vitae ac morum in melius non refragabimur. — Expos. simpl. XIV. p. 36. Per poenitentiam autem intelligimus mentis in homine peccatore resipiscentiam verbo evangelii et spiritu s. excitatam fideque vera acceptam, qua protinus homo agnatam sibi corruptionem peccataque omnia sua . . agnoscit ac de his ex corde dolet, eademque coram Deo deplorat et . . . execratur cogitans iam sedulo de emendatione. Et haec quidem est vera poenitentia, sincera nimirum ad Deum et omne bonum conversio, sedula vero a diabolo et omni malo aversio. Diserte vero dicimus hanc poenitentiam merum esse Dei donum et non virium nostrarum opus. — ibid. XV. p. 48. Qua propter loquimur in hac causa . . . de fide viva vivificanteque, quae propter Christum quem comprehendit viva est. — Repetit. Conf. p. 147. Twesten. Ostendimus supra, fide significari fiduciam acquiescentem in filio Dei, propter quem recipimur et placemus. — Fides est fiducia applicans nobis beneficium Christi — fiducia est motus in voluntate, quo voluntas in Christo acquiescit. — Melanchth. loc. s. t. de voc. fides. — Quibuscunque verbis alii uti volent, rem retinere cupimus. ibid.

1. Die Bezeichnung in den angeführten Stellen der Bekenntnißschriften scheint freilich nicht dieselbe zu sein wie die in unserm Saz, indem das Wort poenitentia eher nur der Buße also einem Theil entspricht, und in dem schweizerischen

Bekenntniß das Wort conversio, welches unserem Bekehrung entspricht, nur einen Theil der poenitentia ausdrükken soll. Und wenn wir auch bevorworten, daß wir den bei uns wörtlich fehlenden andern Theil, nämlich die Abwendung vom Bösen mit einverstanden haben: so würde dann beides zusammen, Abwendung vom Bösen und Hinwendung zu Gott und dem Guten, doch nur den Theil umfassen, den wir durch Sinnesänderung bezeichnen. Allein wenngleich dort beides zusammen aversio und conversio der poenitentia also dem Ganzen gleichgesezt wird: so sind doch vorher zu diesem auch gerechnet sowol die schmerzliche Anerkennung der Sünde, welche der Abwendung, als auch der Glaube, welcher der Hinwendung vorangehen muß, so daß Abwendung und Hinwendung für sich doch nicht das Ganze ausmachen. In der Augsb. Conf. finden wir außer dem Glauben nur die Zerknirschung, welche nur unserer Reue gleichzustellen ist; aber in der Apologie wird die Veränderung zum Besseren hinzugefügt, die freilich als fortdauerndes betrachtet der Heiligung gleichkommt, als Anfang aber doch hieher gehört, und dann unserm Ausdrukk Sinnesänderung entspricht. Sieht man also auf die Gesammtheit der Elemente: so enthalten die Bekenntnißschriften ganz dasselbe mit unserm Saz. Unsere allgemeine Bezeichnung aber ist durch den herrschenden asketischen Sprachgebrauch als solche hinreichend gerechtfertigt, und dem Ausdrukk poenitentia, im Deutschen Buße, zu diesem Behuf gewiß weit vorzuziehen, da dieser keine Andeutung von dem wirklichen Anfang einer neuen Lebensform enthält, und es auch sehr befremdlich klingt, den Glauben — daß wir aber diesen Ausdrukk ganz so gebrauchen wie die Bekenntnißschriften, leuchtet von selbst ein — als einen Theil der Buße aufzählen zu hören. Daher denn auch anderwärts in der Apologie[1] die Ausdrükke Buße und Bekehrung verwechselt werden. Eine andere Verschiedenheit entdekkt sich am besten an andern symbolischen Stellen, wo die beiden Haupttheile Zerknirschung und Glaube auch beschrieben werden als Ertödtung und Belebung.[2] Denn wenn offenbar die erste die Reue oder Zerknirschung ist, und die andere eben so offenbar

[1] V. p. 168. ostendendum est quod scriptura in poenitentia seu conversione has duas partes ponit.

[2] Apol. Conf. ibid. Paulus fere ubique cum describit conversionem facit has duas partes mortificationem et vivificationem .... sunt ergo hae duae partes contritio et fides.

der Glaube: so fällt, was wir die Sinnesänderung genannt haben, aus. Indessen kann ohne eine solche Aenderung des innersten Strebens das wirkliche Ergreifen Christi im Glauben nicht gedacht werden, und auch die Zerknirschung wäre ohne sie nur eine durchlaufende Erregung, mithin ist die Sinnesänderung auch stillschweigend in beiden mit gesezt. Endlich ist noch zu bemerken, daß sowol unser allgemeiner Ausdrukk Bekehrung, als auch die besonderen Buße, Reue und Sinnesänderung in der kirchlichen Sprache nicht allein als Bezeichnung für den Anfang des neuen Lebens gebraucht werden, sondern auch für das, was in Bezug auf die noch übrige Sünde in der Fortsetzung desselben vorkommt. Allein aus dem oben[1] auseinandergesezten folgt, daß ein sehr großer Unterschied sein muß zwischen dem, was zum Umkehren von der Sünde gehört für die noch nicht, und was für die schon in der Gemeinschaft mit dem Erlöser lebenden. Den lezteren kann der Zusammenhang mit dem Erlöser und die dem gemäß geänderte Gesinnung zwar verdunkelt worden sein und in ihrer Wirksamkeit gehemmt, aber verloren gegangen ist keines von beiden. Daher wird ihnen zwar keine Sünde zum Bewußtsein kommen ohne Reue, aber weder werden sie das neue Leben wieder von vorn anzufangen brauchen, noch werden sie einer Sinnesänderung im strengsten Sinne nöthig haben. Was hingegen den Glauben betrifft: so ist wol offenbar, daß der Glaube ein beständig fortdauernder Gemüthszustand ist, und daß hier in der Lehre von der Bekehrung genau genommen nur von der Entstehung des Glaubens die Rede sein kann. Denn Aneignung, Besizergreifung,[2] ist ein einmaliger Act; der Glaube in seiner Währung gedacht ist hingegen das mit jenem Act beginnende beharrliche Bewußtsein des Besizstandes. Ist sonach der Anfang des göttlich bewirkten Glaubens schon wesentlich in der Bekehrung, seine Währung aber der bleibende Grundzustand des neuen Lebens: so wird dadurch zugleich bei der relativen Trennung von Wiedergeburt und Heiligung die nothwendige Zusammengehörigkeit von beiden und die Stätigkeit des göttlichen Wirkens in dem ganzen Verlauf der neuen Schöpfung vorläufig dargestellt. — Daß aber die römische Kirche den Glauben nicht mit zur Bekehrung rechnet, statt dessen aber Bekenntniß und Genugthuung, wovon die erste recht ver-

[1] §. 74.

[2] Expos. simpl. XV. p. 42. fides Christum recipit.

standen schon in der Reue liegt, die andere aber unmöglich ist, dies hat theils seinen Grund in ihrer Lehre von der Kirche, theils darin, daß diese Kirche das Wort Glauben anders gebraucht, indem sie nur die göttlich mitgetheilte und von uns angenommene Kenntniß von des Menschen Bestimmung darunter versteht, weshalb sie denn auch behauptet, der Glaube gehe der Buße und Bekehrung voran.[1] Nun ist freilich diese Verschiedenheit des Sprachgebrauchs unangenehm, weil sie die Auseinandersezung der Differenzpunkte erschwert so wie auch das unangenehm ist, daß im gemeinen Leben dasselbe Wort so oft von einer nicht nur ebenfalls keine Bewegung des Willens in sich schließenden, sondern auch unzureichend begründeten Ueberzeugung gebraucht wird. Demohnerachtet dürfen wir das Wort nicht fahren lassen, sondern müssen es bei seinem wohlerworbenen Recht um so mehr schüzen, als einerseits die Sprachgemäßheit unserer Gebrauchsweise leicht nachzuweisen und der Ausdrukk unter uns völlig einheimisch geworden ist als Uebersezung des Wortes, wodurch die Ursprache der Schrift den Gemüthszustand des Menschen bezeichnet, welcher sich in der Gemeinschaft Christi zufriedengestellt und kräftig fühlt, andrerseits aber er im Streit gegen die Werkthätigkeit der römischen Kirche einen neuen geschichtlichen Werth für uns gewonnen hat.

2. Betrachten wir Buße und Glaube in ihrer Bedeutung als das Ganze der Bekehrung umfassend: so muß in beiden zusammen, wie jeder Wendepunkt zugleich das Ende der einen Richtung ist und der Anfang der entgegengesezten, auch das Sein des Menschen in dem Gesammtleben der Sünde aufhören und das Sein desselben in der Gemeinschaft Christi anfangen. Da wir aber in beiden nur als Selbstthätige sein können, entgegengesezte Thätigkeiten aber nur nach einander sein können: so ist der Wendepunkt zwischen beiden eine zwiefache Unthätigkeit in der Form eines Nichtmehrthätigseins in jener und Nochnichtthätigseins in dieser. Für sein geistig lebendiges Sein bleibt daher dem Subject nur übrig statt der

[1] Catech. Rom. praef. 27. Cum enim finis qui ad beatitudinem homini propositus est altior sit, quam ut humana mentis acie perspici possit, necesse ei erat ipsius a Deo cognitionem accipere. Haec vero cognitio nihil aliud est nisi fides. — ibid. P. II. de poenit. 8. Verum in eo quem poenitet, fides poenitentiam antecedat necesse est ... ex quo fit, ut nullo modo poenitentiae pars recte dici possit.

verschwindenden Thätigkeit der leidentliche Nachklang derselben im Gefühl, und in Bezug auf die noch nicht begonnene als leidentliche Vorahnung das Verlangen. Das erste nun ist die Reue, welche allerdings das Sein in der Gemeinschaft der Sünde aussagt, aber nicht als selbstthätig, denn Reue ist immer nur wo der bereute Zustand abgestoßen wird, sondern als Festhalten eines vergangenen im Selbstbewußtsein. Dieses Bewußtsein ist in jedem Moment, welcher auch nur Annäherung an den Uebergang sein soll nur Aussage einer Störung und Hemmung des eigentlichen Lebens, also Unlust; und die der Bekehrung angehörige Reue, welche sich nicht auf einzelnes sondern auf den Gesammtzustand bezieht, und ihn für immer abstößt, ist mithin für sich allein betrachtet die reinste vollkommenste Unlust, welche in ungestörter Steigerung gedacht allerdings das Leben auflösen könnte.[1] Und hier ist zu bemerken, daß die Reue, welche mit der aus dem Gesez entstehenden Erkenntniß der Sünde zusammenhängt, nicht die unmittelbar der Bekehrung angehörige sein kann. Denn einestheils vereinzelt das Gesez seiner Natur nach, und so kann auch die Reue nur auf die einzelnen Richtungen gehen nicht auf den Gesammtzustand und seinen innersten Grund; anderntheils ist in diesem Zusammenhang nichts, woraus sich eine entgegengesezte Richtung entwikkeln könnte, und diese Reue müßte also in ihrer Fortentwikklung ertödten oder verzweifeln machen. Wieviel also auch von dieser Reue vorangegangen sein mag, die wahre Bekehrungsreue muß immer zulezt entstehn aus der Anschauung der Vollkommenheit Christi, und so auch dieser Anfang der Wiedergeburt auf seiner erlösenden Thätigkeit beruhen. Und nur unter dieser Voraussezung versteht sich auch die Zusammengehörigkeit von Buße und Glaube, indem sich beide aus derselben Quelle entwikkeln. Christus kann nur die vollkommenste Reue erwekken, indem seine sich mittheilende Vollkommenheit uns in ihrer Wahrheit entgegentritt, welches eben geschieht in der Entstehung des Glaubens; und er kann uns nur mit seiner aufnehmenden Thätigkeit wirklich ergreifen, wenn in Folge seiner uns bewegenden Selbstdarstellung unser bisheriger Zustand gänzlich

[1] Apol. Conf. V. p. 169. Mortificatio significat veros terrores — quos sustinere natura non posset, nisi erigeretur fide. Ita hic (Col. 2, 11.) exspoliationem corporis peccatorum vocat, quam nos usitate dicimus contritionem, quia in illis doloribus concupiscentia naturalis expurgatur.

abgestoßen wird. Scheinen nun gleich auf diese Weise Reue und Glaube unmittelbar zusammenzuhängen: so beginnt doch auch das Sein in der Lebensgemeinschaft mit Christo, weil wir uns dabei nicht anders verhalten können als die menschliche Natur Christi sich in dem Act der Vereinigung verhielt mit dem ruhenden Bewußtsein des Aufgenommenseins, welches nicht nur ursprünglich ein freudiges und im Gegensaz gegen die Reue aufrichtendes ist,[1] sondern sich auch durch stetige Fortbewegung, indem es eine Anregung des Willens schon in sich schließt, zur Willensthätigkeit ausbildet, weshalb auch mit der Entstehung des Glaubens die Bekehrung sich vollendet. Doch aber tritt zwischen jenes ruhende Bewußtsein und die wirkliche Thätigkeit das Verlangen, und zwar in zwei zusammengehörigen Formen als das fortwährende von der Reue zurükkbleibende Abstoßen der Gemeinschaft des sündlichen Lebens und als das Aufnehmenwollen der von Christo ausgehenden Impulse. Und dieses zweistrahlige Verlangen ist die von Christo gewirkte Sinnesänderung welche Reue und Entstehung des Glaubens verbindend die wahre Einheit der Bekehrung darstellt. Man kann sie daher mit gleichem Recht, wenn man sich mehr an den ersten abstoßenden Strahl hält, mit der Reue unter dem Begriff der Buße befassen, oder wenn man sich an den positiveren anziehenden Strahl hält mit zur Belebung ziehen, als man sie auch als ein eignes Mittelglied aufstellen kann. — Gehen wir aber etwas weiter zurükk in das Gesammtleben der Sündhaftigkeit, so finden wir mancherlei Reue in dem Gebiet der christlichen Frömmigkeit — denn von anderer außerhalb des Christenthums oder gar ohne Bezug auf das Gottesbewußtsein kann hier nicht die Rede sein — welche also näher und entfernter auch auf die Anschauung Christi zurükkgeht, und nicht immer auf einzelnes sich beschränkt, sondern sich als Unlust an der allgemeinen menschlichen Sündhaftigkeit, wie diese in der eignen Person zum Vorschein kommt, wirklich bewährt, sich aber doch nicht in einer Stetigkeit der inneren Bewegungen bis zur Entstehung des lebendigen Glaubens fortentwikkelt. Demohngeachtet sind solche vom Einfluß des christlichen Gesammtlebens ausgehende Erregungen, wenn sie auch nur eine unzusammenhängende und als zufällig erscheinende Mannigfaltigkeit von Momenten bilden, dennoch als göttlich gewirkt anzusehen; und zwar im

[1] Ibid. Et vivificatio intelligi debet . . consolatio quae vere sustentat fugientem vitam in contritione.

Zusammenhang mit der göttlichen Ordnung nach welcher alle Menschen in Beziehung mit dem Erlöser sollen gesezt werden, und in diesem Sinn werden solche Zustände der zuvorkommenden göttlichen Gnade zugeschrieben.[1] Auf dieselbe Weise erscheint auch Sinnesänderung vor dem stetigen Zusammenhang mit der Bekehrung, die ebenfalls, um so mehr als die Einsicht welche vorher angestrebtes verwirft auf das Bild und die Lehre Christi zurükk sieht, als ein Werk der vorbereitenden Gnade zu betrachten ist. Und nicht immer vereinzelt finden wir beides, sondern solche Reue und solche Sinnesänderung beziehen sich auch auf einander, ohne daß der Charakter des vorbereitenden deshalb aufhörte. Daher jener höhere Charakter beider nur an der gleichzeitigen Entstehung des Glaubens kann erkannt werden, und die vollkommne wirksame göttliche Gnade sich nur in der Einheit aller dreier zeigt. Allerdings aber giebt es auch solche vorläufige Annäherungen an den Glauben. Denn ein solches Durchdrungensein von der wenn auch nur für menschlich erkannten Vollkommenheit des Erlösers, daß ihm nicht mehr andere Weise oder Gottbegabte positiv gleich gestellt werden, ein solches Wohlgefallen an der Idee seines Reiches, wodurch es über andere menschliche Versuche gestellt wird, hat man Unrecht als ein Aburtheilen menschlicher Vernunft über ihn anzusehen, indem eine Ahnung seiner höheren Würde darin schon verborgen liegen und eine innigere Hingebung sich daraus gestalten kann. Vielmehr ist auch dieses vorbereitende Gnade, und es gilt mithin auch von dem Glauben, daß der höhere Charakter desselben in seinem Entstehen nur an der Einheit mit den andern beiden Momenten zu erkennen ist. Hieraus folgt von selbst, da ja auch mit einer höheren Vorstellung von dem Erlöser, welche sich in der Seele erzeugt, gar leicht nur unvollkommene Reue und Sinnesänderung verbunden sein kann, daß die Bekehrung nicht an und für sich oder gar an irgend einem einzelnen bestimmten Zeichen von den Wirkungen der vorbereitenden Gnade unterschieden werden kann, sondern nur allmählig kann das eigne Bewußtsein darüber sicher und der Friede des Herzens fest werden. Denn auch schon Annäherungen an den Glauben müssen auf die Handlungsweise einen Einfluß haben, welcher von den ersten

[1] Der Ausdrukk ist immer ungenau, da unserm allgemeinen Typus zufolge alle göttliche Gnade immer zuvorkommend ist, und richtiger wäre vorbereitende zu sagen.

Anfängen der Heiligung um so weniger mit Sicherheit zu unterscheiden ist, als auch das wahre Leben Christi in uns sich nach den Gesezen der organischen Natur anfangs nur in schwachen unterbrochenen Regungen verkündigt, und erst allmählig eine zusammenhängende Thätigkeit sich daraus bildet. Wir sind also hiemit nur auf die stetigen Fortschritte in der Heiligung, nur daß wir diese in ihrem ganzen Umfange nehmen müssen, und auf unsere Theilnahme an der Verbreitung des Reiches Christi gewiesen. Denn auf der einen Seite ist das unvollkommne seiner Natur nach am meisten schwankend, auf der andern Seite läßt sich nicht denken, daß ein Mensch in die Einheit des Lebens mit Christo aufgenommen sei, ohne sich auch bald in seinen Bestrebungen als ein Werkzeug seiner erlösenden Thätigkeit zu bewähren. Wenn daher der Erlöser die entscheidende Wirkung der göttlichen Gnade eine neue Geburt nennt: so haben wir auch dies mit darunter zu verstehen, daß sie wie die Geburt zum irdischen Leben einmal nichts völlig ursprüngliches ist, sondern ein verborgenes Leben ihr schon vorangeht, dann aber auch, daß sie eben wie jene für den Neugebornen ein unbewußtes ist, und er sich nur allmählig als eine wirkliche Person in der neuen Welt finden lernt. Bei diesem von dem Erlöser selbst aufgestellten Bilde stehen bleibend haben wir uns dabei zu beruhigen, daß wenn auch weder Andere noch wir selbst den Anfang unseres neuen Lebens anzugeben vermögen, und er überhaupt der Zeit nach eben so wenig zu bestimmen sein mag, als dem Raume nach der Anfangspunkt des Windes, der Unterschied selbst zwischen dem neuen Leben und dem alten demohnerachtet derselbe bleibt, und wir auch unsers Antheils an dem erstern immer gewisser werden.

3. Daher nun kann die Zumuthung, jeder Christ müsse Zeit und Stunde seiner Bekehrung anzugeben vermögen, als eine willkührliche und anmaßende Beschränkung der göttlichen Gnade auch nie andere Folgen haben, als die Gemüther zu verwirren. Dieser Gedanke hat sich am bestimmtesten gestaltet in der Behauptung einer sonst achtungswerthen Partei unserer Kirche, daß nämlich jeder wahre Christ an einem Bußkampf, das heißt an einem an verzweifelnde Selbstverabscheuung grenzenden Hervortreten der Reue und an einem darauf folgenden eben so an unaussprechliche Seligkeit grenzenden Gefühl der göttlichen Gnade, den Anfang seines Gnadenstandes müsse nachweisen können, widrigenfalls alle Festigkeit des Herzens nur Täuschung und alle Beweise der

Heiligung nur trügerisches Menschenwerk seien. Allein dies hat keinen Eingang in die öffentliche Lehre gefunden, und muß auch als eine bedenkliche Abweichung bezeichnet bleiben. Und zweierlei läßt sich in dieser Hinsicht bestimmt nachweisen. Erstlich daß die wahre von der Reue bis zum Glauben sich vollendende Sinnesänderung keineswegs immer aus einem solchen Ueberschwang von Reue hervorsprießen müsse, welcher in einem beinahe das Dasein zersprengenden schmerzlichen Gefühl besteht. Denn einestheils ist das Maaß der Erregbarkeit so verschieden, daß nicht nur was in einem minder beweglichen Gemüth in der That die höchste Erregung ist, dem beweglicheren nur als untergeordnet erscheint, sondern auch in demselben Menschen findet sich eine ähnliche Verschiedenheit zu verschiedenen Zeiten, so daß schon eine Bestimmung und Vereinbarung hierüber unmöglich ist. Andertheils lehrt die Erfahrung aus unzähligen Lebensbeschreibungen frommer Menschen, daß wenn auch Gemüthserschütterungen in ihnen vorgegangen waren, welche sie zuversichtlich für den Augenblikk der Bekehrung hielten, sie doch nicht selten hernach wieder in solche Leerheit und Ungewißheit versinken konnten, daß der angenommene Werth jener Augenblikke ganz zweifelhaft erscheint; so daß auch in solchen Fällen die Festigkeit des Herzens nur allmählig entsteht. Endlich muß man auch in jeder Reue den Schmerz als die sinnlichere Seite von der Mißbilligung, welche ja nicht bloß Urtheil ist sondern auch Gefühl, als der geistigeren unterscheiden; indem beide in einem sehr verschiedenen Verhältniß mit einander verbunden sein können, so daß in einem zur Mäßigung aller sinnlichen Empfindungen schon geübten Gemüth die strengste und tiefste Mißbilligung sein kann, ohne daß der Schmerz in dem gleichen Verhältniß stehe. Ja auf der einen Seite ist zu besorgen, daß wenn die Heftigkeit des Schmerzes dem ganzen Zustand ein überwiegend sinnliches Gepräge giebt, alsdann die Reue selbst noch nicht lauter und auch in ihren innersten Triebfedern von aller sinnlichen Beimischung noch nicht frei sei, und demnach nicht geeignet, den lebendig machenden Glauben in ihrem unmittelbaren Gefolge zu haben. Und auf der andern Seite, je öfter und stärker schon solche unvollkommne Reue vor der Bekehrung eingetreten ist, desto leichter kann auch das Verhältniß der Mißbilligung zum Schmerz sich in der eigentlichen Buße anders gestalten; so daß, was jene gänzliche Selbstmißbilligung hervorruft, an welche sich der Glaube und der positive Pol der Sinnes-

änderung anschließt, nur wie eine Erinnerung an das frühere Leid und ein Schattenbild der schon erfahrenen Schmerzen sein darf. Hieraus geht aufs neue hervor, wie unzuläßig die Forderung ist, daß jeder solle die das neue Leben beginnende Wirkung der Gnade von den vorbereitenden an den Erscheinungen des Bewußtseins unterscheiden können. Wir können daher überhaupt dem Begriff des Bußkampfs nur in sofern Realität zugestehen, als man darunter den gesammten Wechsel von Zuständen versteht, von den ersten auffordernden und vorbereitenden Gnadenwirkungen an bis zu der unwandelbaren Festigkeit des Herzens im Glauben; in welchen längeren oder kürzeren Zwischenräumen sie aber zusammengedrängt oder verbreitet sind, und wie sehr während dieser Zeit die einzelnen Schwingungen von einander differiren, so wie ob die lezte grade die stärkste sein müsse, gänzlich unbestimmt lassen will. — Das zweite was festgestellt werden kann ist dieses. Wenn zu der Lebensgemeinschaft mit Christo auch die Theilnahme an seiner Seligkeit gehört: so muß diese auch von Anfang an, also auch in der Entstehung des Glaubens um so mehr mitgesezt sein, weil die der Reue anhaftende Unseligkeit nur durch ihr Gegentheil, nämlich die Seligkeit, aufgehoben werden kann. Da nun die beiden Hauptmomente der Bekehrung auch ganz nahe zusammenrükken können, und auch in der vollkommnen Reue der Schmerz nicht immer stark hervortritt: so sind auch gar mannigfaltige Verhältnisse möglich zwischen dem Schmerz in der Buße und der Freude in dem Bewußtsein der Lebensgemeinschaft mit Christo, und auch dieses, daß wenn zu einem schwachen Leidwesen ein herrlicheres Aufstrahlen der Freude sich ganz nahe gesellt, jenes dadurch fast ganz unscheinbar werden kann. Wie es also unläugbar Gestalten der Bekehrung giebt, die am meisten als eine nur eben noch glükkliche Rettung vor der Verzweiflung aufzufassen sind: so giebt es auch solche, in denen von einem solchen Bußkampf gar nichts vorkommt, sondern die wie eine fast reine Beseligung von obenher empfunden werden, so fast nämlich als das schmerzliche in der Reue zurükkgedrängt werden kann ohne doch ganz zu verschwinden.

4. Wenn jedoch mehrere Lehrer sowol der englischen als auch der deutschen Kirche neuerlich die Behauptung aufstellen, es bedürfe überall keiner Bekehrung für die, welche im Schooß der christlichen Kirche geboren schon als Kinder in die Gemeinschaft derselben aufgenommen waren, indem diese ja schon Glieder

an dem Leibe Christi wären, und schon in der Taufe die Wiedergeburt erlangt hätten: so müssen wir vermöge fast alles bisher auseinander gesezten hiezu die Zustimmung verweigern. Denn an und für sich findet sich alles, was früher als Ursache von der Entstehung der Sünde in dem Menschen angegeben worden, eben sowol bei den in der christlichen Kirche Gebornen als bei andern: so daß auch jenen die Neigung einwohnt, das göttliche, was allerdings von der christlichen Gemeinschaft aus auf sie einwirkt, in das Gebiet des sinnlichen herabzuziehen. Ja man kann füglich sagen, daß sich in jedem auch christlichen Kinde bald mehr die heidnische leichtsinnig frevelnde, bald mehr die jüdische trübsinnig ängstliche Versinnlichung des göttlichen von selbst entwikkelt. Wenn also troz der Kindertaufe auch in ihnen die Sünde eine Macht wird: so bedürfen sie auch eben so sehr der Bekehrung, wie die außer der Kirche Gebornen. Der einzige, wirklich gegebene Unterschied ist also nur der, daß es bei den lezten zufällig ist, ob und wie der Ruf des Evangeliums an sie gelangt, jene aber sind schon dadurch berufen, daß sie in einem natürlichen und geordneten Zusammenhang mit den Wirkungen der göttlichen Gnade stehn. Allein dadurch wird die hier dargelegte natürliche Ordnung, nämlich die Folge der vorbereitenden und der belebenden Gnade keineswegs aufgehoben; wo aber diese Ordnung ist, da findet auch eine Bekehrung statt. Und jene Behauptung findet auch in unsern Bekenntnißschriften höchstens einen scheinbaren Vorschub; im Grunde aber stimmen diese gänzlich mit dem obigen überein. Dies giebt sich theils dadurch zu erkennen, daß sie in der Behandlung der Lehre von der Bekehrung eines Unterschiedes zwischen in und außer der Kirche gebornen gar nicht erwähnen,[1] theils dadurch, daß sie unserer Taufe ausdrüklich nur den Anfang der göttlichen Gnadenwirkungen zuschreiben;[2] daß dieser aber in der Kirche auch ohne vorgängige Taufe derselbe ist, beweisen die Taufgesinnten durch die That. Andere Stellen scheinen sich freilich jener Behauptung mehr zu nähern.[3] Allein wenn man bedenkt,

[1] Man vergleiche in der Apologie der Confession die ganze Behandlung der Begriffe: Buße, Bekenntniß und Genugthuung.

[2] Apol. Conf. I. Addidit etiam (Lutherus) de materiali quod spiritus sanctus datus per baptismum incipit mortificare concupiscentiam et novos motus creat (offenbar auch nur incipit creare) in homine. — ibid. IV. Igitur necesse est baptizare parvulos, ut applicetur iis promissio salutis.

[3] Expos. simpl. XX. p. 71. Assignantur haec omnia baptismo.

wie sie anderwärts von der Wiedergeburt sagen, daß in derselben uns der h. Geist zum Verständniß der göttlichen Geheimnisse erleuchte,[1] und daß mit der Wiedergeburt die Heiligung beginne: so sieht man wol, daß sie eigentlich nur die ursprüngliche Taufe der Erwachsenen und Verlangenden auf diese Art mit der Wiedergeburt verbinden, und dies nur gleichsam erlaubnißweise auf die Kindertaufe ausdehnen. Und gewiß ist nirgend in den Schriften dieser Kirchen etwas mehreres gemeint, als was auch Calvin[2] über diesen Gegenstand sagt, welches mit dem obigen auch genau genug übereinstimmt, indem nur dasselbe unter den „Samen der Buße und des Glaubens" verstanden werden kann. — Daß man aber unwissentlich nur gar zu leicht wieder in das magische geräth, wenn man die Wiedergeburt mit unserer Art das Sakrament der Taufe zu handhaben in Verbindung bringt, das wird von selbst anschaulich werden, wenn wir nun noch die Frage beantworten, wie sich nach dem von uns allgemein aufgestellten Typus die aufnehmende Thätigkeit Christi und der leidentliche Zustand des Aufzunehmenden gegen einander verhalten.

5. Was nun das erste betrifft, so erscheint hier wieder eine Unbequemlichkeit unserer Anordnung, indem in der öffentlichen Lehre häufig die Wiedergeburt dem göttlichen Geist zugeschrieben wird, von welchem wir noch gar nicht gehandelt haben, so wie um auch an das nächste schon angekündigte zu erinnern die göttliche Thätigkeit in der Rechtfertigung Gott dem Vater pflegt beigelegt zu werden. Wir müssen aber hier wieder an den Grundsaz erinnern, daß das ganze Verfahren in der Erlösung so wie es ohne Unterschied für alle Völker Juden oder Heiden dasselbe ist so auch für alle Zeiten, und daß die Selbigkeit der Erlösung und der christlichen Gemeinschaft gefährdet wäre, wenn unser Glaube entweder einen andern Gehalt hätte, oder auf eine andere Weise entstände — denn dies zieht nothwendig jenes nach sich — als bei den

---

Nam intus regeneramur purificamur et renovamur a Deo per spiritum sanctum, foris autem accipimus obsignationem etc. — Conf. Gallic. XXXV. p. 123. Quamvis baptismus sit fidei et resipiscentiae sacramentum, tamen . . . affirmamus . . infantes . . esse baptizandos.

[1] Expos. simpl IX. p. 20. In regeneratione intellectus illuminatur per Spiritum sanctum ut et mysteria et voluntatem Dei intelligat.

[2] Institutt. IX. 16, 20. Baptizantur in futuram poenitentiam et fidem, quae etsi nondum in illis formatae sunt, arcana tamen spiritus operatione utriusque semen in illis latet.

ersten Jüngern. Entsteht aber der Glaube auf dieselbe Art, so muß auch die Bekehrung auf dieselbe Art geschehen. In den ersten Jüngern nun wurde beides bewirkt durch das Wort im weiteren Sinn, d. h. durch die gesammte prophetische Thätigkeit Christi; und wir müssen also dieses gemeinschaftliche als solches eben so gut verstehen können, vorläufig auch ohne die Lehre von dem heiligen Geist, wie auch die Jünger ihren eignen Zustand ohne dieselbe verstanden. Fortwährend also ist es zunächst dieselbe göttliche Kraft des Wortes, den Ausdruck in demselben Umfang verstanden, durch welche auch jezt noch die Bekehrung bewirkt wird und der Glaube entsteht. Nur daß die Selbstdarstellung Christi jezt vermittelt ist durch diejenigen, welche ihn verkündigen; da aber diese ihm als seine Organe angeeignet sind, mithin die Thätigkeit von ihm ausgeht, so ist sie immer wesentlich die seinige. Dies behaupten auch die meisten unserer Bekenntnißschriften, wenngleich mit derjenigen Bezugnahme auf den heiligen Geist, die uns erst unten deutlich werden wird, ganz bestimmt und ausschließend.[1] Und wenn andere Stellen sich weniger ausschließend zu erklären scheinen:[2] so wird in diesen lezten auf Ausnahmen Rükksicht

[1] Augsg. Bek. V. Solchen Glauben zu erlangen hat Gott das Predigtamt eingesezt — durch als durch Mittel der heilig Geist erweckt und die Herzen tröst und Glauben giebt. — Art. Smalc. VII. Constanter tenendum est Deum nemini spiritum vel gratiam suam largiri nisi per verbum et cum verbo externo et praecedente; und ist zu merken, wie hier die Mittheilung des Geistes als Resultat beschrieben wird, — ut ita praemuniamus nos contra Enthusiastas, qui iactitant se ante verbum et sine verbo spiritum habere. — Expos. simpl. XIV. p. 36. Per poenitentiam autem intelligimus mentis in homine peccatore resipiscentiam, verbo evangelii et spiritu sancto excitatam. — ibid. XVI. p. 43. Haec autem fides merum est Dei donum, quod solus Deus ex gratia sua . . . donat, et quidem per Spiritum sanctum mediante praedicatione Evangelii. — Conf. Gall. XXV. p. 120. Credimus quoniam non nisi per Evangelium fimus Christi compotes. — Conf. Belg. XXIV. p. 184. Credimus veram hanc fidem per auditum verbi Dei et Spiritus sancti operationem homini insitam eum regenerare.

[2] Expos. simpl. I. p. 4. Quamquam enim nemo veniat ad Christum, nisi qui trahatur a patre ac intus illuminetur per spiritum sanctum, scimus tamen Deum omnino velle praedicari verbum Dei. Equidem potuisset per spiritum sanctum suum aut per ministerium angeli instituisse Cornelium etc. — Agnoscimus interim Deum illuminare posse homines etiam sine externo ministerio etc. — Conf. Helv. XIV. p. 97. Quae (ecclesia) externis . . ritibus ab ipso Christo institutis et verbi Dei . . publicâ disciplinâ . . ita construitur,

genommen, welche genauer betrachtet doch nur scheinbare sind. Denn man darf nur das Wort selbst von dem öffentlichen Dienst desselben gehörig unterscheiden, und bedenken daß alle Christen einen gemeinsamen Dienst am Wort verrichten, um dreist zu behaupten, daß kein Beispiel aufgestellt werden könne von einer Bekehrung ohne Vermittelung des Wortes; und die Besorgniß verschwindet leicht, als ob durch eine streng ausschließende Behauptung dieses Inhalts die göttliche Allmacht beschränkt werde. Denn der zweite Schöpfungsact wird grade dadurch als ein Werk der göttlichen Allmacht erkannt, daß allein durch die in demselben sich offenbarende Kraft das Geschäft der Bekehrung an allen Gläubigen vollführt wird; und das Wunder der Erscheinung Christi, welcher selbst nur unter der Form des Wortes wirken konnte, würde unzureichend, wenn Einige müßten anders als durch die von ihm ausgehenden Wirkungen bekehrt werden; wie denn diese auch nicht mit in das hoheprieſterliche Gebet Christi eingeschlossen wären.[1] Und wiederum wenn es möglich wäre, daß Einigen Christus ohne das Wort unmittelbar innerlich offenbart werden könnte: so hätte dieses auch Allen geschehen können, welches auf eine Erlösung durch die bloße Idee des Erlösers hinausliefe, wobei denn die Erscheinung Christi überflüßig würde. Und eben dieses ist der für die gegenwärtige Zeit besonders gehörende Grund unserer übrigens auf der ganzen apostolischen Praxis und auf dem ausdrücklichen Zeugniß der Schrift[2] beruhenden Behauptung, nicht etwa nur die Absicht uns gegen einige Schwärmer sicher zu stellen. Aber wol können wir erst vermittelst dieses Satzes die Gefährlichkeit der Schwärmerei über diesen Punkt vollkommen einsehen. Denn wenn göttliche Gnadenwirkungen bei der Bekehrung angenommen werden, welche an keinen geschichtlichen Zusammenhang mit der persönlichen Wirksamkeit Christi gebunden sind, gesezt auch sie kämen als Wirkungen Christi ins Bewußtsein: so wäre doch keine Sicherheit zu haben für die Selbigkeit dieses innerlichen Christus mit dem geschichtlichen. Daher jede Darstellung der Sache, welche in der Bekehrung dem Worte sein ausschließliches Recht nimmt, nicht nur alle Grenzen verrükkt, indem Jeder mit unbe-

ut in hanc sine his nemo nisi singulari Dei privilegio censeatur.

[1] Joh. 17, 20.

[2] Röm. 10, 17. Tit. 1, 3.

schränkter Willkühr auf dieselbe Weise alles für christlich und von Christo ausgegangen darbieten kann, sondern sie hebt auch alle Gemeinschaft auf, indem Jeder, der ein rein innerlich und ursprünglich erleuchteter ist, auch ein vollkommen in sich abgeschloßner sein muß zu keiner Gemeinschaft veranlaßt und keiner bedürftig, wie denn alle wahrhaft separatistischen Tendenzen von ähnlichen Vorstellungen ausgehn. Die Wirksamkeit Christi ist also hier nur in der menschlichen Mittheilung des Wortes, aber nur in der dieser, sofern sie das Wort Christi fortbewegt, einwohnenden göttlichen Kraft Christi selbst, wobei es aber vollkommen der Wahrheit gemäß ist, wenn dem Bewußtsein des in der Bekehrung begriffnen jede menschliche Zwischenwirkung verschwindet, und Christus sich ihm ganz in seiner erlösenden und versöhnenden Thätigkeit von der prophetischen an bis zu der königlichen, welche von ihm Besiz ergreift, unmittelbar vergegenwärtigt. Ist nun in diesem Sinn alles von dem ersten Eindrukk der Verkündigung Christi auf das Gemüth bis zur Befestigung im Glauben, was nur zur Bekehrung beiträgt, Wirksamkeit Christi: so sind auch diese göttlichen Gnadenwirkungen übernatürlich, sofern sie auf dem Sein Gottes in der Person Christi beruhn und von diesem auch wirklich ausgehen; aber sie sind zugleich geschichtlich und geschichtbildend also natürlich, sofern sie im allgemeinen an das geschichtliche Leben Christi naturgemäß gebunden sind, und auch einzeln jede eine neue Persönlichkeit begründende Wirkung auch ihr Werk an den geschichtlichen Zusammenhang aller Wirkungen Christi anknüpft.

6. Ueber den Zustand des Subjectes selbst während der Bekehrung, insofern wir diese als den Moment betrachten, welcher den Eintritt in die Lebensgemeinschaft mit Christo vollendet, scheint sich von selbst zu verstehen, daß wenn dieser Moment der Anfang einer höheren Lebensform ist, welche nur von Christo mitgetheilt werden kann, weil sie nur in ihm ursprünglich gegeben ist, daß dem Aufgenommenwerdenden selbst keine Ursächlichkeit zukommen kann, wie auf keine Weise jene höhere Form aus der niederen Lebensstufe weder Eines noch mehrerer zu bekehrenden hervorgehen kann. Auf der andern Seite, wenn wir bedenken, daß der Bekehrte hernach in der Lebensgemeinschaft Christi selbst und vorher auch, wenngleich in dem Gesammtleben der Sünde, doch als vernünftig sinnliches Einzelwesen selbstthätig ist, und daß überhaupt in keinem Lebendigen irgend ein ganzer Moment ohne alle Selbstthätigkeit sein kann: so sind zwei Fragen nicht zu

umgehen, deren erste die ist, Wie sich das in dem Moment der Bekehrung gewiß vorhandene naturgemäße Thun des Subjekts zu der die Sinnesänderung und den Glauben hervorrufenden Einwirkung Christi verhält; die andere aber die, Wie sich der vorausgesezte leidentliche Zustand während der Bekehrung zu der darauf folgenden Selbstthätigkeit in der Gemeinschaft Christi verhält. — Was nun die erste betrifft: so können wir ohne von unserer Grundvoraussezung abzuweichen, die natürliche Selbstthätigkeit des Menschen in diesem Augenblikk nicht als Mitwirkung betrachten. Allerdings ist dabei mitwirkend, was schon durch die vorbereitende Gnade in ihm gesezt ist, allein dies ist selbst ein Theil der göttlichen Gnadenwirkung, und gehört ihm nicht als sein eignes Thun.[1] Was aus seinem eigenen Innern hervorgeht, könnte nur in sofern Mitwirkung sein, als durch diese eignen Thätigkeiten die Wirksamkeit der göttlichen Gnade wirklich bedingt wäre. Nun ist eine solche Bedingtheit allerdings nicht abzuläugnen. Denn das Wort, durch welches die Einwirkung Christi vermittelt ist, kann diese Vermittelung nur leisten, sofern es in den Menschen eindringt, wozu die Thätigkeit sowol seiner Sinneswerkzeuge als der innern Functionen des Bewußtseins erforderlich ist. Daher auch mit Recht die Fähigkeit zu dieser Auffassung, auch sofern die Thätigkeit aller jener Functionen von dem freien Willen des Menschen abhängt, ihm in seinem natürlichen Zustand beigelegt werden muß.[2] Was aber geschieht, nachdem das Wort in die Seele eingedrungen ist, daß nämlich dasselbe seinen Zwekk bei den Menschen erreicht, dazu können wir keine natürliche Mitwirkung des Menschen zugeben. Daher auch der die Aufnahme des göttlichen Wortes begleitende Beifall,

[1] Sol. decl. p. 674. Ex his consequitur, quam primum Spir. s. per verbum et sacramenta opus suum regenerationis et renovationis in nobis inchoavit, quod revera tunc per virtutem Spir. s. cooperari possimus ac debeamus. — Hoc vero ipsum non est ex nostris carnalibus et naturalibus viribus, sed ex novis illis viribus, quae Spir. s. in nobis in conversione inchoavit. Welches eigentlich von der Zeit nach der Bekehrung gesagt noch mehr gelten muß als von der Zeit vorher. — Ibid. p. 681. . . hominem ex se ipso aut naturalibus suis viribus non posse aliquid conferre vel adjumentum adferre ad suam conversionem.

[2] Ibid. p. 671. In eiusmodi enim externis rebus homo adhuc etiam post lapsum aliquo modo liberum arbitrium habet, ut . . . verbum Dei audire vel non audire possit.

sofern er auf das wesentliche und eigenthümliche desselben gerichtet ist, nur den vorgängigen Gnadenwirkungen zugeschrieben werden darf. Wollte man hingegen die natürliche Thätigkeit während der Einwirkung Christi zur Bekehrung als Widerstand ansehen: so müßte sie wenn auch nicht Mißfallen doch wenigstens Gleichgültigkeit sein, das heißt die Thätigkeit bliebe auf anderes gerichtet, und verhielte sich gegen jene Einwirkung wie Null. Kommt aber während eines solchen Zustandes die Bekehrung zu Stande, so geschieht es wenigstens nicht vermöge des so aufgenommenen Wortes. Mithin giebt auch die Annahme einer gänzlichen Beziehungslosigkeit der eignen Thätigkeit zu der höheren Einwirkung kein befriedigendes Resultat, und die Aufgabe bleibt stehn, einen mit der Einwirkung Christi in Bezug stehenden Thätigkeitszustand zu finden, welcher doch weder Widerstand wäre noch Mitwirkung. Gehen wir nun aus von der Mitwirkung, welche wir als eine vor der Auffassung hergehende schon zugegeben haben nämlich der organischen, und von dem Minimum des Widerstandes, nämlich der Richtung des Willens auf anderes welche wir schon abgelehnt haben, so ist offenbar, daß letztere auch nicht mit der ersten bestehen kann, daß also schon jene Mitwirkung der psychischen Organe zur Auffassung des Wortes auch eine Zustimmung des Willens in sich schließt, die aber nichts weiter ist als das sich hingeben in die Einwirkung oder das Freilassen der lebendigen Empfänglichkeit für dieselbe. Dieses Mittelglied, auf welches wir in allen ähnlichen Fällen zurückkommen, und welches ein leidentlicher Zustand ist, aber doch das Minimum von Selbstthätigkeit in sich schließt, welches zu jedem vollen Moment gehört, entspricht sonach der Aufgabe vollkommen; nur verdirbt man die Auflösung gänzlich, wenn man die Empfänglichkeit wieder theilt in eine thätige und leidende, und für unsern Fall nur die leidende will gelten lassen,[1] indem man alsdann doch von einer andern gleichzeitigen Selbstthätigkeit Rechenschaft geben muß, da denn die alte Verlegenheit zurückkehrt. Gehen wir nun zu der andern Frage über, so ist klar, daß da das Leben des Erlösers überhaupt weil ausschließend durch das Sein Gottes in ihm bestimmt nur Thätigkeit ist, und gar nicht Leiden: so kann auch in der Gemeinschaft seines

[1] Vgl. u. a. Gerhard T. V. p. 113. und Sol. decl. p. 662. Et hoc ipsum vocat (Lutherus) capacitatem non activam sed passivam, welches letztere jedoch nicht Luthers Worte sind.

Lebens kein Moment bloß Leiden sein, weil alles, was darin von ihm ausgeht und Impuls wird, nothwendig Thätigkeit ist. Die Selbstthätigkeit in der Lebensgemeinschaft Christi beginnt also mit dem Aufgenommenwerden in dieselbe zugleich und ohne allen Zwischenraum, so daß man sagen kann, die Bekehrung sei nichts anders als das Hervorrufen dieser mit Christo vereinigten Selbstthätigkeit, das heißt die lebendige Empfänglichkeit geht über in belebte Selbstthätigkeit. Jedes Gesteigertwerden jener lebendigen Empfänglichkeit ist ein Werk der vorbereitenden göttlichen Gnade; durch die zur Bekehrung wirksame Gnade aber wird sie in belebte Selbstthätigkeit verwandelt. Verfolgen wir aber jenes Element von diesem Punkt, wo es schon durch die vorbereitenden Gnadenwirkungen gesteigert erscheint, weiter rükkwärts, und fragen worin denn in den ersten Anfängen die Lebendigkeit bestanden habe, wodurch sie sich von der Passivität unterschieden: so ist wol nur hinzuweisen auf das wenn auch noch so sehr an die Grenze der Bewußtlosigkeit zurükkgedrängte doch nie gänzlich erloschne Verlangen nach der Gemeinschaft mit Gott, welches mit zur ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur gehört. Indem wir dieses also als den ersten Anknüpfungspunkt für alle göttlichen Gnadenwirkungen aufstellen: so schließen wir nur jene gänzliche der menschlichen Natur durchaus nicht angemessene Passivität aus, vermöge deren der Mensch in dem Bekehrungsgeschäft den leblosen Dingen gleichen soll,[1] sezen aber dadurch nichts von dem, was wir in unserm christlichen Selbstbewußtsein schon der Gnade Gottes in Christo zuschreiben; denn das bloße Verlangen ist keine That, sondern nur das Vorgefühl einer unter Voraussezung einer von anderwärts her kommenden Aufregung möglichen That, ja nur dasselbe was sich als Erlösungsbedürftigkeit manifestirt, und ohne welches folgerecht auch keine Unlust an der allgemeinen Sündhaftigkeit möglich wäre, sondern die Selbstberuhigung bei der Unvermeidlichkeit der Sünde allgemein sein müßte. Dieses Verlangen ist also nur der in dem menschlichen Geschlecht unaustilgbare Rest jener ursprünglichen göttlichen Mittheilung, welche die menschliche Natur constituirt, mithin nicht an und für sich sondern nur sofern sie zur bestimmenden Kraft erhoben wird, den Gegensaz zwischen Natur

[1] Sol. decl. p. 662. Antequam autem homo per Spir. s. . . . regeneratur . . ex sese ad conversionem nihil . . cooperari potest, nec plus quam lapis truncus aut limus.

und Gnade bildet. Ja die Parallele zwischen dem Entstehen des göttlichen Lebens in uns und der Menschwerdung des Erlösers bewährt sich auch hier. Denn die Leidentlichkeit der menschlichen Natur in jenem Moment war eine eben solche lebendige Empfänglichkeit für ein absolut kräftiges Gottesbewußtsein, ja gleichsam ein Verlangen durch ein solches ergriffen und bestimmt zu werden, welche durch jenen schöpferischen Act in personbildende Selbstthätigkeit verwandelt wurde, wie dieses Verlangen durch die Selbstmittheilung Christi in der Bekehrung zu einer ein zusammenhängendes neues Leben constituirenden Selbstthätigkeit gesteigert wird.

Zweiter Lehrsaz. Von der Rechtfertigung.

§. 109. Daß Gott den sich Bekehrenden rechtfertigt, schließt in sich, daß er ihm die Sünden vergiebt, und ihn als ein Kind Gottes anerkennt. Diese Umänderung seines Verhältnisses zu Gott erfolgt aber nur, sofern der Mensch den wahren Glauben an den Erlöser hat.

Augsb. Bek. IV. Und . . wird gelehrt, daß wir Vergebung der Sünden erlangen und vor Gott gerecht geschäzt werden aus Gnaden um Christus willen durch den Glauben. — Conf. Tetrap. III. p. 231. . . nostri hanc totam (iustificationem) divinae benevolentiae Christique merito acceptam referendam solaque fide percipi docuerunt. — Expos. simpl. XV. p. 40. 41. Iustificare significat peccata remittere, a culpa et poena absolvere in gratiam recipere et iustum pronunciare. . . Certissimum est autem omnes nos . . iustificari solius Christi gratiâ, et nullo nostro merito aut respectu . . . Quoniam vero iustificationem hanc recipimus non per ulla opera sed per fidem . . ideo docemus . . hominem iustificari sola fide in Christum. — Conf. Gallic. XVIII. p. 117. Credimus totam nostram iustitiam positam esse in peccatorum nostrorum remissione, quae sit etiam . . unica nostra felicitas. Itaque . . . insitâ Jesu Christi obedientiâ acquiescimus, quae quidem nobis imputatur, tum ut tegantur omnia nostra peccata, tum etiam ut gratiam coram Deo nanciscamur. — ibid. XX. Credimus nos sola fide fieri huius iustitiae participes. . . Itaque iustitia quam fide obtinemus pendet a gratuitis promissionibus, quibus nos a se diligi Deus declarat et certificatur. — Conf. Belg. XXII. p. 183. Interim proprie loquendo nequaquam intelligimus ipsam fidem esse quae nos iustificat, ut quae sit duntaxat instrumentum, quo Christum iustitiam nostram apprehendimus. — ibid. XXXIII. Credimus nostram beatitudinem sitam esse in peccatorum nostrorum propter Jesum Christum remissione

atque in ea iustitiam nostram coram Deo contineri. — Joh. 1, 12. Gal. 3, 26. 4, 5.

1. Auch in Behandlung dieses Gegenstandes stimmt der Sprachgebrauch der angeführten symbolischen Schriften nicht genau, und also auch der in unserm Saz nicht gleichmäßig mit allen. Wenn die einen wie wir den Ausdrukk Rechtfertigung für den weiteren Begriff gebrauchen, so brauchen andere dafür den Ausdrukk Sündenvergebung, wenn sie nämlich darin unsre ganze Glükkseligkeit sezen; und soll dann Rechtfertigung noch etwas besonderes sein, so muß sie unter jener mit enthalten gedacht werden. Indessen ist einleuchtend, daß Sündenvergebung an und für sich nur die Aufhebung einer negativen Größe ist, und also keine Bezeichnung für die ganze Glükkseligkeit sein kann. Wie denn auch von unserm Standpunkt aus betrachtet auch streng genommen nur ein Verhältniß zu Gott aufgehoben wäre, aber kein neues gesezt, ausgenommen wenn ein früheres schon statt gefunden hätte; denn sonst sind, wenn einer dem andern vergeben hat, beide nur eben so auseinander, wie sie vorher waren. Da nun der Ausdrukk Rechtfertigung auf dasselbe Verfahren einer Untersuchung des Betragens hinweisend einen positiveren Klang hat, zumal an Recht gehabt haben hier nicht zu denken ist: so ist er schon dadurch mehr geeignet, entweder neben jenem negativen ein entsprechendes positives Element, wie es in dem Augsb. Bek. erscheint, oder auch, welches hier vorgezogen worden ist, das Ganze zu bezeichnen und neben der Sündenvergebung noch ein positives Element erwarten zu lassen. Vorzuziehen war aber diese Bezeichnung, weil wo die Sünde vorausgesezt werden muß, eine Rechtfertigung, wie sie auch entstehe, die Sündenvergebung in sich schließen muß; indem aber nun unter der Rechtfertigung noch etwas enthalten ist, so bleibt das andere besonders nachzuweisen. Dieses mehrere positive drükken die übrigen auf eine ziemlich unbestimmte und zugleich unbequeme Weise aus durch Gnade erlangen zu Gnaden angenommen werden; unbestimmt weil das hinzukommende nicht seinem Inhalt nach erklärt wird, unbequem weil derselbe Ausdrukk in dieser Region der Glaubenslehre überall von göttlicher Thätigkeit gebraucht hier nur das Resultat derselben andeuten soll. Unsere Bezeichnung dieses positiven Elementes ist ohnstreitig bestimmter, aber wenn gleich der Ausdrukk Kindschaft oder Adoption bei den Glaubenslehrern häufig vorkommt, doch so wenig an dieser Stelle symbolisch, daß wir

auf Schriftstellen zurükkweisen mußten, in denen er auf das bestimmteste und zwar in demselben Zusammenhang begründet ist. Sie hat zwar dieses gegen sich, daß sie sprachlich weder mit dem allgemeinen noch mit dem andern besonderen Ausdrukk zusammenhängt; allein dies verschwindet, sobald das Sachverhältniß gehörig auseinander gesezt wird. — Ganz abweichend von dem evangelischen ist der Sprachgebrauch der römischen Kirche für den Ausdrukk Rechtfertigung, indem sie ihn nicht als ein Correlat der Bekehrung und also unter der Wiedergeburt mit befaßt, sondern vielmehr allgemeiner als diese, sie und die Heiligung zugleich umfassend, gebraucht. Bedenken wir nun, wie auf der andern Seite der Glaube vor die Bekehrung verlegt wird: so sieht man, wie beides zusammengehört, um Glauben und Rechtfertigung möglichst weit auseinander zu bringen, und dann desto leichter die Rechtfertigung des Menschen als von seiner Heiligung abhängig darstellen zu können. Aber auch abgesehen hievon kann es nicht rathsam sein, den Unterschied möglichst zu verwischen zwischen dem, was göttliche Wirkung auf den Menschen und dem was göttliche Wirkung in dem Menschen ist. Zumal uns hier das frühere Leben ohne göttliche Einwirkung in der Erfahrung gegeben ist, und wir darauf angewiesen sind, das folgende als in dem Wendepunkt begründet von diesem selbst als dem Begründenden wohl zu unterscheiden.

2. Da doch die Rechtfertigung dasselbige ist für das in der Betrachtung ruhende Selbstbewußtsein, was die Bekehrung für das in Willensregung übergehende: so ist auch eine Analogie zwischen den beiden Theilen beider zu erwarten; und die Buße als das durch das Bewußtsein der Sünde bewegte Selbstbewußtsein kommt eben so in der Sündenvergebung zur Ruhe, wie der von seiner Entstehung an durch die Liebe thätige Glaube im Gedanken das Bewußtsein der Kindschaft Gottes ist, als welches dasselbe ist mit dem von der Lebensgemeinschaft mit Christo. Daß jedoch dies nicht so zu verstehen ist, als ob die Sündenvergebung auch könne vor dem Glauben hergehn, sagt der Saz selbst; sondern nur so, daß sie eben so das Ende des alten Zustandes aussagt wie die Buße, und die Kindschaft Gottes eben so den Charakter des neuen ausspricht wie der Glaube. Beides nun ist allerdings eben so wie beide Momente der Bekehrung von der gesammten Thätigkeit Christi abhängig, drükkt aber doch unmittelbar und an sich nur das Verhältniß des Menschen zu Gott aus. In dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit hat der Einzelne als

Mensch kein anderes Verhältniß zu Gott als vermöge seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit das Bewußtsein der Verschuldung gegen ihn und der Strafwürdigkeit. Daß dieses nun aufhören muß, wenn erst durch und mit dem Glauben die Lebensgemeinschaft mit Christo entstanden ist, ist offenbar.[1] Fragt man aber, wie dies geschieht: so ist freilich am leichtesten zu sagen, daß je länger und ununterbrochener wir von Christo getrieben werden, um desto eher wir die Sünde vergessen, weil sie nicht mehr erscheint, und kommt die Sünde nicht ins Bewußtsein, dann auch nicht die Schuld und Strafwürdigkeit. Allein erstlich hieße dieses die Veränderung des Verhältnisses zu Gott erst an das Ende der Heiligung sezen, so daß neben derselben das Bewußtsein der Strafwürdigkeit, mithin auch die Unseligkeit fortdauern müßte; dann aber wäre auch das Vergessen der Schuld kein Bewußtsein der Sündenvergebung; denn diese ist wenngleich nur Aufhebung eines früheren doch ein wirkliches Bewußtsein, in welchem die Erinnerung an die Sünde wesentlich mit enthalten ist. Sollen also Rechtfertigung und Bekehrung gleichzeitig sein: so muß die Sündenvergebung in uns gesezt sein, während die Sünde und das Bewußtsein derselben auch noch gesezt ist. Nur freilich wenn die Beziehung der Sünde auf die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes aufhören soll muß auch sie und ihr Bewußtsein anders geworden sein. Ist nun der, welcher sich in die Lebensgemeinschaft Christi hat aufnehmen lassen, in sofern er nun von diesem angeeignet ist, der neue Mensch, und beides ein und dasselbe Bewußtsein: so ist in dem neuen Menschen die Sünde nicht mehr thätig, sondern sie ist nur die Nachwirkung oder Rükwirkung des alten Menschen. Der neue Mensch also eignet sich die Sünde nicht mehr an, und arbeitet auch gegen sie als gegen ein fremdes, wodurch also das Bewußtsein der Schuld aufgehoben ist. Die Strafwürdigkeit aber muß theils schon hiemit verschwinden, theils liegt in der Lebensgemeinschaft Christi nicht nur als etwas ungewisses künftiges sondern unmittelbar die Bereitwilligkeit und Berechtigung zur Gemeinschaft der Leiden Christi, womit nun unverträglich ist, daß er gesellige und noch weniger natürliche Uebel für Strafe achte,[2] oder gar noch künftige Strafe fürchte, da er ja auch in die Gemeinschaft des königlichen Amtes Christi aufgenommen ist. Und so wird ihm des Glaubens wegen das Bewußtsein der

[1] Vgl. §. 107, 1.
[2] Röm. 8, 28. 35—38.

Sünde zu dem der Sündenvergebung. Was aber das zweite Element betrifft, so ist es nicht möglich, daß Christus in uns lebe, ohne daß auch sein Verhältniß zu seinem Vater sich in uns gestalte, wir mithin an seiner Sohnschaft Theil nehmen, welches die von ihm herrührende Macht ist Kinder Gottes zu sein; und dieses schließt die Gewährleistung der Heiligung in sich. Denn das Recht der Kindschaft ist, zur freien Mitthätigkeit im Hauswesen erzogen zu werden, und das Naturgesez der Kindschaft ist, daß sich durch den Lebenszusammenhang auch die Aehnlichkeit mit dem Vater in dem Kinde entwikkle. — So sind auch beide Elemente unmöglich von einander zu trennen. Denn eine göttliche Adoption ohne Sündenvergebung wäre nichtig, da die Strafwürdigkeit Furcht erzeugt, und diese Knechtschaft; und durch Sündenvergebung ohne Adoption wäre kein constantes Verhältniß zu Gott gesezt. Beide aber in dieser Ungetrenntheit sind die gänzliche Umkehrung des Verhältnisses zu Gott, welche nur, sofern mit dem Ausziehn des alten Menschen verbunden, Sündenvergebung, sofern mit dem Anziehn des neuen, Adoption heißt. Und beide sind auch so gegenseitig durch einander bedingt, daß man jedes Element beides als das frühere und als das spätere ansehen kann. Denn auf der einen Seite scheint das Gefühl des alten Lebens erst getilgt sein zu müssen, ehe das des entgegengesezten neuen sich bilden kann, auf der andern Seite liegt nur in dem neuen das Recht und die Kraft, sich des alten zu entschlagen. Man kann also gleich richtig sagen, nachdem dem Menschen die Sünden vergeben sind, wird er in die Kindschaft Gottes aufgenommen, und nachdem er in die Kindschaft Gottes aufgenommen worden, erhält er Vergebung der Sünden.

3. Diese Darstellung der Sache wird zwar nicht leicht dem Mißverständniß ausgesezt sein, als ob jeder sich selbst rechtfertige, indem sie ja alles auf die Einwirkung Christi zurükführt. Aber doch, indem sie die Rechtfertigung ganz aus der Bekehrung ableitet, scheint sie auch diese eben so wie die Bekehrung ganz und gar Christo zuzuschreiben und so zwar dem ganz zu entsprechen, daß die beiden Theile der Wiedergeburt sich zu einander verhalten wie Mittheilung der Vollkommenheit und Mittheilung der Seligkeit Christi, und also ganz auf Christum zurükgeführt werden, welches sich genau auch symbolisch rechtfertigen läßt,[1] zugleich aber

[1] Conf. Belg. XX. p. 183. Necessarium est enim aut omnia quae ad salutem nostram requiruntur in Jesu Christo non esse,

doch ganz abzuweichen von der herrschenden Art und Weise, welche bei der Rechtfertigung auf eine göttliche Thätigkeit zurükkgeht, und beide Sündenvergebung und Adoption auf eine besondere Weise zuschreibt.[1] Und dieselbe Forderung liegt auch in unserer Anlage, sofern die Rechtfertigung als Veränderung des Verhältnisses zu Gott beschrieben ist; wobei natürlich die Thätigkeit Gott zukommen muß, der Mensch aber nur im leidentlichen Zustand gedacht werden kann. Was nun das lezte betrifft, so haben wir uns schon mit der herrschenden Darstellung dadurch in Verbindung gesezt, daß wir alles hieher gehörige nicht etwa schon der Selbstthätigkeit des bekehrten wenngleich der durch Christum bedingten und von ihm hervorgelokkten zugeschrieben haben, als ob die Rechtfertigung ein Theil der Heiligung wäre oder aus dieser hervorginge, sondern wir haben sie ganz aus der Einwirkung Christi abgeleitet, welche in der lebendigen Empfänglichkeit den Glauben bewirkt. Was aber das erste betrifft, so müssen wir sehen, wie sich die Formel eines göttlichen Actes der Rechtfertigung zu dem bisherigen verhält. Hier ist nun zuerst dieses klar, daß wir uns diesen göttlichen Act keineswegs können unabhängig denken von der Wirksamkeit Christi in der Bekehrung, als ob eines ohne das andere sein könnte. Dies geht eben so aus dem bisherigen hervor, indem wir uns die Rechtfertigung selbst und die Bekehrung, als durch einander bedingt gedacht, wie es auch in den kirchlichen Formeln liegt, welche den Glauben als das aufnehmende Organ für diesen Act darstellen, denn er wäre ja nichts wenn er nicht aufgenommen würde.[2] In der asketischen Prosa und Poesie wird dieser Zusammenhang häufig mit Bezug auf die Vertretung Christi dargestellt, als ob Christus denjenigen, in welchem er den Glauben gewirkt, nun Gott anzeige, und ihn zur Ertheilung der Sündenvergebung und

aut si in eo sunt omnia, tum eum, qui fide Jesum possidet, totam salutem habere.

[1] Und dies ist, sofern wir voraussezen dürfen, daß der Ausdrukk rechtfertigen, wie er hier erklärt ist, dem Paulinischen δικαιῶσαι entspricht, auch biblisch; dies erhellt am schlagendsten aus Röm. 8, 33.

[2] Auch symbolische Formeln stellen diese Unzertrennlichkeit dar wiewol nicht selten in schwankenden Ausdrükken, aus denen erst wenn man sich die Aufgabe stellt sie auszugleichen das Sachverhältniß klar hervorgeht z. B. Expos. simpl. XV. p. 42. Itaque iustificationis beneficium non partimur partim gratiae Dei vel Christo partim nobis . . . sed in solidum gratiae Dei in Christo per fidem tribuimus.

der Kindschaft empfehle. Wobei freilich das poetische sehr hervorsticht; denn es ist eine starke Versinnlichung, wenn wir uns vorstellen sollen, daß Christus Gott etwas anzeige. Weder in dieser positiven noch in jener negativen Formel liegt aber irgend eine Abhängigkeit eines göttlichen Actes von der Wirksamkeit Christi oder ihrem Resultat, auch nicht in der mittleren Form eines Bewogenwerdens durch Christum. Denn wir haben ja auch dieses schon, wann Jeder und wer jedesmal zur Bekehrung gelange, nicht zu dem Reich der Gnade gerechnet also in die Abhängigkeit von Christo gestellt, sondern zum Reich der Macht und in die von Gott, wie ja eben dieses das Ziehen des Vaters zum Sohne ist. Zweitens läßt sich, wenn wir soviel es sein kann ohne Versinnlichung und mit dogmatischer Schärfe reden wollen, hier eben so wenig als anderwärts ein zeitlicher in einem bestimmten Moment erfolgender und eben so wenig ein auf einen Einzelnen gerichteter Act annehmen; sondern nur eine einzelne und zeitliche Wirkung eines göttlichen Actes oder Rathschlusses kann es geben aber nicht einen solchen selbst. Das heißt, nur insofern jede dogmatische Behandlung von dem Selbstbewußtsein des Einzelnen ausgeht, und so auch diese von dem der Veränderung seines Verhältnisses zu Gott, können wir uns die rechtfertigende göttliche Thätigkeit in ihrer Beziehung auf den Einzelnen denken; und weil Jeder diese Veränderung an andere dazu gehörige knüpft, so erscheint jene Beziehung als diesen gleichzeitig. Nur in sofern und zu diesem Behuf ist eine solche Vereinzelung und Verzeitlichung göttlicher Thätigkeit vergönnt, aber sie darf nicht für etwas an und für sich gehalten werden, als ob die Rechtfertigung jedes Einzelnen auf einem abgesonderten göttlichen Rathschluß beruhte, wenn man ihn auch als von Ewigkeit her gefaßt und an dem bestimmten Zeitpunkt nur in Wirklichkeit tretend darstellen wollte.[1] Vielmehr giebt es nur Einen ewigen und allgemeinen Rathschluß der Rechtfertigung der Menschen um Christi willen. Dieser Rathschluß wiederum ist derselbe mit dem der Sendung Christi, sonst müßte diese ohne ihren Erfolg in Gott gedacht und beschlossen sein, und dieser wiederum ist nur Einer auch mit dem der Schöpfung des menschlichen Geschlechts sofern erst in Christo die menschliche Natur vollendet ist. Und wie in Gott denken und wollen, wollen und thun nicht zu trennen sind: so ist auch

[1] Vgl. Gerhard IV. p. 147.

alles dieses nur Ein göttlicher Act zur Umänderung unseres Verhältnisses zu Gott, dessen zeitliche Manifestation in der Menschwerdung Christi, von welcher die gesammte Neuschöpfung der Menschen ausgeht, ihren Anfang nimmt. Und von da ab ist auch die zeitliche Kundgebung dieses göttlichen Actes eine wahrhaft stetige, erscheint aber uns ihrer Wirkung nach in soviel von einander getrennte Punkte gleichsam zerschlagen, als einzelner Menschen Vereinigung mit Christo gesezt wird. Betrachten wir nun die Rechtfertigung in ihren beiden Elementen, so werden wir eben so sagen müssen, daß einen einzelnen Rathschluß der Sündenvergebung und der Adoption annehmen hieße Gott unter den Gegensaz des abstracten und concreten oder des allgemeinen und einzelnen stellen, indem ja der Rathschluß der Erlösung nichts anders ist als das allgemeine in beider Beziehung. Außerdem aber ist dem Menschen das Bewußtsein der Schuld und Strafwürdigkeit nur von Gott geordnet in Beziehung auf die Erlösung, also nur als ein überall und für jeden mit dem Eintreten der Erlösung in sein Leben verschwindendes, mithin bedarf es für das Aufhören derselben keines besonderen göttlichen Rathschlusses oder Actes, sondern nur daß dem Einzelnen das Bewußtsein dieses Aufhörens entsteht, und wie dies im Zusammenhang mit der Bekehrung geschehe, ist oben dargelegt. Eben so in Bezug auf die Adoption liegt in dem göttlichen Rathschluß der Erlösung oder der Neuschöpfung der menschlichen Natur schon dieses, daß Gott das menschliche Geschlecht angenehm ist in seinem Sohn, so daß es eines einzelnen Actes der den Einzelnen zu einem Gegenstand der göttlichen Liebe mache nicht bedarf, sondern nur in dem Einzelnen muß das Bewußtsein dieses Verhältnisses entstehn, und dies geschieht wie oben beschrieben. Daher wir nur Einen allgemeinen göttlichen Rechtfertigungsact in Bezug auf die Erlösung anzunehmen haben, welcher sich zeitlicherweise allmählig realisirt. Drittens ist endlich nicht mit Stillschweigen zu übergehen, daß sich in dieser Auseinandersezung noch eine Abweichung von der in unserer Kirche herrschenden Darstellung zu verbergen scheint. Diese leztere nämlich sieht den göttlichen Rechtfertigungsact für einen declaratorischen an, daß nämlich der Bekehrte von Gott für gerecht erklärt wird, und für diesen zugleich den Gegensaz zwischen unserer und der römischen Kirche bezeichnenden Ausdrukk scheint sich in dieser Entwikklung gar kein Ort zu ergeben. Die Sache verhält sich aber so. Jener Ausdrukk

geht allerdings auf die hier geläugnete Mehrheit göttlicher Rechtfertigungsacte oder Decrete zurükk. Denn bei dem einen allgemeinen würde man sich nicht leicht das Declaratorische abgesondert denken. Gott hat den Erlöser geordnet weil durch ihn die Sünde weggenommen und die Menschen Gottes Kinder werden sollen; und so wie in Gott Gedanke und That eins ist, und er seinen Gedanken durch die That ausspricht und diese ihn durch die Verkündigung fortpflanzt: so wäre ein besonderer Act, wodurch Gott — denn so müßten wir es doch fassen — sich selbst sagte was er in einem andern thut, etwas völlig leeres, sondern diese in den Schriften des alten Bundes häufig vorkommende Form ist nur eine von den dort einheimischen Vermenschlichungen Gottes. Aber es ist genauer betrachtet mit den einzelnen declaratorischen Acten nichts anderes. Dieser könnte als solcher nicht bewirken, daß das Bewußtsein von dem Miterzeugen der Sünde nicht wieder entstände, und dann wäre er doch als solcher leer, und eben so die Declaration der Kindschaft, welche an und für sich nicht im Stande ist zu verhindern, daß der Mensch sich einer Theilnahme an der Feindschaft gegen Gott bewußt wird. Er wird also nur etwas durch den Zusammenhang mit der die Bekehrung hervorrufenden Einwirkung Christi; führen wir uns diese aber auch auf die allgemeine göttliche Anordnung zurükk: so verschwindet uns das declaratorische wieder in dem schöpferischen. Wohl aber kann man mit Recht sagen, jeder Act der Bekehrung sei, in sofern zugleich das Bewußtsein der Sündenvergebung und der Kindschaft Gottes mit dem Glauben entsteht, in dem Menschen selbst eine Declaration des allgemeinen göttlichen Rathschlusses um Christo willen zu rechtfertigen. Was aber das Verhältniß zur römischen Kirche betrifft: so ist es nur scheinbar, daß unser Gegensaz gegen sie auf der declaratorischen Beschaffenheit des göttlichen Rechtfertigungsactes liege, und sie wird sich wenig einverstanden erklären mit der Art, wie diese Beschaffenheit hier geläugnet wird. Denn hier bleibt es doch dabei, daß der Mensch gerechtfertigt sei, sobald der Glaube in ihm gewirkt worden,[1] ihr Interesse dagegen ist festzustellen, daß er es erst werde durch die Werke.

[1] Conf. Belg. XXIV. p. 185. Fide utique in Christum iustificamur, et quidem priusquam bona opera praestiterimus. — Apol. Conf. II. . . . quod fides sit ipsa iustitia, qua coram Deo iusti reputamur . . quia accipit promissionem . . seu quia sentit quod Christus sit nobis factus a Deo sapientia iustitia sanctificatio et redemtio.

4. Was endlich diese entscheidend protestantische Lehrweise betrifft, daß wir durch den Glauben gerechtfertigt werden, das heißt, daß die Anwendung jenes allgemeinen göttlichen Rechtfertigungsactes auf den einzelnen Menschen an die Entstehung des Glaubens geknüpft und durch dieselbe bedingt sei: so ist sie freilich um so nothwendiger, wenn man sich die Rechtfertigung als einen bloß declaratorischen Act vorstellt, weil es sonst leicht das Ansehn gewinnen könnte, als werde die Erlösung dem Menschen auf eine willkührliche, d. h. bezüglich auf ihn grundlose Weise angeeignet. Allein auch wenn wir das wirksame und declaratorische nicht von einander trennen, ist doch gleich nothwendig den Punkt zu bestimmen und die Art, wann und wie die rechtfertigende göttliche Thätigkeit sich an dem Menschen vollendet. Hierüber nun sind die Aussagen unseres Satzes diese. Zuerst, da mit der Sündenvergebung und Kindschaft der Mensch ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens und der göttlichen Liebe ist, daß er dieses nicht eher wird, als indem er Christum gläubig ergreift.[1] Darin liegt aber keineswegs, daß er vorher ein Gegenstand des göttlichen Mißfallens oder Zornes sei, denn dergleichen giebt es nicht. Sondern der Ausdruck „übersehen", dessen man sich an einer andern Stelle bedient, hat hier seinen eigentlichen Gebrauch, indem der Einzelne vorher für Gott gar keine Person in dieser Beziehung ist, sondern nur ein Theil der Masse, aus welcher erst durch die Fortwirkung des schöpferischen Actes, aus dem der Erlöser hervorging, Personen werden.[2] Wol aber ist, da der Glaube nur aus der Wirksamkeit Christi entsteht, dieses in unserm Satz enthalten, daß keine natürliche Beschaffenheit des Menschen, nichts was sich in ihm abgesehen von der Gesammtreihe der durch Christum vermittelten Gnadenwirkungen gestaltet, sein Verhältniß zu Gott ändere und seine Rechtfertigung bewirke; mithin daß es hiezu kein Verdienst irgend einer Art giebt. Woraus zugleich folgt, daß vor der Rechtfertigung alle Menschen vor Gott gleich sind unbeschadet der Ungleichheit der Sünden sowol als der guten Werke, und dies entspricht auch gewiß dem Selbstbewußtsein eines Jeden, der sich in der Gemeinschaft Christi findet, wenn er auf seinen vorigen Zustand

[1] Atqui extra controversiam est neminem a Deo extra Christum diligi. Calv. Institt. III. II. 32.

[2] Sola gratia redemtos discernit a perditis, quos in unam perditionis concreverat massam ab origine ducta causa communis. Augustin. Enchir. XXIX.

in dem sündlichen Gesammtleben zurükksieht. Zweitens. Wenn nach dem obigen in der Rechtfertigung die Mittheilung der Seligkeit Christi ist, wie in der Bekehrung die seiner Vollkommenheit, und zu dem Glauben nicht noch etwas zukommen muß: so ist der Glaube seligmachend, und zwar so, daß diese Seligkeit durch nichts anderes hinzukommendes vermehrt werden kann, d. h. allein seligmachend. Denn durch das, wodurch die Seligkeit vermehrt werden kann, müßte sie auch entstehen können. Ja diese Seligkeit gehört überhaupt zu dem, was am wenigsten ein Mehr und Minder aufnimmt, sondern sich möglichst gleich bleibt. Denn wie die Vereinigung des göttlichen mit der menschlichen Natur in Christo bei aller Uebung und Fortentwikklung doch dieselbe blieb: so bleibt auch unsere Vereinigung mit Christo im Glauben immer dieselbe. Wogegen drittens auf die hievon gewöhnlichen Formeln, daß der Glaube die causa instrumentalis oder das ὄργανον ληπτικὸν für die Rechtfertigung sei, unsere Darlegung des Sachverhältnisses allerdings nicht führt. Und diese Formeln sind auch allerdings vielen Mißverständnissen ausgesezt, und nicht sehr geeignet ein Licht über den Gegenstand zu verbreiten. Denn eine werkzeugliche Ursache gehört gar nicht als ein wesentlicher Bestandtheil in den Verlauf der ganzen Thätigkeitsreihe, wobei sie gebraucht wird, sondern wenn sie das ihrige gethan, wird sie bei Seite gelegt, der Glaube aber muß immer bleiben. Ein aufnehmendes Organ auf der andern Seite gehört zu der natürlichen Constitution, und aus dieser Formel kann sich also ein Schein bilden, als ob der Glaube etwas wäre, was Jeder zu der Wirksamkeit der göttlichen Gnade schon hinzubringen müsse, da wir doch nichts als unsere lebendige Empfänglichkeit mitbringen, welche ja das wahre aufnehmende Organ ist; und vielleicht ist es diese Formel, welche manche Theologen verleitet hat den Saz aufzustellen, daß der Glaube unser eignes Werk sein müsse, und erst wenn dieses vollbracht sei, könnten die Wirkungen der göttlichen Gnade beginnen.

Zweites Lehrstük.

Von der Heiligung.

§. 110. In der Lebensgemeinschaft mit Christo werden die natürlichen Kräfte der Wiedergebornen ihm zum Gebrauch angeeignet, woraus sich ein seiner Vollkommenheit

und Seligkeit verwandtes Leben bildet, welches der Stand der Heiligung heißt.

1. Die Beibehaltung des Ausdrukks Heiligung rechtfertigt seine Schriftmäßigkeit hinlänglich; allein da er von dem ziemlich unbestimmten und durch auseinandergehende Erklärungen und Gebrauchsweisen noch verwikkelter gewordenen Begriff des Heiligen abhängt, bedarf er für den dogmatischen Gebrauch noch einer Erklärung. Das nächste sprachgeschichtliche Moment, was dabei in Anschlag kommt, ist der alttestamentliche Gebrauch des Wortes von alle dem, was aus dem gemeinen Verkehr des Lebens abgesondert nur einem auf Gott sich beziehenden Gebrauch geweiht ist. Diese Beziehung auf Gott aber ist ohne Unterschied in jeder Thätigkeit, welche aus einem von Christo ausgehenden Impuls erfolgt, weil das absolut kräftige Gottesbewußtsein Christi sie hervorbringt, und schließt von selbst die Absonderung von der Mitthätigkeit in dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit in sich. Und da der menschlichen Natur die Gemeinschaft etwas wesentliches ist, so liegt schon hierin die Voraussezung einer wirksamen Tendenz zu einem neuen Gesammtleben, so wie auch durch den angeführten alttestamentlichen Gebrauch der Ausdrukk mit der priesterlichen Würde aller Christen zusammenhängt und das neue Gesammtleben als einen geistigen Tempel darstellt: so daß der Stand der Heiligung auch als der Dienst in diesem Tempel betrachtet werden kann. Bei diesem Zusammenhang mit den eigenthümlich christlichen Ideen erscheint die Beibehaltung des Ausdrukks auch in der dogmatischen Sprache um so wünschenswerther, als man an seiner Stelle nur zu leicht nach solchen Ausdrükken greifen könnte, welche das eigenthümlich christliche in dem Geist des neuen Lebens eher in Schatten stellen und es erschweren würden, die christliche Lebensentwikklung von der allmähligen Vervollkommnung auf dem bloß natürlichen Wege zu unterscheiden. — Das zweite Moment ist der Zusammenhang des Ausdrukks mit der Heiligkeit als göttlicher Eigenschaft, da wir denn natürlich bei der oben[1] davon gegebenen Erklärung stehen bleiben. Es leuchtet aber ein, daß der Wiedergeborne durch die hier näher zu entwikkelnde Lebensweise auch in Andern das Gewissen entwikkelt, in dem Maaß als alle seine Thätigkeiten sich von dem, was in dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit geschieht, entfernen. — In

[1] Vgl. §. 83.

beider Beziehung aber können wir den Zustand nicht Heiligkeit nennen, welches soviel wäre als heilig sein, sondern Heiligung, wie heilig werden, sich heiligen, welches wir als Trachten nach Heiligkeit durch den Ausdrukk Heiligung bezeichnen. Wäre jenes die Meinung, so wäre in der Wiedergeburt schon eine völlige Verwandlung zu Stande gekommen, so daß jeder Zusammenhang mit dem sündigen Gesammtleben ganz aufgehoben wäre, und im Augenblikk das ganze Wesen von dem Leben Christi vollkommen durchdrungen und in seiner Gewalt sein müßte. Alsdann aber wäre diese Umwandlung ganz ein Theil der Wiedergeburt, und es wäre über das, was sich aus ihr entwikkelt, gar keine Lehre aufzustellen.

Ist nun also die Heiligung als ein Fortschreiten zu verstehen, so daß von dem Wendepunkt der Wiedergeburt an der Gehalt der Zeiterfüllung sich immer weiter von dem, was jenem Wendepunkt voranging, entfernt, und der reinen Angemessenheit zu dem von Christo ausgehenden Impuls also auch der Ununterscheidbarkeit von Christo sich immer mehr nähert: so werden auch dieses die beiden Gesichtspunkte sein, aus denen der Stand der Heiligung zu betrachten ist.

2. Wenn wir also zuerst den Zustand des in der Heiligung begriffenen vergleichen mit dem was der Wiedergeburt voranging: so wird es vorzüglich nicht auf den Unterschied von den Momenten ankommen, in welchen sich die Herrschaft der Sündhaftigkeit manifestirte, sondern vielmehr von denen welche schon der vorbereitenden Gnade angehörten. Diese vorbereitenden Wirkungen dürfen wir nicht etwa nur auf Annäherungen an die Buße und den Glauben in Gedanken und Gefühlserregungen beschränken, sondern sie werden sich auch in Handlungen zeigen, da es gegen die Natur wäre daß lebhafte Gedanken und starke Gemüthserregungen nicht sollten einen freilich nach dem Grad der Verwandtschaft stärkeren oder schwächeren Einfluß auf gleichzeitige Handlungen äußern. Ja es ist möglich, daß sogar bei öfterer Wiederkehr gleichartiger Einwirkungen die thätigen Resultate derselben durch die Wiederholung erleichtert werden und sich zu Gewohnheiten bilden. Aber in jedem einzelnen Fall kommt der Impuls zu solcher Abänderung der Handlungen nur von außen, und bleibt nur so lange wirksam als die momentane Erregung noch fortschwingt, ohne daß er im Stande wäre sich von innen her zu reproduciren, wie man das auch sonst häufig findet, daß Einem hernach fremd erscheint, was er in Folge einer aufgedrungenen Richtung gethan. Solche Handlungen gehören also nicht dem eignen

Leben des Handelnden, sondern einem fremden Leben welches sich in ihm kräftig erweiset. Handlungen also, welche denen die dem Stande der Heiligung ähnlich sind aber nicht in der Wiedergeburt ihrer Urheber gegründet, sind eigentlich Handlungen des christlichen Gesammtlebens welches eine Gewalt über die Einzelnen ausübt. Derselbe Fall ist auch mit den Gewohnheiten, die sich auf dieselbe Weise bilden, wie dies aus dem Beispiel, dessen sich die Schrift bedient von dem Verhältniß der Fremdlinge zu den eingebornen Bürgern eines Volks,[1] am besten zu ersehen ist. Denn die lezteren bilden unter sich Recht und Sitte aus innerer Kraft des ihnen gemeinsam einwohnenden eigenthümlichen Geistes, und sind indem sie so handeln ganz in ihrer Natur. Die Fremdlinge hingegen haben an der Bildung beider keinen Theil, weil sie die so bildende Kraft nicht in sich tragen, aber sie gewöhnen sich in die Sitte hinein und handeln ihr gemäß vielfältig auch da, wo es nicht von ihnen gefordert wird; kommen sie aber in die Heimath zurükk, wo diese Einflüsse eines fremden Gemeinwesens aufhören, so entwöhnen sie sich auch von dem angenommenen mit der größten Leichtigkeit. Es ist also nicht sowohl die Gestalt und noch weniger der numerische Werth einzelner Handlungen oder ganzer Reihen, welcher den Stand der Heiligung von dem Zustand vor der Wiedergeburt unterscheidet; sondern dieses, daß in derselben das Nichtmehrseinwollen in dem die Sünde wiedererzeugenden Gesammtleben eine abstoßende Kraft geworden ist, welche in der Form einer wesentlichen Lebensverrichtung stetig fortwirkt, welche aber selbst wieder nur ein Ausfluß ist von dem sich der aufnehmenden Einwirkung Christi hingegeben haben, welches nun in dem ganzen System der Selbstthätigkeit sich zu einem stetigen von Christo bestimmt sein wollen befestiget hat. — Und dieses bleibt auch der einzig haltbare Unterschied, wenn wir umgekehrt eben so von dem neuen Leben auf das alte zurükksehen. Nämlich da selbige Kräftigkeit des Gottesbewußtseins nicht ursprünglich ist, sondern diese geistige Mittheilung uns erst zu Theil wird, wenn die Sünde sich schon als eine Macht entwikkelt hat, und das zeitlich entwikkelte auch nur auf zeitliche Weise durch entgegengesezтes gehoben werden kann: so wird nicht nur die Annäherung an jenes Ziel dadurch aufgehalten, daß auch der schon zur Gewohnheit gewordnen und also leicht und oft wieder angeregten Sünde

[1] Ephes. 2, 19.

durch jene abstoßende Kraft muß entgegengearbeitet werden; sondern da die Sündhaftigkeit eines jeden auch vor ihm und außer ihm begründet ist, so kann die Sünde selbst in keinem vollkommen ausgetilgt werden, sondern bleibt immer nur im Verschwinden begriffen. So weit sie nun noch nicht verschwunden ist, wird sie auch noch können zum Vorschein kommen; und so wird es daher in dem Stande der Heiligung Handlungen geben, welche sogar solchen vor der Wiedergeburt gewöhnlichen ähnlich sind, in welchen die Gewalt des sündlichen Gesammtlebens das hervortretende ist, und die Spuren der vorbereitenden Gnade sich innerlich verbergen. Ja noch mehr, wenn auf diese Weise das Wachsthum in der Heiligung nicht ohne solchen Kampf vor sich geht zwischen dem neuen und dem alten Menschen: so wird sogar dieser Kampf in in seinem ganzen Verlauf nicht einmal ein gleichmäßig fortschreitendes Zunehmen der Macht des einen und Abnehmen der Macht des andern darstellen. Denn durch die Einwirkungen des uns umgebenden sündlichen Gesammtlebens wird die eigne Sündhaftigkeit eines jeden immer aufs neue aufgeregt: so daß, wenn auch die leztere an und für sich möchte stetig beschränkt werden durch das Wachsthum des neuen Menschen, so kann dies doch nicht auf dieselbe Weise behauptet werden von den Verstärkungen, welche sie von außen erhält. Wenigstens könnte es bei dem bunten Wechsel auf diesem Gebiet, indem auf die unregelmäßigste und unvorhergesehene Weise das einzelne Leben bald stärker bald schwächer von dem sündlichen Gesammtleben ergriffen wird, nur durch ein besonderes Wunder nicht aus dem natürlichen Gang der göttlichen Gnade in dem Menschen erklärt werden, wenn nicht in jenem Kampf auch einzelne Momente einträten, in denen die Macht der Sünde stärker hervortritt, als in früheren. Auch nach der Wiedergeburt also zeigt sich ein mannigfaltiger Wechsel von Zuständen und mit demselben die Reue, und zwar nicht immer nur kleine über geringfügiges. Diese Reue ist aber doch durch das feststehende innere Nichtmehrseinwollen in der Gewalt der Sünde von jeder früheren unterschieden und nur als verschwindend gesezt, eben wie die, welche so lange noch bei dem Gehorsam gegen die von Christo ausgehenden Impulse einiger Widerstand stattfindet, auch alle Handlungen, welche als Früchte dieses Gehorsams erscheinen, aber auch die Spuren des Widerstandes zeigen, begleitet. Und wenn auch wegen jener zwischen eintretenden Zeugnisse vom Nochvorhandensein der Sünde einzelne Augenblikke im Vergleich mit andern als Rükkschritte erscheinen

können: so besteht doch ein festes Bewußtsein darüber, daß je größer die Reihe solcher Schwankungen ist die man zusammenschaut, um desto größer auch alles ineinander gerechnet die Fortschritte seien; und daß die Gewißheit des Glaubens als Verständniß des Zusammenhangs mit Christo und als Wohlgefallen an demselben eben so immer im Zunehmen sei, daß in den Christo angeeigneten Kräften die Sünde nicht kann irgendwann neuen Besiz ergreifen, während sie aus dem alten vertrieben wird. Hiedurch vorzüglich, daß die Sünde keinen neuen Boden gewinnen kann, unterscheidet sich von dieser Seite der Stand der Heiligung am bestimmtesten von allem früheren.

3. Betrachten wir nun von der andern Seite, wie dieser Zustand sich der Gleichheit mit Christo nähert: so haben wir eine Grenze, die uns nicht zu überschreiten gegeben ist, schon oben gezogen. Nämlich daß von Anfang seiner Menschwerdung an Christus sich auf alle Weise naturgemäß aber stetig und ununterbrochen in der organischen Vereinigung mit dem ihn beseelenden Princip zum Dienst desselben entwikkelte; keinem Andern aber, der seine Persönlichkeit aus dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit mitbringt, eine solche vergönnt ist. Ja dieser Unterschied von Christo muß genau betrachtet in jedem Moment gesezt sein, und nach Maaßgabe der Klarheit des Selbstbewußtseins in Beziehung auf das göttliche oder der Erleuchtung auch zum wirklichen Bewußtsein kommen. Denn überall wo noch Unvollkommenheit ist, solche nämlich, die nicht lediglich die Form der zeitlichen Entwikklung ausdrükkt, sondern auch in Bezug auf das Verhältniß der That zum Impuls diesen Namen verdient, da wird auch eine Erinnerung begründet sein an das alte Leben mithin eine reale Vergegenwärtigung desselben, folglich auch in den Momenten, welche schon an und für sich eine Fortschreitung in der Aehnlichkeit mit Christo enthalten, doch ein Bewußtsein der Sünde. Dieses hindert aber nicht, daß nicht auch in jedem Moment des Standes der Heiligung der Zusammenhang mit Christo wirksam sei, und also das Leben in jedem Moment die ihm in unserm Saz beigelegte Bezeichnung verdiene. Dies liegt schon in der eben aufgestellten Analogie, daß die Wiedergeburt anzusehen sei wie der göttliche Vereinigungsact mit der menschlichen Natur, und die Heiligung wie der Zustand jener Vereinigung. Denn wie jener Vereinigungsact nichts gewesen wäre als ein erfolgloser Schein, wenn er nicht einen beharrlichen Zustand lebendigen Vereintseins hervorgebracht hätte,

in welchem beides nicht mehr zu trennen war, sondern die menschliche Natur sich in allen ihren Verrichtungen als ein Werkzeug jener göttlichen Kraft bewies: so wäre auch die von der göttlichen Kraft in Christo ausgehende den Einzelnen mit ihm vereinigende Thätigkeit in der Wiedergeburt nichts, und von flüchtigst vorübergehenden Regungen nicht zu unterscheiden, gewiß aber nichts weniger als das Ende eines alten und der Anfang eines neuen Lebens, wenn nicht jener Act sich in jedem Moment zeitlich wirksam erwiese, so daß jeder Moment als eine Wiederholung desselben, als ein neues von der aufnehmenden Thätigkeit Christi Ergriffenwerden anzusehen ist, und also ein neues Nicht für sich sondern in der Gemeinschaft mit Christo sein wollen in sich schließt. In beiden zusammen aber ist die unsündliche Vollkommenheit, also auch für das in sich zurükkgehende Selbstbewußtsein die Seligkeit Christi mitgesezt. Wollen wir uns nun auch hier die Grenzen der Gleichheit und Ungleichheit klar machen: so werden wir in dem, was zu dieser werdenden Angemessenheit unserer Lebensmomente zu den von Christo ausgehenden Impulsen gehört, unterscheiden müssen ein sich gleich bleibendes Element und ein wechselndes. Sofern ein jeder Moment als eine Erneuerung der Wiedergeburt angesehen werden kann, ist auch jeder dem andern gleich, und in jedem eine Theilnahme an der Vollkommenheit und Seligkeit Christi. Denn es giebt kein Aufgenommensein in die Lebensgemeinschaft mit ihm ohne dieses. Dies immer sich gleichbleibende nun ist auf der einen Seite das sich immer erneuernde Wollen des Reiches Gottes, wie es in Christo allen einzelnen Handlungen und Willensacten zum Grunde lag, auf der andern eben so das Bewußtsein von der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur durch Christum, wie es auch in Christo dasselbe war in allen Bestimmtheiten seines Selbstbewußtseins. Dieses nun ist eben so Theilnahme an der Seligkeit, da die Verbindung mit dem höchsten Wesen die schlechthinige Befriedigung ist, als jenes Theilnahme an unsündlicher Vollkommenheit, da das Reich Gottes die Sünde außer sich hat, in sich aber die Kräftigkeit alles Guten. Alles andere aber, was und sofern es als Einzelnes heraustritt in dem Leben des Wiedergebornen, liegt innerhalb der schon verzeichneten Grenzen, so daß nicht nur die einzelnen Handlungen in ihrer Ausführung mehr und weniger Sünde darbieten, sondern auch von den einzelnen Zwekkbegriffen gilt dasselbe. Dem entsprechend ist denn auch das wirkliche

einzelne Selbstbewußtsein in manchen Momenten Leidwesen, welches aber durch das zugleich gesezte sich gleichbleibende beschwichtigt wird, in andern ist es Freude, die aber eben dadurch in Demuth übergeht, weil sie nur durch dasselbe gerechtfertigt werden kann, wodurch das naheliegende Leidwesen beschwichtigt wird.

Was daher noch als einzelne Lehre über den Stand der Heiligung aufzustellen ist, kann sich nur auf diesen Gegensaz beziehen zwischen dem Element, welches dem Ausgangspunkt und dem welches dem Zielpunkt angehört.

Erster Lehrsaz. Von den Sünden der Wiedergebornen.

§. 111. Die Sünden derer im Stande der Heiligung bringen ihre Vergebung immer schon mit sich, und vermögen nicht die göttliche Gnade in der Wiedergeburt aufzuheben, weil sie schon immer bekämpft werden.

1. Nehmen wir die beiden eben aufgestellten Säze zusammen, daß sich in dem Zustand der Heiligung keine neue Sünden entwikkeln, und daß in allen Momenten, also auch in allen Handlungen und Werken, auch den besten und Christo ähnlichsten, noch etwas dem früheren Zustande angehöriges mithin sündliches ist:[1] so erhellt schon hieraus, daß es in dem Stande der Heiligung keine Sünden geben kann, welche die Wiedergeburt rükgängig machen könnten. Denn da nothwendig auch in allen sündlichen Handlungen ein Widerstand des neuen Menschen wenn auch nicht ein durchdringender und zureichender enthalten ist: so bezeigt sich ja in diesen Handlungen eben sowol als in denen, in welchen ein auch nicht zureichender Widerstand des alten Menschen vorkommt, der neue Mensch thätig, und kann also nicht, indem er thätig ist, erstorben sein. Nun hat freilich niemand geglaubt, daß durch Momente der lezten Art der Stand der Gnade könne verloren gehen, sondern nur durch die der ersten Art; es findet aber zwischen beiden kein bestimmter Gegensaz statt, sondern nur ein Unterschied des mehr und minder, in welchem daher ein Punkt, mit dem die verderbliche Wirkung begönne, nicht

[1] Expos. simpl. XVI. p. 47. Sunt multa praeterea indigna Deo, et imperfecta plurima inveniuntur in operibus etiam sanctorum. — Conf. Belg. XXIV. p. 185. Nullum enim opus facere possumus, quod non est carnis vitio pollutum.

fixirt werden kann. Vielmehr wenn wir einen solchen Gegensaz aufstellen, und die eine Handlung eine Sünde nennen die andere aber ein gutes Werk: so ist dies immer nur eine Benennung vom überwiegenden Theil. Die Differenz kann zwar in einzelnen Fällen fast unendlich zu sein scheinen; allein wenn doch die Sünde soll die That eines Wiedergebornen sein, so muß sie doch eine andere sein, als die noch so ähnlich scheinende eines Andern. Sie ist es aber nur vermöge desjenigen Elementes, welches in ihr und in den guten Werken des Wiedergebornen das gleiche ist. Daher sich auch Jedem, der sich und Andere beobachtet, Uebergänge und Annäherungen zwischen beiden darbieten, und Fälle von der Art, wo wir sagen müssen, daß die Handlung durch Zwischeneintreten von Umständen, welche ein Uebergewicht auf die eine oder die andere Seite legen, bald ein gutes Werk geworden ist, da sie auf dem Wege war eine Sünde zu werden, bald umgekehrt eine Sünde statt eines guten Werkes; und unmöglich kann ja dann in dem einen Fall der Stand der Gnade verloren gehen, in dem andern aber nicht. Die Grenze, die wir hier gestekkt, daß in dem Stande der Heiligung keine neue Sünde sich erzeugen könne, erscheint freilich unbestimmt. Keine Handlung ist mit einer früheren ganz identisch; insofern aber nicht jede Sünde eine neue ist, hängt doch, ob man eine Handlung für eine solche erklärt oder nicht, von der ziemlich willkührlichen Bestimmung ab, in welchem Grade man sie mit früheren verwandt oder gleichartig hält, und freilich kann streng genommen nur das eigne Bewußtsein eines Jeden hierüber urtheilen. Nur soviel läßt sich im allgemeinen sagen. Nehmen wir die Wiedergeburt in dem Sinn wie hier erklärt worden ist, und denken uns, erst nachher entwikkle sich eine Function der Sinnlichkeit, die bis dahin gänzlich geruht, oder es bilden sich so ganz neue Verhältnisse, daß sie gar keine Anklänge in dem finden, worin bisher die Sünde noch einen Ort hatte: so wird Jeder gestehen müssen, es sei unmöglich zu denken, daß jene Function oder diese Verhältnisse sich sündlich entwikkeln sollten. Und eben so denken wir uns daß in einem Einzelnen irgend eine Function oder ein Verhältniß, sei es nun durch seine persönliche Eigenthümlichkeit oder durch den Einfluß der Zucht und Sitte, schon vor seiner Wiedergeburt immer so rein gehalten worden sei, daß keine Sünde von da ausgegangen: so wird es auch nicht gedacht werden können, daß nach seiner Wiedergeburt von hier aus die Sünde sich einschleiche. Und hieraus schon ergiebt sich

deutlich genug, daß wir in jedem Fall, der einen solchen Schein darbietet, doch immer werden sagen müssen, entweder die Sünde sei nicht neu sondern sei doch schon aus den früheren Zeiten her und nur wieder aufgeregt, oder die Wiedergeburt sei keine richtige und wahrhafte gewesen, weil die Sündhaftigkeit noch neues erzeugen konnte. — Auch noch von einer andern Seite angesehn müssen wir das Gegentheil unseres Sazes verwerfen, weil nämlich die Behauptung, durch eine Handlung eines Wiedergeborenen könne ihm die Gnade der Wiedergeburt verloren gehen, wenn doch der Wiedergeborene der neue Mensch ist, in dem genauesten Zusammenhange steht mit der früher schon beseitigten, daß der erste Mensch konnte durch eine Handlung die Eigenschaften verlieren, die er noch hatte als er handelte. Denn wollte man sagen die Meinung sei nicht, daß die Gnade verloren gehe durch ein Handeln des neuen Menschen, sondern nur durch ein Nichthandeln desselben: so wird dadurch die Voraussezung wieder aufgehoben, daß die Wiedergeburt der Anfang des Lebens Christi in uns sei, welches ja nothwendig ein Handeln ist. Und es zeigt sich hier wie dort, daß wie man auch eine so zerstörende Handlung denken möchte, die Gnade der Wiedergeburt doch allemal schon vorher müßte verloren gegangen sein. Ja es bietet sich noch eine andere Analogie dar, wenn man dem Begriff der Wiedergeburt treu bleibt. Denn es müßte dann auch durch die Mitwirkung des von Christo ausgehenden Impulses der Mensch sich von der Lebensgemeinschaft mit Christo lossagen, wie in dem Fall des bösen Geistes dieser durch die Kräfte die ihn zum Gottverwandtesten machten sich müßte von dieser Verwandtschaft losgerissen haben, mithin folgt auch hier, was wir dort gefolgert haben. — Endlich auch wenn wir auf die Aufgabe zurükkgehen den Zustand der Heiligung bestimmt zu sondern von dem Zustand in dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit aber unter den Einwirkungen der vorbereitenden Gnade, mag sie nun gelöst sein oder nicht: so liegt schon in der Aufgabe allemal die Forderung, eine göttliche Gnadenwirkung auf den Menschen zu unterscheiden von einer solchen in dem Menschen und durch den Menschen. Soll nun leztere nicht eine bloß momentane sich wieder zurükkziehende d. h. eine bloße Eingebung sein: so folgt daraus von selbst die Stetigkeit. Denn denkt man sich auch diese Gnadenwirkung wieder aufhörend: so ist ihre Währung, mag sie nun lang oder kurz gewesen sein, immer nur eine Eingebung gewesen. Es bleibt daher für das Gegentheil

unseres Sazes nur die Wahl übrig zwischen einer durch eigne That bewirkten Aenderung der Natur oder zwischen einem freiwilligen Sichzurükkziehen der göttlichen Gnade vor der entscheidenden Handlung, eben wie anderwärts vor dem Fall ein Sichzurükkziehen eines außerordentlichen zurükkhaltenden göttlichen Gnadenbeistandes angenommen wird. Es scheint daher auch unmöglich, daß die entgegengesezte Lehrweise aus dem Selbstbewußtsein des sich der göttlichen Gnade Bewußten kann hervorgegangen sein und so begriffen werden. Denn wenn wir auch zugegeben haben, daß ein Moment der Wiedergeburt sich im wahrnehmbaren Selbstbewußtsein nicht bestimmt abseze, mithin auch die Gewißheit einer dem früheren Zustand entgegengesezten Lebensform nicht sogleich eintritt: so mußten wir doch zugleich annehmen, daß die Aeußerungen des neuen Lebens auch erfahrungsmäßig immer stetiger werden, und hiedurch auch die Zuversicht zur Fortdauer dieser Lebensvereinigung mit Christo mehr und mehr ins wahrnehmbare Selbstbewußtsein treten muß, da ohnerachtet aller Schwankungen doch eine zunehmende Gewalt des Lebens Christi über das Fleisch den Stand der Heiligung unterscheidet. Diese sachgemäße der Wiedergeburt natürliche Zuversicht läßt sich nur durch diesen Theil unseres Sazes und nicht durch das Gegentheil im Gedanken ausdrükken.

2. Wir können also den entgegengesezten Formeln, daß der Glaube wieder könne verloren gehen,[1] daß die Rechtfertigung könne verloren gehen und die Gnade könne verloren gehen,[2] wenn sie gleich angesehene Lehrer für sich haben

[1] Epit. artic. IV. Credimus . . cum dicitur renatos bene operari libero et spontaneo spiritu, id non ita accipiendum esse, quod . . nihilominus tamen fidem retineat (scil. homo renatus) etiamsi in peccatis ex proposito perseveret. — Ibid. reprobamus dogma illud, quod fides in Christum non amittatur . . etiamsi (homo) sciens volensque peccet.

[2] Necesse est autem discernere peccata quae in renatis in hac vita manent ab illis peccatis, propter quae amittuntur gratia et fides . . . est igitur actuale mortale in labente post reconciliationem actio interior vel exterior pugnans cum lege Dei facta contra conscientiam — nec potest stare cum malo proposito contra conscientiam fides. Melanchth. loc. p. 124 u. 276. — Augsb. Bek. XII. . . daß diejenigen, so nach der Taufe gesündigt haben, zu aller Zeit, so sie bekehrt werden, Vergebung der Sünde erlangen mögen. . . Hie werden verworfen die, so lehren, daß diejenigen, so einst sind fromm worden, nicht wieder fallen mögen. — Declar. Thorun. XI. p. 421. Quasi

und in einige symbolische Schriften eingegangen sind, um so weniger beistimmen, als auch andere symbolische Stellen sich theils geradezu theils mittelbar für unsern Saz erklären, und dieselbe Zuversicht deutlich aussprechen.[1] — Wenn wir diese entgegengesezten Aeußerungen mit einander vergleichen: so scheint folgendes hervorzugehen. Erstlich der Begriff des Fallens und der Gefallenen, und die Einmischung der Taufe zeigt, daß die der unsrigen entgegengesezte Formel sich an alte kirchliche Entscheidungen anschließt, die sich einer ausschließungslustigen Strenge mit gutem Recht widersezten. Allein die Abfallenden den christlichen Glauben äußerlich verläugnenden und die Kirche verlassenden hatten keineswegs den Glauben deshalb innerlich verloren, sondern verläugneten nur äußerlich aus Furcht, d. h. sie waren nur noch unvollkommen in der Tapferkeit, und die Getauften waren damals eben so wenig als jezt alle wiedergeboren, und die also das Christenthum verließen, um sich etwa wieder einer größeren sinnlichen Freiheit zu erfreuen, die waren noch nicht vollkommen ergriffen, und hatten den rechten Glauben und die Rechtfertigung noch nicht. Zweitens. Sobald derselbe Begriff auf unsre Verhältnisse angewendet wird in demselben Sinn, daß der Verlust des Glaubens oder der Recht-

---

statuamus semel iustificatos Dei gratiam eiusve certitudinem . . . non posse amittere quamvis in peccatis pro lubitu volutentur. Cum contra potius doceamus, ipsos etiam renatos quoties in peccata contra conscientiam recidunt, in iisque aliquamdiu perseverant, nec fidem vivam nec Dei gratiam iustificantem nedum eius certitudinem . . pro illo tempore retinere etc. — Reinh. Dogm. §. 127. weiß den Hauptsaz: ipsum tamen iustificationis decretum in Deo mutabile non est mit dem (ibid. 2) zu vereinigen, daß der Mensch mehr als einmal in seinem Leben gerechtfertigt werden könne. Denn so oft er nach einer vorhergegangenen moralischen Verschlimmerung den wahren Glauben wieder empfängt: so muß auch das in Gott sich auf diesen Glauben beziehende decretum iustificans wieder Statt finden. Vgl. §. 128. . . iustificatio . . neglecta fide iterum potest amitti.

[1] Expos. simpl. XVI. p. 44. Eadem (fides) retinet nos in officio. — Conf. Gall. XXI. p. 118. . . credimus fidem electis dari, ut non semel tantum in rectam viam introducantur, quin potius ut in ea ad extremum usque pergant. — Sol. decl. p. 802. Deus proposuit se iustificatos etiam in multiplici et varia ipsorum infirmitate . . defensurum . . . et si lapsi fuerint, manum suppositurum ut ad vitam conserventur. — Hieher gehört auch Augustins ego autem id esse dico peccatum ad mortem, fidem quae per dilectionem operatur deserere usque ad mortem. De corr. et grat. 35.

fertigung damit verbunden sein soll: so wird auch die Frage, was für eine Art von Sünde diesen Verlust bewirke, sehr verschieden beantwortet. Denn mit Wissen und Willen sündigen, vorsäzlich sündigen und in der vorsäzlichen Sünde beharren sind sehr verschiedene Bestimmungen.[1] Halten wir uns nun an die beiden Extreme, so gehört das eine in den Wechsel der mehr oder weniger bei jedem im Stande der Heiligung vorkommt, da auch die Unvollkommenheit der guten Werke oft genug mit Wissen und Willen statt findet; das andere aber, wenn wir die vorsäzliche Beharrlichkeit verstehen von einem wissentlichen gänzlichen Widerstand, gehört eben so offenbar unter die Fälle, wo die Wiedergeburt nur eine scheinbare gewesen ist. Drittens ist wol nicht zu bezweifeln, daß wenn die Lehre von der Unverlierbarkeit der rechtfertigenden göttlichen Gnade, oder — wie richtiger gesagt würde — von der vollkommnen Zuverlässigkeit derselben nicht herrschende Kirchenlehre geworden ist, dies nur in der Controverse mit der römischen Kirche und in der Polemik gegen die fanatischen Sekten seinen Grund hat; wie jeder dogmatische Saz, der sich nicht als Analyse des christlichen Selbstbewußtseins geltend machen kann, gewiß entweder speculativ oder nur auf eine solche äußerliche Weise begründet ist. Dies ist auch deutlich genug daraus, daß der Fall des vorsäzlich in der Sünde beharrens mit hineingezogen ist. Das fanatische Zerrbild dieser Lehre, welches sich auf eine innere Gewißheit des Gefühls allein beruft, und nun den Saz mit der Umkehrung bereichert, was der Wiedergeborene thue sei recht oder wenigstens läßlich, liegt zu Tage, wird aber in der Formel, wie sie hier aufgestellt ist, keinen Vorschub finden. Eben so ist auch den Folgen, welche die römische Kirche aus der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben herleiten will, hinreichend vorgebeugt, indem vorausgesezt wird, daß der Wiedergeborne beständig gegen die Sünde kämpft. Was aber den leichtsinnigen Mißbrauch betrifft: so findet er eben soviel Vorschub darin, daß einer sich doch immer wieder bekehren kann, wenn er aus der Gnade gefallen ist, als darin, daß die Sünden, die bei einem Wiedergebornen möglich sind, ihn des Gnadenstandes nicht verlustig machen. Nur daß von unserer Darstellung aus viel näher liegt, dem Einwand dadurch zu begegnen, daß wer solchen Vorwand sucht, nicht gegen die Sünde kämpfen will, also gewiß kein Wieder-

[1] Vergl. oben §. 74.

geborner ist, die ganze Lehre ihn also gar nicht betrifft. Daher nun kein Grund mehr vorhanden ist, der einfachen und schlichten Aussage des evangelisch christlichen Selbstbewußtseins durch unhaltbare sie nur verdunkelnde Zusäze einen besseren Eingang verschaffen zu wollen.

3. Der Ausdrukk aber, daß die Sünden im Stande der Heiligung die Vergebung immer schon mit sich führen, will auch nicht so verstanden sein, als ob der Wiedergeborene sich im Sündigen selbst der Vergebung bewußt sei, oder in und mit diesem Bewußtsein sündige; sondern die Sünde muß ihm erst als seine That mithin vollbracht und mit Reue zum Bewußtsein kommen, indem Vergebung und Reue durch einander bedingt sind. Nur das ist gewiß, daß der wenn auch nicht glükkliche und siegreiche Widerstand als Vorbote der Reue auch der des Bewußtseins der Vergebung ist. Der eigentliche Sinn aber ist nur der, daß was von dem ganzen Begriff der Rechtfertigung eben so auch von diesem einzelnen Theile derselben gilt, daß nämlich die begnadigende Sündenvergebung nicht ein einzelner Rathschluß oder Act für jeden sei und eben so wenig ein bloß declaratorischer, sondern ein wirksam aus dem Gebiet der Schuld und Strafwürdigkeit herausführender und allgemeiner, der sich zwar zeitlich an Jedem einzelnen aber dann auch wirklich erfüllt und keine Wiederholung bedarf. Denn die göttliche Allwissenheit kann ja auch in dem Act der Vergebung die Sünde nicht sezen als in dem Moment der Wiedergeburt absolut getilgt, sondern nur als allmählig verschwindend. Ist nun die Bekehrung dieser Wendepunkt, so aber daß die Sünde auch hernach noch erscheint: so muß es auch hernach noch in dem Bewußtsein eine Beziehung auf diesen Act geben, aber sie muß natürlicherweise auch eine andere sein. Ist nun in dem Leben unter der Herrschaft der allgemeinen Sündhaftigkeit die Sünde Gesammtschuld, so daß die Sünde einzeln nicht dem Einzelnen zugerechnet wird, jeder aber an dieser Gesammtschuld so seinen Theil hat, daß eben deshalb auch nichts einzelnes vergeben wird: so verhält sich die Sache in dem Stande der Heiligung ganz umgekehrt. Denn wenn die Erlösung auch nur unter der Form eines Gesammtlebens möglich ist, so hat in diesem die Sünde nicht ihren Grund, wenn man es streng an und für sich nimmt, sondern nur in den Einzelnen sofern sie noch etwas aus dem vorigen Gesammtleben an sich haben. Sie ist also auch nicht die Schuld des Gesammtlebens sondern des Einzelnen, und wird also diesem zugerechnet. Es ist aber

nur ein scheinbarer Widerspruch, daß die Sünden ihm zugerechnet werden, und daß sie schon immer vergeben sind. Nicht nur weil Vergeben allemal eine Zurechnung ist; sondern es findet auch hier keine andere Zurechnung als eine vergebende statt. Denn zugerechnet werden die Sünden persönlich der aus dem sündigen Gesammtleben in das neue übergegangenen natürlichen Person, und zwar ihm persönlicher als einem der noch dem alten Gesammtleben angehört, nicht aber werden sie dem neuen Menschen zugerechnet, der vermöge des Gemeingefühls sich mit dem Ganzen identificirend die Schuld nicht in sich trägt. Sie sind ihm also vergeben, weil sie nur dem zugerechnet werden können, der er nicht mehr ist. Darum hat er auch das Bewußtsein der Vergebung, sobald er sich seiner im neuen Gesammtleben bewußt ist, weil die Stetigkeit des neuen Lebens vermöge seines Wollens des Reiches Gottes und Nichtwollens der Sünde nicht unterbrochen gewesen ist, und gleichzeitig irgend einen Widerstand gegen die Sünde hervorgebracht hat. Daß aber dieses Bewußtsein nicht mit dem Sündigen auf welcher möglichen Stufe es auch sei gleichzeitig sein kann, sondern das Nichtwollen der Sünde nicht nothwendig als Reue zuerst nach der That kund geben muß, und das Bewußtsein der Vergebung die Reue voraussezt, das leuchtet von selbst ein.

4. Ueber den Kampf selbst gegen die Sünde würde, wenn nicht auch hierüber Mißverständnisse entstanden wären, um so weniger etwas zu sagen gewesen sein, als man dabei schwerlich vermeiden kann in das Gebiet der christlichen Sittenlehre hinüberzuschweifen. Aus dem obigen geht hervor, daß die Gefahr im Stande der Heiligung in Sünde zu fallen bei Jedem von denjenigen Zweigen der Sinnlichkeit ausgehe, welche vor seiner Wiedergeburt am meisten Gewalt geübt, und in denen Verhältnissen ihren Siz hat, in welchen sich Gewohnheiten zu Gunsten seiner Neigungen am leichtesten ausbilden konnten. Dieses Gebiet also, innerhalb dessen die Reizungen liegen, welchen am schwersten ist, immer vollkommnen Widerstand zu leisten, ist das *Versuchungsgebiet* eines Jeden. Nun bestimmt sich aber in einem Jeden die Wirksamkeit des Lebens Christi, welche von seinem Wollen des Reiches Gottes ausgeht, aus den Aufforderungen, welche vermöge seiner Stellung im Gesammtleben an ihn ergehn, wodurch sich jenes Wollen zu bestimmten Zwekkbegriffen ausbildet, und diese sind so gewiß ein stetiges, als die christliche Sittenlehre das ganze Leben umfaßt. Sonach kann auch das

Versuchungsgebiet nur innerhalb dieses, das Wort im weitesten Sinne genommen, Berufsgebietes liegen. Das heißt, es kann keinen andern Kampf gegen die eigene Sünde geben, als nach dem sie sich bei unserer Thätigkeit im Reiche Gottes wirklich regt, mithin so daß, was gegen sie geschieht, zugleich eine solche Thätigkeit sein muß. Er besteht also lediglich darin, daß wir die bei dieser Thätigkeit entstehenden Versuchungen abwehren oder zu überwinden suchen, und unter diese Formel muß das Verfahren gegen alle in dem wechselnden Verlauf des Standes der Heiligung noch möglichen Sünden begriffen werden können. Denn sonst wären zwei verschiedene neben einander fortlaufende Aufgaben gestellt, deren keiner in irgend einem Augenblikk genügt werden könnte ohne die andere zu beeinträchtigen. Beides erhellt auch so. Die jedesmalige richtige Anwendung der göttlichen Sündenvergebung ist bedingt durch den Kampf gegen die Sünde; aber die richtige Anwendung der göttlichen Adoption, vermöge deren, wer im Stande der Heiligung begriffen ist, auch nach der Sünde, das heißt aber in jedem Augenblikk, da überall noch Sünde ist, sich sagen kann, er sei noch ein Kind Gottes, ist bedingt durch die Lebendigkeit und Wirksamkeit des Glaubens. Da nun aber beides eines und dasselbe ist: so muß auch, wodurch beides bedingt ist, nur dasselbe sein. Es giebt mithin keinen Kampf aufs Gerathewohl gegen mögliche künftige Sünden, welches immer nur sein könnte ein Zurükkdrängen oder eine Abschwächung der naturgemäß entwikkelten sinnlichen Kräfte, wodurch diese zugleich als Organe des Geistes untüchtiger werden; noch auch giebt es büßende Uebungen, welche besondere nicht aus unserm Geschäft im Reich Gottes herkommende Handlungen bildeten, noch weniger ein willkührliches Verlassen des Versuchungsgebietes als welches zugleich ein Verlassen des Berufsgebietes wäre, wie es sich keineswegs ableiten ließe aus dem Aufgenommensein in die Lebensgemeinschaft Christi, welche ja auch eine Gemeinschaft seiner Sendung in die Welt sein muß, mit der eine solche Zurükkziehung im Widerspruch stände. Als das einzig richtige bleibe daher nur der Widerstand gegen die wirklich entstehenden Versuchungen übrig.

Zweiter Lehrsaz. Von den guten Werken der Wiedergebornen.

§. 112. Die guten Werke der Wiedergebornen sind natürliche Wirkungen des Glaubens, und als solche Gegenstände des göttlichen Wohlgefallens.

Apol. Conf. III. Deinde docemus, quomodo Deo placeat, si quid fit, videlicet non quia legi satisfacimus, sed quia sumus in Christo. — Artic. Smalc. XIII. Hanc fidem sequuntur bona opera. Et quod in illis pollutum et imperfectum est, pro peccato et defectu non censetur, idque etiam propter Christum: atque ita totus homo, cum quoad personam suam tum quoad opera sua iustus et sanctus est. . . . Dicimus praeterea, ubi non sequuntur bona opera, ibi fidem esse falsam. — Expos. simpl. XVI. p. 44. Docemus enim vere bona opera enasci ex viva fide . . et a fidelibus fieri secundum voluntatem vel regulam verbi Dei. . . Etenim non probantur Deo opera et nostro arbitrio delecti cultus, . . placent vero approbanturque a Deo quae a nobis fiunt per fidem, quia illi placent Deo propter fidem in Christum, quia faciunt opera bona . . . . docemus Deum bona operantibus amplam dare mercedem. . . Referimus tamen hanc mercedem non ad meritum hominis accipientis. — Conf Mylhus. VIII. p. 107. . . quamvis haec (fides) per opera caritatis se sine intermissione exerceat . . attamen iustitiam et satisfactionem pro peccatis nostris non tribuimus operibus quae fidei fructus sunt. — Conf. Belg. XXIV. p. 184. 185. Atque haec opera, quae a bona fidei radice proficiscuntur, coram Deo bona eique accepta sunt. . . Facimus igitur bona quidem opera, sed neutiquam ut iis promereamur. . . Interim tamen non negamus Deum bona opera remunerari. — Conf. Angl. XIV. p. 131. Opera, quae supererogationis appellant, non possunt sine arrogantia et impietate praedicari.

1. Die in unsern Bekenntnißschriften wie auch in allen älteren Ausführungen der Glaubenslehre so häufig vorkommenden Erörterungen darüber, daß die guten Werke nicht nothwendig sind zur Rechtfertigung, können wir nur als etwas fremdes anführen, weil, wenn auch nur das erste in der Lehre von der Wiedergeburt zugegeben ist, der Gedanke schon niemanden mehr einfallen kann. Denn sind Rechtfertigung und Bekehrung durch einander bedingt: so ist die Rechtfertigung nicht durch gute Werke bedingt, weil die Bekehrung nicht durch sie bedingt sein kann. Und es wäre onderbar, wenn man die Frage noch als eine andere hinzu-

fügen wollte, ob das ewige Leben oder die Seligkeit durch die guten Werke bedingt wären. Denn beide beginnen ebenfalls mit dem Glauben, indem jenes von der Wiedergeburt an sich selbst gleich bleibende in der Seele beides in sich schließt. Wer aber dieses abläugnen will, mit dem können wir hierüber gar nicht streiten, weil wir erst über andere Punkte mit ihm streiten müßten. Denn wer die guten Werke für nothwendig hält zur Seligkeit, weil man unter Glauben nur eine Erkenntniß versteht, mit dem haben wir entweder gar keinen Sprachgebrauch gemein, oder er hat gar nichts in der Lehre von der Erlösung mit uns gemein. Das sonderbarste Mißverständniß aber ist, daß sich in diesem Streit die Uebertreibung gebildet hat, die guten Werke wären schädlich zur Seligkeit, und daß man sich hievon nur halb und halb losgesagt hat, als könnte wol etwas daran sein, wenn der Saz nur gehörig näher bestimmt würde,[1] und wenn man alles Aergerniß dabei vermeiden könnte; da doch die Werke, welche schädlich werden könnten dadurch, daß man sich auf sie verließe, keine guten Werke in unserm Sinne wären. Denn wer diese thut, hat die Seligkeit im Glauben vorher, und kann also nicht in den Fall kommen, sich erst auf die Werke verlassen zu wollen. — Der positive Saz dagegen, daß die guten Werke natürliche Wirkungen des Glaubens sind, ist mit dem vorigen so genau verbunden, daß er ebenfalls keiner Erläuterung bedarf. Denn wenn wir uns in die Lebensgemeinschaft Christi aufnehmen lassen, so sind wir von der Vereinigung des göttlichen mit der menschlichen Natur in seiner Person mit ergriffen, und die Zustimmuug zu diesem Zustand wird ein beständig thätiger Wille, diese Vereinigung festzuhalten und fortzupflanzen, und was dieser hervorbringt ist ein gutes Werk, wäre es auch nur ein anfangender Widerstand gegen die Sünde. Darum nun ist gewiß auch nur aus Aengstlichkeit geläugnet worden, daß der Glaube durch die guten Werke bewährt oder festgehalten werde.[2] Nämlich wenn

---

[1] Epit. Artic. IV. Repudiamus . . nudam hanc offendiculi plenam . . . phrasin, bona opera noxia esse ad salutem. Man vergleiche noch das unmittelbar folgende.

[2] Ibid. Credimus fidem in nobis conservari aut retineri non per opera, sed tantum per Spiritum Dei. Das lezte hier noch nicht hergehörige kann freilich auch gesagt werden; aber der h. Geist kann auch nicht anders als durch die Thätigkeit in den Werken den Glauben zur Festigkeit bringen.

man sich ein Festhalten des Glaubens denken soll, als ob nämlich die Einpflanzung desselben etwas transitorisches gewesen wäre, was sie eben so wenig ist wie irgend ein Act der Anerkennung: so kann man nur das Leben des Glaubens in einer Reihe von Momenten denken, in welchen er unverändert derselbe ist. Nun kann man aber nicht zwei Glaubensmomente von einander gesondert denken, ohne daß der erste schon ein gutes Werk vollbracht habe, ehe der zweite beginnt, so daß die Festhaltung des Glaubens, wenn von einer solchen einmal die Rede sein soll, immer durch gute Werke vermittelt ist. Das richtige bleibt immer zu sagen, daß unsere Vereinigung mit Christo im Glauben wenn auch nicht eben so vollständig, doch eben so wesentlich ein thätiger Gehorsam ist, wie sein Leben ein thätiger Gehorsam der menschlichen Natur gegen das ihm einwohnende Sein Gottes war, und unsere Aufnahme in seine Lebensgemeinschaft schon eben so der befruchtete Keim aller guten Werke wie der Vereinigungsact schon der Keim war aller erlösenden Thätigkeit. Kann dieses nun auch so ausgedrükkt werden, daß der Wiedergeborne nicht anders kann, als vermöge des Glaubens gute Werke verrichten: so ist es doch nur ein nichtiges Mißverständniß, wenn man deshalb die Frage aufgeworfen hat, ob die guten Werke auch frei wären. Denn hiebei kann nur die Voraussezung zum Grunde liegen, daß der schwächste Wille, welcher am leichtesten umschlagen kann, der freieste ist, und daß ein Glaubensheld, welcher seinen Zustand nicht besser zu beschreiben wüßte, als daß er nicht anders könne, nicht frei gewesen wäre. Ist nun schon die volle lebendige Empfänglichkeit, welche der Zustand des Menschen in der Bekehrung ist, offenbar ein freier Zustand: so ist auch das daraus entstandene Wollen des Reiches Gottes ein freier, weil es keinen Willen giebt ohne Freiheit; und das fortwährend sich empfänglich den Einwirkungen Christi öffnen und fortwährend mit jenem Willen thätig sein, ist der Lebensprozeß des neuen Menschen.

2. Knüpft sich nun hieran die Frage, in wiefern die guten Werke des Wiedergeborenen auch so sein eigen sind, daß sie ihm zugerechnet werden: so wollen wir vorläufig noch von dem Theil dieser Frage, welcher etwa die Belohnung betrifft, absehn, und zuerst den beantworten, welcher die Urheberschaft betrifft. Denken wir nun zugleich daran, daß es keine Erlösung gäbe ohne Stiftung eines neuen Gesammtlebens,

welchem wesentlich jeder angehört, der sich die Erlösung aneignet: so entstehen zwei Fragen, nämlich in wiefern die guten Werke dem Einzelnen oder Christo angehören, und in wiefern dem Gemeinwesen oder dem Einzelnen. In Ansehung der ersten Frage versteht sich von selbst, daß vermöge der Lebensgemeinschaft, welche zwischen beiden besteht, das was in den guten Werken Christo angehört, nicht von demjenigen getrennt werden kann, was dem Einzelnen selbst angehört, denn dadurch würde die Gemeinschaft auseinandergesezt; hingegen eine Formel, um den Antheil beider Theile kenntlich zu machen, läßt sich versuchen. Nun ist die Bekehrung der Anfang der Heiligung, in dieser aber ist Christus allein thätig, und der Einzelne nur in dem Zustand der lebendigen Empfänglichkeit. In der Bekehrung aber wird das neue Leben; also werden wir auch einen jeden Moment des thätigen Glaubens, sofern er in der Analogie jenes Anfanges ist, das heißt, sofern in demselben neues Leben wird oder sich steigert, kurz sofern er eine Fortschreitung enthält, Christo zuschreiben müssen. Denn könnten wir selbst das neue Leben wachsen machen: so müßten wir es auch können entstehen machen. Aber eben so wie in jenem Wendepunkt der neue Mensch wurde, und das darin entstandene Wollen des Reiches Gottes unser Wollen ist: so ist nun jeder Moment der Glaubensthätigkeit, sofern er Ausdrukk dieses in uns gesezten Willens ist, auch uns zuzuschreiben, und ist unser Werk. Nennt man daher die göttliche Gnade in der Heiligung die mitwirkende Gnade: so ist dies, abgerechnet das unangemessene darin, weil er genau genommen nur eine zweite Stelle in der Urheberschaft bezeichnet, auch noch immer ein unrichtiger Ausdrukk. Denn zu dem, was unser ist an unsern guten Werken, wirkt sie nicht mit, sondern hat immer schon dazu gewirkt; was hingegen das ihrige ist, das bewirkt sie auch allein. Der Ausdrukk aber will das dritte Glied sein zu der vorbereitenden und wirksamen Gnade, und vorzüglich bezeichnen, daß der Wiedergeborne ein Selbstthätiger geworden ist, und diese Tendenz desselben ist unstreitig richtig; aber da dies dritte Glied nicht minder wirksam ist als das zweite, so wäre ein anderer Sprachgebrauch für das leztere wünschenswerth. Geht nun diese Formel zunächst offenbar nur auf die Willensbestimmung, denn in der Ausführung ist immer die Unvollkommenheit und die Sünde, und sie kann daher nicht Christo zugeschrieben werden: so ist schon oben eingestanden, daß auch in den einzelnen Zwekkbegriffen schon unreines beigemischt sei und wir werden nur bei dem,

was in jedem guten Werk Fortschreitung ist, stehen zu bleiben haben. Betrachten wir aber das Verhältniß des Einzelnen zum christlichen Gesammtleben: so erscheint alles schlechthin gemeinsam, und es wäre auch nur ein mißverstandenes Interesse, wenn sich Jeder seinen Antheil an der Gesammtthätigkeit bestimmen wollte.

3. Aus dem bisherigen nun ergiebt sich sehr leicht, wie es zu verstehen ist, daß die guten Werke ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sind. Denn die wirklichen Handlungen, wie sie in der Erscheinung hervortreten, können es unmöglich sein, weil diese wie gute Werke so zugleich auch Sünden sind, sondern nur dasjenige darin, was Thätigkeit des Glaubens, mithin Ausdrukk unserer Lebensgemeinschaft mit Christo ist. Mithin ist nur die Liebe in unsern guten Werken das Gottgefällige, so wie sie in dem Wollen des Reiches Gottes zugleich Liebe zu den Menschen und Liebe zu Christo und Liebe zu Gott ist, und zugleich auch die in uns und durch uns fortwirkende Liebe Christi selbst. Wie nun überhaupt nicht das, was bald ist bald nicht ist, Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sein kann: so muß dasselbe vorzüglich auf diesem in allen Momenten im Stande der Heiligung sich selbst gleichen ruhen, wie es auch das wechselnde an sich zieht und sich assimilirt. Daher ist es ganz richtig, daß eigentlich nur die Person, und zwar nur wie Gott sie in Christo sieht, Gegenstand des Wohlgefallens ist, die Werke aber nur um der Person willen. Und dieses mit dem Wollen des Reiches Gottes nothwendig verbundene Bewußtsein ist die jenes Wollen begleitende Seligkeit. — Und so erscheint die Frage, ob Gott die guten Werke belohnt, sehr überflüssig. Denn sehen wir auf uns selbst: so kann ja, wenn in der Wiedergeburt die Kindschaft Gottes gesezt ist und in dieser die Seligkeit, der Wiedergeborne eine Belohnung weder begehren, noch könnte ihm eine gewährt werden; denn er hat darin auch schon die Gewährleistung für die Fortschritte in der Heiligung. Begehren aber könnte er keine, weil Gesinnung und Lohn gar nicht in Verhältniß zu bringen sind, die Werke aber zugleich Sünde sind und keinen Lohn verdienen. Und dies ist der Grund, weshalb man mit Recht sagt, daß der Stand der Gnade keinen Lohn zuläßt. Die Erweiterung des Wirkungskreises aber, die selbst wieder mit der Erhöhung der Kräfte nur dasselbige ist, kann man nur sehr uneigentlich Lohn nennen, da sie nur die Gelegenheit gewährt

zu dem, wofür ein Lohn sollte gegeben werden. Auch fühlt es sich wol durch, daß die angeführten symbolischen Stellen, welche eine Belohnung zugestehen, es nur halb gezwungen thun, wozu aber um so weniger Grund ist, als die Vorstellung eines Lohns doch kein Förderungsmittel der Heiligung sein kann.

4. Wenn wir aber vorher unterschieden haben, was in den Thätigkeiten des Glaubens Ausdrukk des jedesmaligen Besizstandes ist, und was Steigerung: so kann dies nicht dahin ausgedehnt werden, als gäbe es zweierlei Art von guten Werken, solche die mit den gegebenen Kräften nach außen gehen, und solche welche die Kraft steigern; denn dieses findet nicht Statt. Auch müßten wir dann in einem immerwährenden unauflöslichen Streit begriffen sein, indem in jedem Augenblikk in beiden etwas müßte gethan werden können, und also immer eines hinter dem andern müßte zurükkgesezt werden. Vielmehr läßt sich zeigen, daß es besondere zur Erhöhung unserer Kräfte abzwekkende Handlungen auf diesem Gebiet nicht geben kann. Ist mit dem Glauben das Wollen des Reiches Gottes entstanden: so entstehen jedem Gläubigen aus seiner Stellung in der Welt nach Maaßgabe der seinem Willen zu Gebot stehenden Kräfte und seiner Kunde von dem Zustande seines Kreises Aufforderungen zur Thätigkeit für das Reich Gottes. Die Summe dieser Verhältnisse bildet sein Berufsgebiet, dessen Vorstellung sich mit dem Wollen des Reiches Gottes auf das innigste verbindet, und in diesem müssen alle gute Werke jedes Einzelnen liegen, so daß, was nicht zu seinem Beruf gehört, auch für ihn nicht ein gutes Werk ist. In gewissen Lebensperioden und Verhältnissen nun gehören Handlungen zur Uebung und Erhöhung der Kräfte mit zum Beruf und rechtfertigen sich dann von selbst als Berufshandlungen. Sonst aber gereicht jede Berufsthätigkeit von selbst, wie das in der Natur aller endlichen geistigen Kräfte liegt, zur Uebung und Erhöhung der Kräfte; und je mehr wir auf das Innere sehen, um desto weniger kann eine andere Weise gedacht werden. Denn die Kraft des Glaubens selbst kann nicht durch besondere Handlungen gestärkt werden, zu denen Christus nicht den Impuls giebt. Die aber zu denen er ihn giebt sind wesentlich Berufshandlungen, durch welche etwas für das Reich Gottes geschafft wird. Und alles was geschehen kann, um andere geistige und sinnliche Kräfte zu stärken, das muß, weil diese gestärkt eben

so gut sündlich wirken können als gottgefällig, um so mehr als Berufshandlung gerechtfertigt werden können. Verstehen wir nun unter Gnadenmitteln solche Thätigkeiten, durch welche die Heiligung gefördert wird, unter guten Werken aber die Erzeugnisse der Heiligung: so folgt daß wir keine Gnadenmittel anerkennen können, als welche zugleich gute Werke sind, und daß alle gute Werke zugleich müssen Gnadenmittel sein. Es giebt also weder rein asketische Handlungen noch willkührliche d. h. außer dem Beruf liegende gute Werke, noch weniger solche, die einer, nachdem er seinem Beruf genüge geleistet, gleichsam noch zur Zugabe verrichten könnte.

5. Ist nun das bisher beschriebene das Wesen der Heiligung, so daß alle Wirksamkeit im Reiche Gottes und alle innere Entwikklung des Menschen von der lebendigen Kraft des Glaubens und seiner Thätigkeit durch die Liebe ausgeht: so könnte wol hier kaum anders als durch eine zufällige Erinnerung eine Frage entstehen nach der Nothwendigkeit und dem Nuzen des Gesezes, in welchem Sinne man das Wort auch nehmen möge. Denn etwas ähnliches wie Gesezgebung wird es immer geben im christlichen Leben, um auf bestimmten Gebieten die Handlungen der minder Einsichtigen zu ordnen, wohin denn die bürgerliche Gesezgebung und jede auf irgend eine Kunst sich beziehende auch gehört; und solche Gesezgebung wird auch ein gutes Werk sein, sofern sie in der Liebe ihren Grund hat, und so wird sie dann auch als eine umfassende und die Geisteskräfte sehr in Anspruch nehmende Handlung auch ein Gnadenmittel sein: aber dem Gesez selbst werden wir doch auf dem Gebiet der Heiligung keinen Werth beilegen können, weil die Liebe immer viel mehr ist und thut, als das Gesez leisten und sein kann. Schon um die Erkenntniß der Sünde zu bewirken reicht es für die im Stande der Heiligung begriffenen nicht zu, indem es an und für sich nicht von der äußeren Handlung auf das innere des Gemüthes zurükkführt; so daß wir in Christo eine viel vollkommenere Erkenntniß der Sünde haben. Wie denn auch Paulus[1] nachdem der Glaube offenbart worden dem Gesez auch nicht diese Nothwendigkeit mehr zuschreibt. Noch viel weniger aber vermag das Gesez uns das Ziel der Heiligung vorzuhalten.

[1] Gal. 3, 25. 5, 18. ohnerachtet er hier von dem Gelüsten des Fleisches gegen den Geist redet.

Denn dieses ist kein anderes als ein in seinem ganzen Zusammenhang die Kraft und Reinheit der Gesinnung darstellender Wandel,[1] den das Gesez als eine Sammlung einzelner Vorschriften[2] niemals zur Anschauung bringen kann. Wie denn auch Paulus als Werke des Geistes solche aufführt, welche durch kein Gesez bestimmt und gemessen werden können. Denn wenn man Säze, welche eine Gesinnung aussagen, Gebote nennt: so geschieht dies nur auf eine ganz uneigentliche Weise. So heißen auch die beiden Gebote,[3] welche Christus als den Inhalt des ganzen Gesezes anführt, nur uneigentlich so. Und doch stellen sie das Ziel der Heiligung nicht einmal rein vor, indem sie Liebe zu Gott und Liebe zum Nächsten getrennt neben einander stellen. Was aber Christus als sein einziges Gebot aufstellt,[4] will er durch diese Bezeichnung nur jenem Gesez in Geboten gegenüber stellen; denn dies ist gar kein Gebot, da es lediglich auf die Vergleichung mit seiner erlösenden Liebe hinweiset.[5] Darum sollte man jezt wol sagen dürfen, es sei weder nothwendig noch rathsam in der christlichen Kirche, den Unterricht über die Sünde und noch viel weniger den über die Heiligung mit dem Dekalogus zu beginnen, da beides nur zu unvollkommenen und oberflächlichen Vorstellungen führen kann. Und wenn man auch alles hinein zu tragen bemüht ist, was nicht darin liegt: so ist dieses auf der einen Seite ein zeitig gegebenes böses Beispiel willkührlicher Schrifterklärung, und auf der andern ergiebt sich dasselbige leichter und zusammenhängender aus dem unter dem

---

[1] Ephes. 4, 13., wo wir ausdrüklich auf die Vergleichung mit Christo hingewiesen werden.

[2] νόμος ἐντολῶν ἐν δόγμασι. Ephes. 2, 16. — Sol. decl. VI. p. 702. observandum est, quando de bonis operibus agitur, quae legi Dei sunt conformia . . quod hoc loco vocabulum legis unam tantum rem significat: immutabilem scilicet voluntatem Dei, secundum quam homines omnes vitae suae rationes instituere debeant. — Ueberall aber sieht man aus dieser das Gesez im Christenthum beschüzenden uns also entgegengesezten Abhandlung de tertio usu legis am besten die Ungenauigkeit der zum Grunde liegenden Vorstellung, und was für Verwirrungen dabei nicht zu vermeiden sind.

[3] Matth. 22, 37 flgd.

[4] Joh. 15, 12.

[5] Conf. Gall. XXIII. p. 119. Credimus omnes legis figuras adventu Jesu Christi sublatas esse, quamvis earum veritas et substantia nobis in eo constat, in quo sunt omnes impletae.

Einfluß des Christenthums ausgebildeten Sittengesez der Vernunft, welches doch schon nicht mehr Handlungen sondern Handlungsweisen in Formeln bringt.[1] Die christliche Sittenlehre aber wird ihrem Verhältniß zur Glaubenslehre, mithin auch ihrer unmittelbaren Bestimmung weit besser entsprechen, wenn sie die imperative Form fahren läßt, und nur die Lebensweise in dem Reiche Gottes in allen Beziehungen beschreibt.

[1] Man kann von keinem Gesez mit Wahrheit sagen: Lex inculcat .. esse voluntatem et mandatum Dei ut in nova vita ambulemus; wo offenbar vom mosaischen Gesez die Rede ist.

Zweiter Abschnitt.

Von der Beschaffenheit der Welt bezüglich auf die Erlösung.

§. 113. Alles was durch die Erlösung in der Welt gesezt wird, ist zusammengefaßt in der Gemeinschaft der Gläubigen, in welcher sich alle Wiedergeborene immer schon finden; und dieser Abschnitt enthält also die Lehre von der christlichen Kirche.

1. Wenn unser Saz die beiden Ausdrükke Gemeinschaft der Gläubigen und christliche Kirche ohne weiteres gleich stellt, so scheint er das römische Symbolum gegen sich zu haben; allein weder die älteren Exemplare desselben wissen etwas von dieser unterscheidenden Nebeneinanderstellung, noch auch das Nicänische Symbolum. Es muß zwar schon hier einleuchten, daß diese Gemeinschaft in engerem und auch in weiterem Sinn genommen werden kann. Denn finden sich die Wiedergeborenen schon darin: so gehörten sie ihr also schon, ehe sie wiedergeboren waren, aber offenbar in einem anderen Sinn als die schon eigentlich Gläubigen. Ohne dieses ließe sich auch gar kein Uebergang in die Kirche, mithin keine Vermehrung derselben anders denken, als durch einen absoluten Sprung, das heißt auf eine ungeschichtliche Weise. Nun aber verhält es sich so, daß jezt zwar das neue Leben jedes Einzelnen aus dem Gesammtleben hervorgeht, das Gesammtleben aber nicht aus irgend einem Einzelleben außer dem des Erlösers. Wir werden also sagen müssen, die Gesammtheit derer, welche im Stande der Heiligung leben, sei die innere, die Gesammtheit derer, auf welche von jenen vorbereitende Gnadenwirkungen ausgehen, bilden in sofern die äußere Gemeinschaft, bis sie durch die Wiedergeburt Mitglieder der inneren werden, und dann eben auch die äußere heranbilden helfen. Es würde aber ein ganz neuer und nur verwirrender Sprachgebrauch sein, wenn wir die beiden gleichgesezten Ausdrükke unter die beiden Gemeinschaften vertheilen wollten. — Uebrigens ist hier keine Form der Gemeinschaft bestimmt gesezt

noch bestimmt ausgeschlossen, sondern alle vollkommnen und unvollkommnen, die es gegeben hat und noch geben wird, sind hier zusammengefaßt. Nur soviel wird bestimmt vorausgesezt, daß wo Wiedergeborene einander erreichen können, auch irgend eine Gemeinschaft unter ihnen entstehen muß. Denn können sie einander erreichen: so erfüllt auch ihr Zeugniß vom Glauben zum Theil denselben Raum, und damit ist ein Anerkennen und eine Verständigung über ihre Wirksamkeit innerhalb des gemeinschaftlichen Raumes unvermeidlich verbunden. Anders als eben so weitschichtig wollte auch nicht verstanden sein, was wir gleich Anfangs bei Behandlung des Bewußtseins der Gnade[1] gesagt haben, daß sich dieses immer von einem Gesammtleben herschreibe, aber eben dies findet hier erst seine ganze Erläuterung. Denn wenn wir uns nicht als Wiedergeborene schon darin fänden, sondern sie erst als solche aufsuchen oder bilden müßten: so wären ja gerade die entscheidendsten Gnadenwirkungen nicht in demselben gegründet.

2. Je genauer aber unser Saz mit dem eben angeführten zusammenhängt, um desto schwieriger scheint er sich mit dem zu vereinigen, daß unsere dogmatischen Säze nur aussagen sollen, was auch in der ursprünglichen christlichen Frömmigkeit dasselbe war wie bei uns. Denn wie sollen sich diejenigen schon in der Gemeinschaft gefunden haben, welche durch die persönlichen Einwirkungen Christi ihn im Glauben aufgenommen haben? Hierüber ist zu bemerken, daß es schon immer eine Gesammtheit von Erlösungsbedürftigen und Wartenden gab, welche bereit waren, ihren Gegensaz zu einem der Hülfe darböte anzuerkennen; und so entstand gerade diese äußere Gemeinschaft gleich mit dem öffentlichen Auftreten Christi, während noch die Kraft der innern in ihm allein war, bis sich die innere allmählig aus dieser äußern zuerst an den ihn immer begleitenden Jüngern gestaltete. Wenn daher die Frage aufgeworfen worden ist, ob es in der That Christi Absicht gewesen, eine solche Gemeinschaft zu stiften: so ist ja deutlich genug, daß er auch gar keine anziehende, mithin auch keine erlösende Thätigkeit hätte ausüben können, ohne daß eine solche Gemeinschaft entstand. Daher auch nicht einmal nachgewiesen zu werden braucht, wann und wie er sie eigentlich gestiftet; sondern das Sichorganisiren, wie wir es auch in allen geistigen Beziehungen kennen, gehört schon zu dem Naturwerden des übernatürlichen in ihm, und das Wesen dieses

[1] §. 87.

Organismus muß sich ganz begreifen lassen theils aus der Thätigkeit Christi, wie sie sich auch auf die Einzelnen richtete, die hier seine Organe wurden, theils aus seiner eigenthümlichen Würde, welche sich in diesem Organismus als Gegensaz gegen die Welt darstellen sollte. Jene Frage aber erklärt sich von der einen Seite her aus solchen innern Erfahrungen, welche den Schein haben, unmittelbare nicht durch die Gemeinschaft bedingte Einwirkungen Christi zu sein, von der entgegengesezten Seite aber aus den Besorgnissen vor Collisionen zwischen verschiedenen Gemeinschaften in demselben Kreise, weshalb man also lieber die bürgerliche Gemeinschaft allein möchte gelten lassen; worüber schon oben[1] das nöthige gesagt ist, so wie auch[2] über das Verhältniß der Einzelnen mit Christo Verbundenen zu dieser Gemeinschaft. Und wie keine erlösende Wirksamkeit auf Einzelne stattfinden konnte, ohne daß eine Gemeinschaft entstand: so kann auch die Gemeinschaft aus nichts anderm bestehen, als aus allen Momenten welche dem Stand der Heiligung aller Begnadigten angehören.

3. Das christliche Selbstbewußtsein, welches sich in unserm Saz ausspricht, ist nun die durch unsern Glauben an Christum bestimmte allgemeine Form unseres Mitgefühls mit menschlichen Dingen und Zuständen, welches nur desto deutlicher wird, wenn wir den dazu gehörigen negativen Ausdrukk mit demselben verbinden. Ist uns nämlich abgesehen von der Erlösung die Welt in Beziehung auf den Menschen zwar der Ort der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen und der Dinge, aber auch der Ort der Sünde und des Uebels geworden; und tritt mit der Erscheinung Christi ein neues in eben diese Welt, welches also im Gegensaz mit dem alten steht: so folgt, daß nur der mit der christlichen Kirche geeinigte Theil der Welt uns nun der Ort der gewordenen Vollkommenheit oder des Guten und bezüglich auf das ruhende Selbstbewußtsein der Ort der Seligkeit wird, nicht vermöge der ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur und der Natur der Dinge, sondern wiewol allerdings hiedurch bedingt, doch nur vermöge der in Christo hinzugekommenen und sich durch ihn mittheilenden unsündlichen Vollkommenheit und Seligkeit; womit dann zusammenhängt, daß die Welt, sofern sie außer dieser Gemeinschaft Christi liegt, uns immer wieder ohnerachtet jener ursprünglichen Vollkommenheit der Ort des Uebels und

[1] §. 100. u. 105. [2] §. 106, 2.

der Sünde ist.[1] So daß schon hier der Saz, daß in der Kirche allein Seligkeit ist, und weil diese nicht von außen hineinkommen sondern nur darum sein kann insofern sie darin hervorgebracht wird, daß die Kirche allein selig macht, niemand überraschen kann. Es versteht sich übrigens von selbst, daß dieser Gegensaz zwischen dem durch die Erlösung in der Welt gesezten und der übrigen Welt stärker oder schwächer gespannt wird, je nachdem die eigenthümliche Würde Christi und der Gehalt der Erlösung aufgefaßt wird, und daß er nur da ganz verschwindet und sich in einen unbestimmten Unterschied des besseren und schlimmeren verliert, wo auch der Gegensaz zwischen Christo und den sündigen Menschen eben so aufgehoben und umgewandelt ist.

4. Und dadurch bestätigt sich am besten, daß unser Saz nichts anderes ist als eine Aussage unseres christlichen Selbstwußtseins. Denn wäre die christliche Kirche ihrem Wesen nach ein Gegenstand der äußeren Wahrnehmung: so könnte sich diese mittheilen lassen, ohne an jenes gebunden zu sein. Nun aber ist es so, daß diejenigen, welche den Glauben an Christum nicht mit uns theilen, auch die christliche Gemeinschaft in ihrem Gegensaz gegen die Welt nicht erkennen. Wo das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit ganz zurükkgedrängt ist, da wird die christliche Kirche gewiß auf alle Weise mißverstanden; und von da an entwikkelt sich beides gleichmäßig. Mit den ersten Wirkungen der vorbereitenden Gnade, welche jenes Bewußtsein erregen, entsteht auch eine Ahnung von dem göttlichen Ursprung der christlichen Kirche; und mit dem lebendigen Glauben an Christum zugleich entsteht immer auch der an das wirkliche Vorhandensein des Reiches Gottes in der Gemeinschaft der Gläubigen: so wie im Gegentheil ein unverbesserlicher Widerwille gegen die christliche Kirche auch auf den höchsten Grad von Unerregbarkeit für die Erlösung schließen läßt, wobei kaum noch eine auch nur äußerliche Verehrung der Person Christi stattfinden kann. Der Glaube hingegen an die christliche Kirche als das Reich Gottes schließt nicht nur dieses in sich, daß es immer im Gegensaz gegen die Welt fortbestehen wird, sondern wie es von Wenigen anfangend zu einer solchen Gemeinschaft herangewachsen ist und nicht anders als wirksam gedacht werden kann: so liegt darin die Hoffnung, daß die Kirche wachsen und die ihr entgegengesezte Welt abnehmen werde. Denn die Menschwerdung Christi entspricht

[1] Gal. 1, 4. 1 Joh. 5, 19.

für die menschliche Natur dem was die Wiedergeburt ist für den Einzelnen; und wie die Heiligung die fortschreitende Aneignung der einzelnen Functionen ist, und je länger je mehr aufhört aus fragmentarischen Einzelheiten zu bestehen, alles vielmehr immer mehr ineinander greift und sich gegenseitig unterstüzt: so organisirt sich auch auch hier aus den einzelnen erlösenden Thätigkeiten immer mehr die zusammenwirkende und aufeinander wirkende Gemeinschaft. Und dieser Organismus muß immer mehr dasjenige überwältigen, was ihm gegenüber nur unorganische Masse ist.

§. 114. Wenn wir alle Aussagen unseres christlichen Selbstbewußtseins über die Gemeinschaft der Gläubigen zusammenfassen wollen: so müssen wir zuerst handeln von dem Entstehen der Kirche oder der Art und Weise wie sie sich aus der Welt bildet, demnächst von der Art und Weise der Kirche im Gegensaz gegen die Welt zu bestehen, und zulezt von der Aufhebung dieses Gegensazes oder von den Aussichten auf die Vollendung der Kirche.

1. Diese drei Stücke scheinen sich nun freilich gar nicht auf gleiche Weise zu unserm christlichen Selbstbewußtsein zu verhalten. Das zweite ist das Gebiet unserer täglichen Erfahrung; unser geistiges Leben verläuft in diesem Gegensaz. In dem Maaß als wir zu unterscheiden wissen, was in uns selbst der Gemeinschaft der Gläubigen angehört und was noch der Welt wird auch unser christliches Gemeingefühl das was um uns her vorgeht richtig sondern, was davon der Kirche angehört und was der Welt; und alles dieses sind Elemente zu unsern Säzen über das Bestehen der Kirche in ihrem Zusammensein mit der Welt: anderwärts her würden aber auch Säze dieses Inhaltes nicht zu nehmen sein. Denn wie bei den Einzelnen, was der Sündhaftigkeit und was der Gnade angehört, nicht aus der zur Wahrnehmung kommenden Aussenseite der That entschieden werden kann, sondern nur aus der Beschaffenheit der innern Bewegungen: so kann auch über die christliche Kirche nur von denen, die ihr inneres Leben aus eigner Theilnahme kennen, richtiges ausgesagt werden. Aber über die Vollendung der Kirche können wir, wenn ja irgend welche, doch gewiß nur sehr unzuverlässige Aussagen unseres Selbstbewußtseins aufstellen; und von der Entstehung der

Kirche können wir uns nur geschichtliche Angaben aneignen, deren Mittheilung hieher unmöglich gehören kann. Um nun bei dem letzten anzufangen, so vermehrt sich die christliche Gemeinschaft indem allmählig einzelne Menschen und ganze Massen dem Zusammenhang mit Christo einverleibt werden; und wie allgemein festgestellt ist, daß das neue Leben des Einzelnen aus dem Gesammtleben hervorgehe, in dessen äußerem Kreis es sich schon findet: so gilt dies auch von dem neuen Leben jener Erstlinge, als noch die Kraft des inneren Kreises ganz allein in Christo eingeschlossen lag; das Entstehen der christlichen Kirche ist also dasselbe mit dem was täglich vor unsern Augen vorgeht. Es kommt aber in dieser Hinsicht keineswegs darauf an, wenn wir davon ausgehn daß die erlösende Thätigkeit allmählig alles ergreifen soll, eine Regel für die Art und Weise zu finden, nach welcher Ordnung und weshalb gerade so diese Verbreitung vor sich geht. Vielmehr haben wir darauf auszugehn, daß wir, da gleichzeitig sich die erlösende Thätigkeit von dem Gemeinwesen aus über weit Mehrere erstrekkt als jedemal dadurch zur Bekehrung gefördert werden, den Unterschied zwischen diesen und den andern richtig auffassen; denn das heißt die Anfänge der Kirche verstehen. Und hier haben wir allerdings ein Selbstbewußtsein, welches wir im Gedanken aufzufassen haben, nämlich den Gegensaz welcher sich in unserem Mitgefühl bildet zwischen der vorherigen Gleichschäzung Aller im Zustand der gemeinsamen Sündhaftigkeit und dem nachherigen Unterschied zwischen den Begnadigten und den andern. Was die Vollendung der Kirche betrifft, so ist uns freilich in unserm Selbstbewußtsein, wenn wir es als persönliches ergreifen, nur das Wachsthum der Heiligung gegeben, ohne ein Vorgefühl daß die gänzliche Harmonie aller Kräfte und die Vollendung des Einzellebens als Organismus für das Leben Christi in uns nach gänzlicher Ausrottung des alten Menschen erscheinen werde; und eben so wenn wir es als Gemeingefühl auffassen, ist die Kirche nur als wachsend aus der Welt und aus sich die Welt allmählig entfernend gegeben, das Vorgefühl der Vollendung aber wird immer zurükgehalten durch dieses unzerstörbare Element des Mitgefühls, daß der alte Mensch immer wieder geboren wird mit jedem Einzelwesen. Insofern also die Vollendung der Kirche wenn auch nur als Vorgefühl bedingt ist durch das Aufhören der Erneuerung des Geschlechts: so scheitert es an unserm Gattungsbewußtsein, und es gewinnt das Ansehn, als ob alles, was christliche Lehre hierüber sein

soll, eine andere Quelle haben müsse als das christliche Selbstbewußtsein; und dann könnte dieselbe folgerechterweise in unserer Darstellung nicht einen eigenthümlichen Ort einnehmen, sondern indem sie auf einem objectiven Bewußtsein beruhen müßte, könnte sie nur in Bezug auf die Quelle desselben auf eine untergeordnete Weise[1] vorkommen. Zweierlei kann jedoch in dieser Hinsicht auch hier schon bemerkt werden. Einmal daß wir keinesweges im Stande sind die entgegengesezte Vorstellung von einer in unendlicher Zeit, weil immer wieder durch neue Generationen gehemmt, der Vollendung sich nur asymptotisch annähernden Fortschreitung als Vorgefühl vollständiger zu vollziehen, welches überdies zu dem Vorgefühl von der unvollkommnen Heiligung des eignen Ich am Ende des Lebens keine Ergänzung an die Hand giebt. Dann aber auch daß, wenn gleich dieses Vorgefühl für sich allein keine Lehre in demselben Sinn bilden kann, weil es kein abschließbarer Moment des Selbstbewußtseins ist, doch die Auffassung desselben die Probe geben kann, wozu die andere Form der unendlichen Approximation nicht dienen könnte, ob wir nämlich in dem zum Grunde liegenden, der Lehre von dem Bestehen der Kirche, auch das Wesen des Reiches Gottes richtig aufgefaßt haben, wenn es nämlich seine Wahrheit behält auch bei dem Versuch es an und für sich abgesehen von dem Gegensaz mit der Welt zur Darstellung zu bringen; und in sofern ist dieser Versuch nothwendig und natürlich.

2. Eine analoge nicht zu übersehende Ungleichheit zwischen diesen drei Haupttheilen besteht darin, daß bei Behandlung des zweiten wir uns ganz und soviel es sein kann ausschließend in dem Gebiet der erlösenden Thätigkeit Christi befinden, denn dieses ist der eigentliche Umfang des Reiches Christi.[2] Denken wir hingegen die schlechthinige Vollendung extensiv sowol als intensiv, so würde die Ungleichheit zwischen ihm und uns ganz aufgehoben sein,[3] mithin auch seine Herrschaft aufhören. Und dies giebt eine neue Bestätigung dafür, daß dies kein Gegenstand für christliche Lehre im strengsten Sinne des Wortes ist; zumal auch in der Vollendung selbst kein Bedürfniß mehr im Selbstbewußtsein gesezt sein kann, mithin auch dieselbe nur insofern eigenthümlich christlich aufgefaßt werden kann, als sie dennoch nur die Vollendung eines von Christo abhängigen

[1] Aehnlich wie oben die Thatsachen der Auferstehung und Himmelfahrt Christi.

[2] Vgl. S. 105.

[3] 1 Joh. 3, 2.

Gesammtlebens bliebe. Indeß auch so würden doch immer zu dieser Vollendung Naturveränderungen vorausgesezt, welche außerhalb des Gebietes der königlichen Herrschaft Christi liegen und zu der göttlichen Weltregierung gehören, über deren leibliche Seite, und davon wäre doch die Rede, wir hier nichts auszusagen haben. Daher wir uns auf jeden Fall so an der Grenze christlicher Lehre befinden, daß wir nichts bestimmtes aussprechen können ohne sie zu überschreiten. Aehnlich verhält es sich auch mit der Entstehung sowol der anfänglichen als der fortgesezten der christlichen Kirche. Denn wenn die Kraft des göttlichen Wortes und der das Heil der Menschen suchenden Liebe im inneren großen Act der Verkündigung dieselbe ist: so ist der Unterschied der Wirkung begründet in dem verschiedenen Zustand der Empfänglichkeit; und dieser ist zugleich abhängig von den Verhältnissen, in welche die göttliche Weltregierung den einen und den andern sezt. Indessen muß dies hier als sehr natürlich erscheinen, weil in dem Uebergang, sei es nun der Einzelnen oder ganzer Massen, aus der Welt in die Kirche auch die göttliche Weltregierung betheiligt ist, und doch nur unter der Form der Thätigkeit betheiligt sein kann. Daher unser Mitgefühl sehr unvollständig wäre, wenn es den entstehenden Unterschied nicht als ein Ergebniß göttlicher Weltregierung auffaßte. Es giebt aber auch hier ein anderes als Ergänzung der früheren Behandlung nothwendiges Moment. Wir haben nämlich die Thätigkeit des Erlösers mit ihrer Wirkung in der Seele des Einzelnen oben betrachtet abgesehen von dem Gesammtleben, und so konnten wir auch hernach in der Lehre von der Heiligung den Einzelnen nur betrachten als ein selbständig in der Lebensgemeinschaft Christi handelndes Einzelwesen. Nun ist es freilich ganz derselbige Act, durch welchen der Einzelne wiedergeboren und durch welchen er ein selbstthätiges Mitglied der christlichen Kirche wird; aber wir haben diese Seite desselben dort nicht mit aufgenommen, und müssen also denselben Act hier noch einmal unabhängig von der früheren Darstellung beschreiben, sofern er das Verhältniß des Einzelnen zu dem Ganzen begründet. Und hiebei sind wir zugleich auf das bestimmteste an unser Selbstbewußtsein gewiesen, in welchem wir beides, unsre selbständige Persönlichkeit in der Lebensgemeinschaft Christi und unser Leben als integrirenden Bestandtheil des Ganzen, immer sowol unterscheiden als verbinden. — Wiewol nun aus beiden Gesichtspunkten betrachtet die Lehre von der Kirche in ihrem Zusammenbestehen mit der

Welt der eigentliche Kern dieses ganzen Abschnittes ist; so daß es auch ganz sachgemäß wäre, dieses zuvörderst festzustellen, und die andern beiden mehr anhangsweise zu behandeln: so wird doch die bei einem geschichtlichen Verlauf natürliche Ordnung mehr Anschaulichkeit und manche Erleichterung gewähren.

Erstes Hauptstükk.

Von dem Entstehen der Kirche.

§. 115. Die christliche Kirche bildet sich durch das Zusammentreten der einzelnen Wiedergeborenen zu einem geordneten Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken.

1. Wenn wir auf das Verfahren der evangelischen Kirche bei der Verstärkung der Gemeinschaft sehen, sowol durch die Aufnahme der unterrichteten Gemeindejugend, als durch die Missionen oder bei dem Uebertreten einzelner Mitglieder aus andern christlichen Gemeinschaften: so ist unser Saz gewiß der richtige Ausdrukk des dabei herrschenden Gemeingefühls und der dabei in Anwendung gekommenen Handlungsweise. Die Handlung wird immer verrichtet in Bezug auf die Wiedergeburt, überall natürlich nach der Art wie der Begriff dort gefaßt wird; so daß wenn man derselben auch in den meisten Fällen noch nicht versichert sein kann, die herrschende Voraussezung doch die ist daß sie erfolgt sei. Wenigstens je freier eine Gemeinde auf ihrem Gebiet ist, um desto strenger wird sie darauf halten, daß derjenige, gegen dessen Wiedergeburt sich wohlbegründete Zweifel erheben, auch nicht aufgenommen werde. Dies wäre aber nicht nothwendig, ja sogar zwekkwidrig, wenn die Aufzunehmenden nur sollten in die Gemeinschaft der vorbereitenden Gnadenwirkungen eingeführt werden. Wie nun mit der Wiedergeburt das kräftige Wollen des Reiches Gottes gegeben ist: so muß also den Aufnehmenden und dem der aufgenommen wird die Ueberzeugung gemein sein, daß dieser und jene die gleiche Wirksamkeit ausüben; und da sie für diese auch den gleichen Wirkungskreis haben vermöge der gleichen Räumlichkeit, so muß auch mit jedem solchen Act die Aufgabe wieder erzeugt werden, dies Zusammenwirken zu ordnen. Daß aber zugleich auch ein gegenseitiges Aufeinanderwirken ausbedungen

wird, gründet sich nicht allein darauf, daß in Jedem noch manches der Welt angehörige sich findet, wogegen das Gesammtwirken der Andern sich richten muß, sondern auch darauf, daß so wie Keiner sich einer allseitigen und vollkommnen Auffassung Christi bewußt ist, jeder die der Andern als Ergänzung der seinigen ansieht, woraus eine gegenseitige mittheilende Darstellung hervorgeht. Alles nun was als ein Lebenselement der Kirche dargestellt werden kann, muß sich auch hieraus entwikkeln lassen.

2. Schwieriger scheint es allerdings, dies auch auf die ursprüngliche Entstehung der von Christo ausgehenden Gemeinschaft anzuwenden. Gehn wir indeß auf die Thatsache zurükk, daß es, als die Wirksamkeit Christi begann, schon eine Gemeinschaft solcher gab, welche auf die Erfüllung ihrer messianischen Hoffnungen warteten: so soll freilich nicht behauptet werden, dies sei schon die christliche Kirche vor Christo gewesen; aber es war doch eine fromme Gemeinschaft, ein Austausch gleicher Gemüthserregungen und ein Verkehr mit allem darauf bezüglichen. Wenn nun mehrere von diesen zur Anerkennung Christi kamen, so war für sie kein Grund vorhanden ihre Gemeinschaft aufzuheben. Aber indem die ihrige eine Beziehung auf Christum erhielt, die nicht ohne ein Aufeinanderwirken sein konnte in dem bereits aufgestellten Sinn: so mußte sie zugleich ein Zusammenwirken werden zunächst in Bezug auf ihre bisherigen noch nicht zur Anerkennung Christi durchgedrungenen Genossen, die nun der äußere vorbereitende Gnadenwirkungen von ihnen empfangende Kreis wurden zu ihrem innern, von dem diese Gnadenwirkungen je sachgemäßer geordnet desto kräftiger ausgingen. Nur daß dieses Zusammenwirken untergeordnet und fragmentarisch blieb, so lange noch in ihrer Verbindung die gemeinsame Empfänglichkeit für die Einwirkungen Christi das überwiegende blieb. Und in dieser Hinsicht kann man sagen, daß ohnerachtet eine Anzahl Wiedergeborener vorhanden war, die Kirche doch noch unvollständig blieb, mithin noch latitirte hinter der Verbindung dieser Einzelnen mit Christo, so lange die persönliche Wirksamkeit Christi fortdauerte.

§. 116. Das Entstehen der Kirche wird deutlich durch die beiden Lehren von der Erwählung und von der Mittheilung des heiligen Geistes.

1. Außerhalb des bereits aufgestellten Zusammenhanges möchte es vielleicht sonderbar erscheinen, diese beiden Begriffe

auf solche Weise zusammengestellt zu finden, die dem Klange nach keine Verwandtschaft haben, und auch der Bedeutung nach scheint der Begriff der Erwählung mit der Mittheilung des Geistes nicht genauer zusammenzuhangen, als etwa mit der Bekehrung und der Rechtfertigung. Jezt aber kann es nicht mehr befremden, sondern der erste Begriff hat es mit demjenigen zu thun was bei dem Entstehen der Kirche nach dem obigen die Sache der göttlichen Weltregierung ist, daß nämlich diejenigen welche die Kirche bilden sollen aus der Welt müssen ausgesondert werden. Dies ist daher die Betrachtung des Entstehens der Kirche, wenn man rükkwärts sieht nach dem Ort hin woher die Mitglieder kommen. Der andere Begriff aber hat es mit demjenigen zu thun, was in den Einzelnen der Grund ist von der Stetigkeit ihres Zusammenwirkens und Aufeinanderwirkens. Da nun in diesem das Wesen der christlichen Kirche besteht, so wird in diesem Begriff das Entstehen der Kirche betrachtet, indem man vorwärts sieht auf das so entstehende Gesammtleben, welches nur durch die Selbigkeit des bewegenden und treibenden in Allen und jedem Einzelnen eine wahre Lebenseinheit, nach Art nämlich einer zusammengesezten oder sogenannten moralischen Person werden und bleiben kann, so daß sich aus diesem dem Einzelnen als Erwählten mitgetheilten Princip das ganze Leben und Wirken der Kirche muß erklären lassen. — Beide aber haben das mit einander gemein, daß sie ursprünglich nicht unmittelbar auf denjenigen Zustand passen, wo die wirksame Kraft des neuen Lebens noch unmitgetheilt in Christo allein war, ausgenommen in demjenigen Sinn, in welchem auch von Christo gesagt werden kann, er sei erwählt und habe den heiligen Geist; eigentlich aber wird dabei der Gegensaz vorausgesezt zwischen jenem äußeren Kreise welcher der Ort ist für die vorbereitenden Gnadenwirkungen, und dem inneren von welchem diese ausgehen. Denn diejenigen, welche in den ersten Kreis gezogen werden dadurch daß die Predigt des Evangeliums zu ihnen gelangt, werden in der biblischen und kirchlichen Sprache nicht gewöhnlich Erwählte genannt, ohnerachtet sie auch in Folge des Zusammenhanges der göttlichen Weltregierung hiedurch von Andern unterschieden werden, sondern nur Berufene; jener aber bleibt für diejenigen welche durch die Wiedergeburt in den inneren Kreis eingeführt worden sind. Und eben so ist der heilige Geist das Band dieses innern Kreises, kraft dessen die Wirkungen der Einzelnen auf den äußeren

eine Einheit werden und eben so ihr gegenseitiges Aufeinanderwirken gleichsam einen organischen Umlauf bildet; den Berufenen aber schreiben wir den heiligen Geist noch nicht als ihnen mitgetheilt oder ihnen einwohnend und sie treibend zu.

2. Was nun im einzelnen zuerst den Ausdruck Erwählung betrifft, so ist die eigentliche Aufgabe desselben die. Alle Menschen sind uns im Zustande der gemeinsamen Sündhaftigkeit, wo alles Gemeinschuld ist, auch vollkommen gleich, und ein Vorzug in Beziehung auf das von Christo mitzutheilende neue Leben ist keinem zuzuschreiben. Nun werden freilich Alle erst in den Kreis der vorbereitenden Gnade hineingezogen; allein auf der einen Seite sind die Unterschiede, die dort entstehen, auch nicht ihnen selbst zuzuschreiben, auf der andern Seite ist auch darin schon eine Begünstigung, daß gleichzeitig die Einen berufen werden und die Andern nicht; so daß wir zum Behuf dieser Erläuterung beides zusammennehmen können, die Erwählung und die ihr vorangehende und sich auf sie beziehende Berufung. Ueberall ist also hier, wenn wir das theilweise Gelingen und Mißlingen der Verkündigung betrachten, ein in der göttlichen Weltregierung eingeleiteter Vorzug der Einen vor den Andern ohne einen in den Personen selbst dazu vorhandenen Grund, und dieser läßt sich vom größten bis zum kleinsten nicht nur auf diesem Gebiet, sondern auch auf anderen verfolgen, nur daß wir von diesen nicht zu handeln haben. Denken wir uns die Menschwerdung Christi als den Anfang der Wiedergeburt des ganzen menschlichen Geschlechts: so wird die Errichtung einer bleibenden Stätte für die Verkündigung des Evangeliums unter einem Volk durch die Erstlinge aus seiner Mitte der Anfang der Wiedergeburt eines Volkes sein. Und ein solches hat dann einen Vorzug vor denen, unter welchen sich gleichzeitig die Stimme der Verkündigung erfolglos vernehmen ließ. Wir können aber dies nicht auf einen Unterschied der Würdigkeit beziehen, eben so wenig bei den Völkern als bei den Einzelnen, bei welchen es sich eben so verhält, nicht minder bei den aus der Fremde einwandernden als bei den in dem äußeren Kreise der Gemeinschaft geborenen. So gewiß wir nun dies auf eine göttliche Anordnung zurückschieben, wie der Erlöser selbst gethan,[1] so ist uns auch aufgegeben derselben beizustimmen, weil wir sonst und zwar mit

[1] Joh. 6, 44.

unserm sittlichen Bewußtsein im Widerspruch wären gegen unser Gottesbewußtsein. Wir haben aber dazu keinen Grund als das Beruhen in dem göttlichen Willen, von welchem wir nur sagen können, daß er nicht durch die Würdigkeit der Person bestimmt worden: so daß nicht das eine als Lohn und das andere als Strafe angesehen werden kann. Alles andere bleibt in unserm Mitgefühl wie in dem Begriff der Erwählung an und für sich unbestimmt.

3. Unter dem Ausdruck heiliger Geist aber wird zufolge des obigen die Lebenseinheit der christlichen Gemeinschaft als einer moralischen Person verstanden, und dies würden wir, da alles eigentlich gesezliche aus derselben schon ausgeschlossen ist, durch den Ausdruck ihres Gemeingeistes bezeichnen können. Und so sollte es eigentlich nicht nöthig sein noch ausdrücklich zu versichern, daß wir durch den Ausdruck dasselbe bezeichnen wollen, was auch in der Schrift heiliger Geist und Geist Gottes und Geist Christi genannt wird, und in unserer kirchlichen Lehre auch als die dritte Person der Gottheit aufgeführt wird. Daß wir es jedoch mit diesem lezten hier nicht zu thun haben, versteht sich aus der Anordnung des Ganzen von selbst. Daß aber in der christlichen Kirche, nachdem die einzelnen Einwirkungen nicht mehr unmittelbar von Christo ausgehen, ein göttliches sein muß, welches wir eben so das Sein Gottes in ihr nennen können, wenn anders die Mittheilung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi fortwährend in ihr bestehen soll, dies ist eben so aus dem früheren vorläufig zu ersehen, wird aber genauer unten entwikkelt werden. Vorläufig nämlich, daß die Mittheilung der unsündlichen Vollkommenheit und Seligkeit, welche als das schlechthinige stetige Wollen des Reiches Gottes der innerste Impuls des Einzelnen ist, auch muß der Gemeingeist des Ganzen sein, oder es müßte keinen Gemeingeist in demselben geben. Denn wäre er ein anderer, so müßte jener Impuls diesem anderen, also einem unvollkommneren untergeordnet sein, wie in jedem Gesammtleben alles persönliche dem Gemeingeist untergeordnet sein muß. Gäbe es aber gar keinen Gemeingeist: so wäre auch die christliche Kirche kein wahres Gesammtleben, wie sie doch von Anfang an mit Beziehung auf diesen ihr einwohnenden göttlichen Geist aufgetreten und in dem Selbstbewußtsein jedes kräftigen Mitgliedes aufgenommen gewesen ist. Dieses Wollen des Reiches Gottes also ist die Lebenseinheit des Ganzen, und in jedem Einzelnen sein Gemeingeist; es ist aber in dem Ganzen seiner Inner-

lichkeit nach ein schlechthin kräftiges Gottesbewußtsein, mithin das Sein Gottes in demselben, bedingt aber durch das Sein Gottes in Christo

Erstes Lehrstükk.

Von der Erwählung.

§. 117. In das von Christo gestiftete Reich Gottes können zufolge der Gesezе der göttlichen Weltregierung, so lange das Menschengeschlecht auf Erden besteht, niemals alle gleichzeitig Lebende gleichmäßig aufgenommen sein.

1. Unter dem gleichmäßig soll hier nicht etwa eine Gleichheit in der Kraft des Glaubens und in dem Grade der Aneignung aller natürlichen Kräfte an jenen Gemeinwillen verstanden werden, denn in diesem Falle wäre der Saz ganz klar, indem es niemanden einfallen könnte eine solche Gleichheit zu begehren; sondern es soll sich auf den bestimmten Unterschied zwischen dem inneren und dem äußeren Kreise der christlichen Gemeinschaft beziehen. Denn sind alle andern Glaubensgemeinschaften dazu bestimmt, in das Christenthum überzugehen, und nimmt man an daß die in der Gemeinschaft geborenen doch zeitig unter den Einfluß der vorbereitenden Gnade kommen: so läßt sich eine Zeit denken, wann Alle, deren Bewußtsein nur dazu nothdürftig entwikkelt ist, auch jenem äußeren Kreise angehören. Allein da hiermit der Antheil an der Vollkommenheit und Seligkeit Christi noch nicht verbunden ist: so sind diese bestimmt unterschieden von den selbstthätigen Gliedern der Gemeinschaft; welches auch mit dem angegebenen Unterschied zwischen Berufung und Erwählung vollkommen zusammenstimmt. Es kommt übrigens hiebei auf zwei Punkte an, von denen freilich der eine mehr, der andere aber doch auch gewissermaßen als ein Gesez der göttlichen Weltordnung anzusehen ist. Offenbar nämlich ist dies ein solches Gesez, daß, was von Einem Punkt ausgeht, sich nur allmählig über den ganzen Raum verbreitet. Weniger schon dieses, daß der Stand der Gnade niemals kann angeboren werden, sondern auch die christlichen Kinder bei der Geburt allen andern von Adam abstammenden im wesentlichen gleich sind; aber doch wäre theils die Veränderung selbst eine aus der Grundthatsache des Christenthums nicht begreifliche Ausnahme, mithin ein neues von jenem unabhängiges Wunder, zerstörte aber auch den Begriff der Gattung.

2. Gesezt auch Christus hätte, als er mit der Verkündigung des Reiches Gottes unter Hinweisung auf seine Person den Anfang machte, überall das gleiche Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit gefunden: so waren doch theils in Bezug auf seine Person die Einen durch Johannes vorbereitet, die Andern nicht, theils in Bezug auf seine Gestaltung des Gottesreiches die Einen auf besondere Weise an das bestehende gebunden und also seine Idee abstoßend, die Andern nicht. Mithin konnte er überall nur in den verschiedensten Abstufungen sich wirksam beweisen, wie er auch dem Raume nach nur innerhalb bestimmter Grenzen[1] den Kreis seiner Verkündigung bald durch Ortsveränderung erweitern, bald durch längere Niederlassung befestigen konnte. Ja auch wo er hinweggewiesen wurde,[2] gereichte dies natürlich manchem Einzelnen, der dazu gekommen sein würde sich ihm anzuschließen, zum unverdienten Nachtheil. Alles dieses aber hat seinen Grund in der göttlichen Weltregierung. Und dieselbe Ungleichmäßigkeit finden wir auch bei der fortgesezten Verkündigung von der Apostel Zeiten an bis auf den heutigen Tag. Denn die dem Ganzen einwohnende in Einzelnen aber besonders hervortretende Neigung, die Kirche nach außen zu vergrößern, ist zwar an sich, wie sie von der Gleichheit Aller im Stande der Sündhaftigkeit ausgeht, vollkommen gleichmäßig, in der Ausübung aber theils den gesellschaftlichen Verhältnissen, welche die Anknüpfung darbieten müssen, unterworfen, theils jenem geheimnißvollen Angezogen und Abgestoßen werden,[3] welches nicht minder als jene unter der göttlichen Weltregierung steht. Und anders konnte es auch nicht sein, wenn das Uebernatürliche in Christo sollte Natur werden, und die Kirche sich als eine natürliche geschichtliche Erscheinung bilden.

3. Sehen wir eben so auf die Fortpflanzung der Kirche über die Folge der Geschlechter: so entsteht auch hier, da die Wiedergeburt der Einzelnen an diese ebenfalls in der göttlichen Weltordnung wurzelnde Naturform des Zusammenlebens je zwei auf einander folgender Generationen gebunden ist, hieraus eine ähnliche Ungleichmäßigkeit, indem jeder würde früher oder später in diesen innern Kreis gelangt sein unter andern ihm mehr oder minder angemessenen Umgebungen und Einwirkungen. Auf diese Weise entsteht immer beides,

[1] Matth. 15, 24.
[2] Matth. 8, 34.
[3] Ap. Gesch. 16, 6—10.

daß unter den im Umfang der Kirche lebenden zu jeder Zeit Viele ihr noch nicht angehören, und daß von diesen wird gesagt werden können, sie könnten schon Glieder derselben sein, wenn ihr Lebenspfad anders wäre geleitet worden. Allerdings hat eine lange Folge von im Ganzen angesehen im Stande der Heiligung lebenden Generationen eines Volkes einen Einfluß auf die späteren, indem die leidenschaftlichen Naturanlagen sich immer mehr mildern; immer aber ist dies doch nur eine bessere Gestalt der allgemeinen Sündhaftigkeit, und einmal muß doch Selbsterkenntniß und Buße eintreten. Nur freilich, wenn auch das Anerkenntniß des Erlösers in demselben Verhältniß zeitig erfolgt, läßt sich eine Zeit denken, wenn zwar immer nicht fleischliche Geburt und geistige Geburt in demselben Zeitpunkt zusammenfallen, auch nicht Natur und Gnade gar nicht zu unterscheiden wären, aber doch eine Zeit, in welcher die Entwikklung des lebendigen Glaubens mit der ersten Entwikklung sittlicher Vorstellungen und Empfindungen möglichst nahe zusammenfallen wird, welches die größtmögliche Annäherung an die menschliche Entwikklung Christi ist. Und dann freilich wird Jeder weit früher zu dem Besiz und Genuß des ihm angemessenen Antheils an dem höhern Leben gelangen. Auch dann aber werden doch solche Differenzen bestehen, daß Einige noch nicht zu diesem Genuß gelangt sind, wenn ihre Altersgenossen sich schon längst desselben erfreuen.

4. Wenn wir nun diese Ordnung mit dem Ausdrukk göttliche Erwählung deshalb bezeichnen, weil wir bei einem göttlichen Wohlgefallen als leztem Grunde dazu stehen bleiben: so hindert dies doch nicht, daß wir nicht suchen dürfen, wodurch dieses göttliche Wohlgefallen bestimmt wird. Zumal wir auch nicht sagen können, bei Gott sei alles gegen alle gleich, aber der Wille Einiger seze Hindernisse entgegen; da ja der Wille selbst sich erst allmählig und ebenfalls nicht ohne Einfluß äußerer Verhältnisse zu größerer oder geringerer Erregbarkeit entwikkelt. Bei dieser Forschung ist schon Paulus vorangegangen,[1] und hat das Gesez auszusprechen versucht, in Folge dessen die apostolische Kirche sich zuerst mit ehemaligen Heiden anfüllte, während der größte Theil des jüdischen Volks noch außerhalb derselben blieb. Und die Aufforderung dazu ist noch dringender geworden, seitdem ganze Völker das Christenthum angenommen haben, von denen also Viele wenigstens auch zur Wiedergeburt gelangten, während viele Mitglieder

[1] Röm. 10 und 11.

altchristlicher Völker von jenem innern Zusammenhang vorläufig noch ausgeschlossen blieben. Nimmt man aber hinzu, wie verschieden den Menschen das Ende das Lebens gesezt ist; für manchen in der christlichen Kirche Geborenen, der schon viele Wirkungen der vorbereitenden Gnade erfahren hat, doch eher als diese Eindrükke konnten zum Anfang eines geistigen Lebensprozesses in der Wiedergeburt verknüpft und gesteigert werden; und wie Viele von da, wo die Stimme des Evangeliums nur eben hingedrungen ist, nach der göttlichen Ordnung über die Lebensdauer abgerufen werden: so ist es offenbar in der göttlichen Weltordnung gegründet, daß Viele, — wiewol Viele oder Wenige hier eigentlich gleich gilt, und die Einen sich zu den Erbietungen der göttlichen Gnade nicht anders verhalten, als Andere, — doch unwiedergeboren sterben, weil das Ziel ihres Lebens abgelaufen ist. Wir können daher nicht sagen, daß Gott dies bestimmt nicht gewollt hätte, da es seinen Grund hat in dem Verhältniß der von ihm abhängigen Naturordnung zu seinem uns innerlich eben so gewissen Rathschluß der Erlösung durch Christum; — so daß wir uns des Schlusses nicht erwehren können, daß, wenn Gott dies bestimmt und unbedingt nicht gewollt hätte, er entweder eine andere Naturordnung des menschlichen Lebens oder eine andere Heilsordnung für den menschlichen Geist würde eingerichtet haben. Hat er es nun irgendwie so geordnet: so entsteht uns natürlich die Aufgabe, auch diesem göttlichen Willen auf möglichst bewußte Weise und inneren Widerspruch beizustimmen.

§. 118. Wenn sich das christliche Mitgefühl über die frühere und spätere Aufnahme der Einen und Andern in die Gemeinschaft der Erlösung beruhigt: so bleibt dagegen ein unauflöslicher Mißklang zurükk, wenn wir uns unter Voraussezung einer Fortdauer nach dem Tode einen Theil des menschlichen Geschlechtes von dieser Gemeinschaft gänzlich ausgeschlossen denken sollen.[1]

1. Wenn wir uns mit beiden Elementen unseres Selbstbewußtseins, dem der Sünde und dem der Gnade, als Mitglieder der Kirche der Welt gegenüber betrachten: so finden

[1] Ein für alle Male verweise ich hier für dieses Lehrstükk auf meine Abhandlung über die Erwählungslehre.

wir uns vermöge des lezten, worin uns die vollkommne Gewißheit des göttlichen Rathschlusses unserer Seligkeit gegeben ist, allen denen entgegengesezt, in denen sich dieses Bewußtsein noch nicht entwikkelt hat. Hingegen vermöge des Bewußtseins der Sünde finden wir uns ihnen vollkommen gleich; denn das Bewußtsein der Vergebung gehört dem andern Element an, vergegenwärtigt uns aber immer jenes ursprüngliche, welches dem Bewußtsein der Allen gemeinschaftlichen Natur angehört. Ist also das gleiche natürliche Unvermögen, aus welchem in jedem das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit entwikkelt werden kann, hier unterstüzt und dort sich selbst überlassen, hier in die Offenbarung des begnadigenden göttlichen Rathschlusses aufgenommen, dort aber nicht: so ist diese Ungleichheit innerhalb desselben menschlichen Geschlechtes, in welchem doch in Bezug auf die göttliche Wirksamkeit Christi kein Theil von dem andern bestimmt geschieden ist, von solcher Art, daß wir um sie aufzunehmen entweder unser Gottesbewußtsein wieder zum Particularismus hinabstimmen müßten, oder den Unterschied zwischen den Begnadigten und den Andern geringer und als ein fast nur zufälliges Mehr und Weniger anschlagen; sonst würde nothwendig die in dem Bewußtsein der Gnade gesezte Seligkeit doch durch das mit Demüthigung verbundene Mitgefühl der Unseligkeit aufgehoben. — Dies gewinnt indessen ein ganz anderes Ansehen, sobald wir uns berechtigt halten anzunehmen, daß dieser Gegensaz auf jedem einzelnen Punkt nur ein verschwindender sei, so daß jeder, der jezt noch außerhalb dieser Gemeinschaft ist, irgendwann von den göttlichen Gnadenwirkungen ergriffen innerhalb derselben sein wird. Denn in unserm Gattungsbewußtsein ist dann kein Zwiespalt mehr, und der nur allmählige Uebergang der Einzelnen in den Vollgenuß der Erlösung ist für dasselbe ganz das nämliche, wie für unser persönliches Selbstbewußtsein der allmählige Fortgang der Heiligung, nämlich nur die Naturform, welche die göttliche Thätigkeit nothwendig in der geschichtlichen Erscheinung annimmt, und nach dem obigen die unausweichliche Bedingung aller zeitlichen Wirksamkeit des fleischgewordenen Wortes.

Was hiegegen noch eingewendet werden könnte, wird sich durch folgende zwei Betrachtungen erledigen. Die erste ist eine Anwendung, welche wir machen von dem schon früher aufgestellten Saz, die Menschwerdung Christi verhalte sich wie die Wiedergeburt des gesammten als Einheit betrachteten Geschlechtes. Denn niemand kann sagen, es würde für diese

Gesammtheit besser gewesen sein wenn Christus eher wäre geboren worden, mithin auch das neue geistige Gesammtleben eher begonnen hätte. Denn dies wäre freilich besser gewesen, wenn nur früher dieses neue Leben in derselben Reinheit und Kraft hätte können aufgehen; wenn aber gesagt wird, als die Zeit erfüllt war sei Christus geboren,[1] so heißt das, die göttliche Vorherversehung über das gesammte menschliche Geschlecht und die besondere Bestimmung über den Zeitpunkt der Erscheinung des Erlösers sind so sehr Eine unzertrennliche Offenbarung der göttlichen Allmacht, daß das durch diese Zeitbestimmung bedingte geistige Leben auch gewiß das schlechthin größte ist und die ganze Idee des Wesens der Menschheit ausspricht. Dasselbe nun läßt sich auch von dem Einzelnen sagen, wenn seine Zeit erfüllt ist wird Jeder wiedergeboren, so daß sein durch diese Zeitbestimmung bedingtes neues Leben auch, wie spät es immer eintrete, ein schlechthin größtes ist, und die ganze Idee seiner Person, wie diese ebenfalls an ihren Ort der Gesammtheit gebunden ist, vollkommen ausspricht; daher in Uebereinstimmung mit jenem Glauben wir auch von dem Einzelnen nicht denken können, es wäre ihm besser gewesen früher wiedergeboren zu sein. Und es ist kein Grund zu befürchten daß hiedurch eine Trägheit im Zeugniß von Christo werde begründet werden und Zucht und Lehre in Verfall gerathen, weil es nämlich nicht helfe den Leuten das Evangelium ans Herz zu bringen ehe ihre Zeit erfüllt sei. Dies hat schon Augustin deutlich dargelegt,[2] und nicht leicht wird auch diese Einwendung im Ernst von einem wahrhaft in der Heiligung begriffenen, das heißt von einem solchen eingelegt werden, der fähig ist Zeugniß abzulegen oder Lehre und Zucht zu handhaben. Denn ein solcher ist eines Theils ohne alle Hinsicht auf einen bestimmten Erfolg von innen gedrungen,[3] anderntheils weiß er auch daß die Gnadenwirkungen des Geistes die von jedem Wiedergeborenen ausgehn mit dazu gehören, daß jeder wenn seine Zeit erfüllt ist auch wirklich wiedergeboren werde. Die zweite ist eine Anwendung davon, daß in der Wiedergeburt jeder eine neue Creatur wird; denn dem zufolge wäre das Mitgefühl über eine zu späte Wiedergeburt jedenfalls leer, weil es dazu kein ursprüngliches in dem Subject giebt; eben

[1] Gal. 4, 4.
[2] In dem Buch de corr. et grat. überall.
[3] 2 Kor. 5, 14. 20.

so leer, wie wenn man eine zeitliche Schöpfung der Welt annimmt, ein Leidwesen darüber wäre daß die Welt nicht eher geschaffen worden. Und will man auch sagen die frühere Zeit sei ihm nichts leeres sondern ein mißfälliges, so verschwindet ja in der Gewißheit der Sündenvergebung dieses mißfällige gleich vollkommen, ob jene Lebenszeit länger gewesen oder kürzer. Ja wenn sich bisweilen ein solches Bedauern vernehmen läßt, weil ja nun das neue Leben nicht so lange währe als wenn es sich früher entwikkelt hätte: so ist auch das nur eine Täuschung, die noch von Unbekanntschaft mit dem neuen Leben zeugt. Denn dieses ist in sich selbst ewig und erlangt keinen Zuwachs durch die Länge der Zeit. Wie denn auch kein in der Heiligung reif gewordener dergleichen empfindet, es müßte denn sein in einem krankhaften Zustand; sondern nur den Anfängern können solche Nachwehen zustoßen, die aber im beruhigten Zustande von selbst verschwinden und sich daher keineswegs dazu eignen im Gebiet des Lehrbegriffs berükksichtigt zu werden. Vielmehr müssen der früheste und der spätest Wiedergeborene, wenn man jenes auch auf die erste Kindheit und dieses auf eine Zeit nach einer noch so langen Reihe von Lebensentwikklungen bezieht, doch jeder sich selbst und dem Andern gleich werth sein. Denn der eine ist mehr gesezt zum Ebenbild der ursprünglichen Vereinigung des göttlichen mit einer menschlichen Persönlichkeit, der andre mehr zum Ebenbild des endlichen Durchdrungenseins der ganzen menschlichen Natur von der erlösenden Kraft Christi, wobei die Gesammtwirksamkeit aller früher Wiedergeborenen vorausgesezt wird. Beiden aber muß aller Schein eines Unterschiedes um so mehr verschwinden je mehr Gemeingefühl und Gemeingeist in ihnen die Oberhand gewinnt, wodurch Jeder sich alles aneignet, was des Andern ist. Und es ist kein Grund zu befürchten, daß hiedurch Gleichgültigkeit gegen die Wirkungen der vorbereitenden göttlichen Gnade oder Aufschieben der Buße und Bekehrung auf unbestimmte Zukunft veranlaßt werde. Denn wer dies anführen wollte, der schöbe doch die Bekehrung nicht deshalb auf weil die christliche Lehre ihm diese Aussicht verbietet, sondern weil er jezt noch seinen Antheil an dem Gesammtleben der Sünde lieber will als den am Reiche Gottes. Einem solchen kann auch nicht damit geholfen sein, daß man ihm diese Lehre vorenthält, sondern nur wenn man ihm Verlangen nach dem Reich Gottes zu erregen weiß. — Dies zusammengenommen ergiebt also, daß wenn nur jeder hinter uns zurükkbleibende irgend einmal in

die Lebensgemeinschaft mit Christo aufgenommen wird, unser Mitgefühl sich vollkommen beruhigen kann ohne daß ein Widerspruch entstände zwischen demselben und unserm Gottesbewußtsein.

2. Daß alles bisher angeführte aber nicht anwendbar ist, sobald wir uns denken sollen daß ein Theil unsers Geschlechts von dieser Gemeinschaft und dem davon abhängigen höheren Zustand gänzlich ausgeschlossen sein soll, das leuchtet von selbst ein, und zwar so, daß man abgeneigt sein wird, einen Unterschied zu machen, je nachdem eine Fortdauer angenommen wird oder nicht, und zwar dieses in genauer Uebereinstimmung mit dem eben gesagten. Denn ist dieses Leben ein an sich ewiges, so können auch Besiz und Beraubung desselben nicht weiter auseinander treten, wenn es auf eine unendliche und wenn es auf eine unbedeutende Dauer ankommt, sobald nur der Eine in den Besiz der Seligkeit, welche allein den Werth des Lebens ausmacht, gekommen ist, der Andere aber nicht. Lassen wir nun dieses vor der Hand gelten: so wird jener Mißklang nur auf eine von beiden folgenden Weisen aufzulösen sein. Entweder dadurch daß wir das Zusammensein einer solchen Gleichheit und Ungleichheit zwischen uns und Anderen rechtfertigen und es auf ein Gesez zurükkzuführen suchen, da denn der dargelegte Widersprnch als ein bloßer Schein erkannt wird; oder dadurch, daß eines von beiden selbst, die ursprüngliche Gleichheit oder die durch die göttliche Vertheilung gewordene Ungleichheit, für Schein erklärt wird.

Da erste kann auf zweierlei Weise versucht werden. Wenn nämlich wie die Gleichheit die ursprüngliche Einrichtung der menschlichen Natur ist, so auch diese Ungleichheit in eben derselben gegründet ist, so kann zwischen beiden ein Widerspruch nur unter der Form stattfinden daß die Einrichtung der menschlichen Natur getadelt wird, welches denn keinen Sinn mehr hat, weil wir nicht wären, wenn wir nicht Menschen wären. Allein die Ungleichheit, welche erst durch die Dazwischenkunft Christi entsteht, kann nicht in der menschlichen Natur, wie sie dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit zum Grunde liegt, ihren Siz haben, wir müßten denn gegen unsere Annahme auf pelagianische Principien zurükkgehend entweder anziehende Kräfte in den Einen oder abstoßende in den Andern annehmen. Und demohnerachtet käme man doch auf eine nur in dem göttlichen Wohlgefallen zu begründende Ungleichheit in der Dispensation der Anregungen zurükk. Umgekehrt wenn

die Gleichheit in demselben wie die Ungleichheit, das heißt in der göttlichen Heilsordnung gegründet sein soll: so heißt dies, Gott hat in Bezug auf die Erlösung alle Menschen unter die Sünde gestellt, wiewol nur Einigen die Erlösung zu Gute kommen sollte; aber dann liegt der Aufnahme der Einen und Ausschließung der Andern eine solche göttliche Willkühr zum Grunde, daß wir diese Ordnung mit Recht einen schlechthinigen Willensbeschluß nennen müßten. Aber wenn auch auf diese Weise das Zusammensein der Gleichheit und Ungleichheit gedacht werden kann: so sind doch und bleiben unvermeidlich diejenigen, welche um unsertwillen zurükkgesezt werden, ein Gegenstand des Mitgefühls, welches also, jemehr das Gattungsbewußtsein sich dem persönlichen gleichstellt, die in dem lezteren gesezte Seligkeit aufhebt, weil es ein Mitgefühl der Unseligkeit ist. Man hat diesem abzuhelfen gesucht und eine reine Lösung zu erlangen geglaubt durch die Hypothese, die Heilsordnung, in welcher die Gleichheit des Unvermögens und die Ungleichheit der Unterstüzung gegründet ist, sei dadurch motivirt, daß sich an den Einen die göttliche Barmherzigkeit, an den Andern die göttliche Gerechtigkeit kund geben müsse,[1] damit es eine vollständige göttliche Manifestation nach beiden Seiten in dem menschlichen Geschlecht gebe, der Gerechtigkeit an denen die verloren gehen, und der Barmherzigkeit an denen die gerettet werden. Allein! hiegegen ist den speciellen Fall betreffend einzuwenden, daß die göttliche Gerechtigkeit sich auch vollständig offenbaren würde, wenn alles, was durch die Erlösung überhaupt möglich ist, auch wirklich würde; denn sie erwiese sich dann belohnend an Christo, bestrafend aber an Allen, so lange sie dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit angehören. Im allgemeinen aber ist nicht zuzugeben, daß es eine getheilte Offenbarung göttlicher Eigenschaften gebe, indem diese dann begrenzt sein würden, und Gott ein unbegrenztes Wesen mit begrenzten Eigenschaften. Sondern Gerechtigkeit und Barmherzigkeit dürfen

[1] Conf. Gallic. XII. p. 115. Credimus ex hac corruptione . . . deum alios quidem eripere, quos . . in Jesu Christo elegit: alios vero in ea corruptione et damnatione relinquere, in quibus iustitiam suam demonstret, sicut in aliis divitias misericordiae suae declaret. — Conf. Belg. XVI. p. 179. Credimus . . deum se . . demonstrasse . . misericordem et iustum. Misericordem quidem eos . . servando, quos . . elegit . . iustum vero reliquos in . . perditione . . relinquendo.

sich nicht ausschließen, so daß die Barmherzigkeit sich an denselben zeigen muß wie die Gerechtigkeit, welches bei einem beständigen Ausgeschlossensein Einiger von der mitgetheilten Seligkeit Christi nicht zu denken ist.

Es bleibt also noch der zweite Weg übrig, nämlich daß eine von beiden, die Gleichheit oder die Ungleichheit beider Theile, für Schein erklärt wird. Die Ungleichheit zwischen denen, welche in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommen sind, und den davon ausgeschlossenen kann aber unmöglich für Schein gehalten werden, ohne den wesentlichen Gehalt unsers christlichen Bewußtseins aufzugeben. Ein anderes ist es mit der Gleichheit, welche wir in dem Bewußtsein der Sünde finden. Diese wäre ein Schein, wenn es doch eigentlich eine ursprüngliche Ungleichheit der Menschen gäbe, also eine von Anbeginn an gespaltene menschliche Natur. Denn so wie wir dies inne werden, verschwindet der Widerspruch, weil die uns ursprünglich ungleichen auch nicht Gegenstände unseres Mitgefühls sein können, sondern die Einheit der menschlichen Natur, so wie sie bisher gefaßt worden, wäre eine Täuschung. Allein mag man sich nun vorstellen, nur in den Einen wäre eine erregbare Empfänglichkeit für die göttliche Gnade, in den Andern aber nicht, oder in den Einen nur wäre ein unüberwindlicher Widerstand gegen die göttliche Gnade, in den Andern aber nicht, immer kommt man auf manichäisirende eben so wie die obigen pelagianischen unserer Auffassung entgegenstrebende Voraussezungen. Ja auch die Erlösung selbst gewinnt eine ganz andere Gestalt. Denn Christus ist dann eigentlich nur gekommen, um die schon vorhandene Ungleichheit zu entwikkeln und zur Erscheinung zu bringen, seine eigentliche Function wird die des Gerichts, und was man Erlösung nennen kann ist nur die Form der einen Seite dieser Function. Es giebt also keine Art diesen Mißklang aufzuheben, wenn von unserm christlichen Bewußtsein aus wir uns dazu verstehen sollen anzunehmen daß ein Theil unseres Geschlechtes gänzlich ausgeschlossen bliebe. Warum aber unser Saz zu verstehen giebt, der Mißklang wäre größer bei der in der christlichen Kirche überall herrschenden Voraussezung einer persönlichen Fortdauer nach dem Tode, als wenn wir uns die entgegengesezte aneignen könnten, das ist nur dieses. In dem gegenwärtigen Leben, wenn wir gleich den Zustand der Gnade als eine Mittheilung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi anerkennen, ist doch diese nur in dem innersten Grunde; betrachten wir aber das gesammte zeit-

erfüllende Selbstbewußtsein des Begnadigten, so ist darin auch das Bewußtsein der Sünde immer noch mit enthalten; die Ungleichheit also ist für die Andern nicht da, weil sie in dem ihnen allein vorliegenden, nämlich dem zeitlichen Bewußtsein, nur den Unterschied eines Mehr und Minder anerkennen, und diesen um so geringer finden je weniger sie von vorbereitenden Gnadenwirkungen ergriffen werden. Wogegen wenn wir jenes Leben dazu nehmen, wir auch zulezt eine vollkommene Entwikklung von Seligkeit und Unseligkeit zu denken haben, das heißt den Gegensaz bis zu seiner größten Höhe gespannt: und je mehr wir von dem Vorgefühl des künftigen Lebens auch jezt schon durchdrungen sind, desto stärker muß auch das Mitgefühl der künftigen Unseligkeit und desto härter folglich der Mißklang sein.

3. Eine gewisse Verwandtschaft mit dieser lezten Betrachtung haben ein Paar andere Versuche die Aufgabe zu lösen. Der eine gesteht denen welche zu der Mittheilung der Seligkeit Christi gelangt sind, die Fortdauer zu, läßt aber die Ausgeschlossenen im Tode untergehn, so daß sie nur zu betrachten sind wie leiblicher Weise die Kinder welche sterben ehe sie dahin gediehen sind sich des Sonnenlichtes zu erfreuen. So vermindert sich freilich die Ungleichheit beider Theile, weil eine kurze Unseligkeit einen geringeren Gegensaz darbietet als eine gleich unendliche. Allein abgerechnet daß auf diese Art die Erlösung erst die Ursache der Unsterblichkeit wird und also eine physische Wirkung ausübt, was gar nicht in ihrer Natur und Bestimmung liegt, sonst aber läge auch hier eine Spaltung der menschlichen Natur in zwei ganz ungleiche Theile zum Grunde: so bleibt doch das particularistische in der Erlösung stehen, welche nur Einigen nicht Allen Seligkeit und Unsterblichkeit mit einander gewähren kann. Der andere will die Ungleichheit auf einer andern Seite verringern, indem man nämlich zugesteht, auch die Nichtwiedergeborenen könnten nach diesem Leben bei einer treuen Benuzung des natürlichen Lichtes welches ihnen gegeben war, zu einer gewissen Vollkommenheit und Glükkseligkeit gelangen, wenn sie auch nur untergeordnet wäre, und nur von einer höheren Stufe blieben sie ausgeschlossen.[1] Allein dann läßt sich nicht einsehen warum sie nicht auch sollten in dem Bereich der vorbereitenden Gnade bleiben oder hinein versezt werden, und warum diese nicht ihren Zwekk früher oder später

[1] S. Reinhard Dogmatik, §. 116, 3.

erreichen sollte. Sonst bleibt auch hier die Erlösung particularistisch, und wir kommen auch wieder auf eine die volle Harmonie aufhebende göttliche Willkühr nur unter einer andern Form. — Diesen Auseinandersezungen gemäß sind nun die folgenden kirchlichen Lehrsäze über diesen Gegenstand näher zu bestimmen und zu beurtheilen.

Erster Lehrsaz. Von der Vorherbestimmung.

§. 119. Die Erwählung derer, die gerechtfertigt werden, ist eine göttliche Vorherbestimmung zur Seligkeit in Christo.

Conf. Saxon. Twest. p. 157. Utrumque certissimum sit agentem poenitentiam propter filium Dei gratis fide accipere remissionem peccatorum et iustificationem et hunc esse haeredem vitae aeternae. — Ibid. p. 162. Vult deus intelligi, genus humanum a deo conditum esse . . non ad aeternum exitium, sed ut colligat sibi in genere humano ecclesiam, cui in omni aeternitate communicet suam sapientiam bonitatem et laetitiam. — Expos. simpl. X. p. 22. 23. Deus ab aeterno praedestinavit vel elegit libere . . sanctos quos vult salvos facere in Christo . . Ergo non sine medio, sed in Christo . . nos elegit deus, ut qui jam sunt in Christo insiti per fidem, illi ipsi etiam sint electi, reprobi vero qui sunt extra Christum. — Conf. Angl. XVII. p. 132. Praedestinatio ad vitam est aeternum dei propositum, quo . . . constanter decrevit, eos quos in Christo elegit . . per Christum ad aeternam salutem adducere. — Sol. decl. XI. p. 799. Praedestinatio pertinet tantum ad filios dei, qui ad aeternam vitam consequendam electi et ordinati sunt. — Conf. March. p. 382. . . . daß Gott der Allmächtige . . zum ewigen Leben verordnet und auserwählt hat alle so an Christum beständig glauben. . . So habe auch Gott nach seiner strengen Gerechtigkeit alle, die an Christum nicht glauben, von Ewigkeit übersehen und denselben das ewige hölliſche Feuer bereitet.

1. Wenn wir unser Selbstbewußtsein als Wiedergeborener betrachten, wie es während unsrer Fortschritte in der Heiligung vom ersten Anfang an nicht nur in sofern eines ist mit unserm schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl und an demselben haftet als wir uns unsrer Thätigkeit im Reiche Gottes als einer vermittelst der Sendung Christi göttlich gewirkten bewußt sind, sondern auch sofern die Entwikklung der Fortschritte eines Jeden eines ist mit der ihm im allgemeinen Zusammenhang der menschlichen Verhältnisse gegebenen Stellung: so ist dies die natürliche Aussage über dasselbe, daß die Ordnung in welcher sich an Jedem die Erlösung verwirklicht

einerlei ist mit der Ausführung der göttlichen Weltordnung in Beziehung auf ihn. Und dies gilt nicht nur für die Zeit seit der Wiedergeburt; sondern, weil auch für die frühere auch zur Verwirklichung der Erlösung an ihm gehörige, als er noch unter den Einflüssen der vorbereitenden Gnade stand, so gilt es auch für den beide Zeiten mit einander verbindenden Moment der Wiedergeburt. Das sich so aussprechende Selbstbewußtsein ist aber kein persönliches eines Einzelnen, sondern es ist das Gemeingefühl Aller welche sich in dem Wirkungskreis Christi finden, und es wird daher mit Recht auf Alle übertragen, welchen noch in denselben hineingezogen zu werden bevorstehn möchte. Gilt also eben dasselbe auch von ihnen für den Zeitpunkt ihrer Wiedergeburt: so ist eben dies Hineingezogenwerden der Einzelnen, jedes zu seiner Zeit, in die Gemeinschaft Christi nur das Ergebniß davon, daß die rechtfertigende göttliche Thätigkeit in ihrer Manifestation durch die allgemeine Weltordnung bestimmt und ein Theil derselben ist. Dem wäre nun entgegen, wenn jemand behaupten wollte, seine Bekehrung und Heiligung würde zu derselben Zeit und auf dieselbe Weise angetreten sein, wenn auch sein Lebensgang in einem ganz andern Zusammenhang wäre angelegt gewesen. Wie nun unser Saz mit dem Bewußtsein der Freiheit übereinstimmt ist schon oben[1] dargelegt, und in Beziehung darauf könnten wir unsern Saz auch so ausdrükken, die Art wie und die Zeit wann die Wiedergeburt jedes Einzelnen erfolgt, sei jedesmal bestimmt durch die Eigenthümlichkeit seines inneren Lebens oder seine Freiheit, und durch seine Verhältnisse zu der naturgemäßen geschichtlichen Entwikklung der rechtfertigenden göttlichen Thätigkeit oder seinen Ort in der Welt. Zunächst also entsteht das Reich der Gnade oder des Sohnes nur in der schlechthinigen Einheit mit dem Reich der allwissenden Allmacht oder des Vaters;[2] und da die gesammte Weltordnung mit der Welt zugleich ewig in Gott ist: so geschieht im Reich der Gnade nichts ohne göttliche Vorherbestimmung. Dieses also ist zunächst in dem Selbstbewußtsein der Begnadigten und vermittelst desselben gesezt; und sie mögen nun sagen, ihr Zustand sei ein Werk der göttlichen Gnade in Christo, oder er

[1] §. 4. §. 46. §. 49.

[2] Sol. decl. XI. p. 818. Pater enim trahit hominem virtute spiritus sui juxta ordinem a se decretum et institutum.

sei ein Erfolg der göttlichen Vorherbestimmung, so ist in jedem von beiden das andere mit gedacht.

2. Was aber diejenigen betrifft, welche wir außerhalb der Gemeinschaft Christi finden: so können sie uns nicht auf eine solche Weise erregen, daß dies gegründete Veranlassung gäbe etwas in dieser Beziehung über sie auszusagen. Denn wir sind uns der von der Kirche immer ausgehenden Verkündigung Christi als einer lebendigen mithin nicht erfolglosen Wirksamkeit bewußt, und erfahren wie daraus in den Einzelnen zuerst Wirkungen der vorbereitenden Gnade entstehen, und wie diese späterhin selbst solche Glieder der Kirche werden, in deren fortschreitender Heiligung sich die Gewißheit ihrer Rechtfertigung bekundet, mithin auch in ihnen dieselbige göttliche Vorherbestimmung sich offenbart. Von denjenigen aber in welchen sich diese Wirkungen nicht zeigen haben wir keinen Grund irgend etwas anderes auszusagen als eben diese Verneinung, und zwar nur als ihr dermaliges Verhältniß zum Reiche Gottes und den von ihm ausgehenden Gnadenwirkungen.[1] In Beziehung auf die göttliche Vorherbestimmung liegt also hierin nur das oben[2] schon erklärte, daß es immer solche giebt, an welchen sie ihr Ziel, nämlich den Anfang der Seligkeit in Christo noch nicht erreicht hat. Zu der Vorstellung aber, als ob es für diese oder Einige unter ihnen eine entgegengesezte Vorherbestimmung gebe, können wir auf diesem Wege niemals kommen. Daß Viele berufen sind und Wenige auserwählt,[3] gilt von jedem einzelnen Punkt der Verkündigung des Reiches Gottes und zu jeder Zeit, nämlich für diese Zeit, und man hat dann immer ein Recht zu sagen, daß die Meisten noch nicht für Erwählte zu halten sind, nämlich für diese Zeit. Denn es ist natürlich daß in jedem Moment die Meisten aufbewahrt werden für einen späteren; denn dies ist der Ordnung des göttlichen Rathschlusses gemäß, indem es in jeder zeitlichen Entwikklung nothwendig ein Nacheinander auch des ursprünglich gleichzeitigen giebt. Nur in diesem beschränkten Sinn also, d. h. für jede Zeit in welcher wir solche die in der Heiligung begriffen und solche die dies noch nicht sind mit einander ver-

[1] Wie denn auch Ap. Gesch. 2, 41. und 13, 48. gewiß nicht behauptet werden soll, daß von denen, die damals noch nicht gläubig wurden, keine mehr in einer späteren Zeit hätten gläubig werden können.

[2] Vgl. §. 117.

[3] Matth. 22, 14.

gleichen können, dürfen wir sagen daß Gott Einige übergeht oder übersieht, und daß er diejenigen die er übersieht auch verwirft, mithin daß die Erwählung sich immer nur im Gegensaz gegen die Verwerfung zeigt.[1] Aus unserm Standpunkt ist jener Ausdrukk des Uebergehens der angemessenste Ausdrukk, weil es nur eine bestimmte Handlung verneint; nicht als ob in Beziehung auf sie noch keine göttliche Thätigkeit oder gar kein göttlicher Rathschluß gesezt wäre, sondern diese geht nur zufolge der göttlichen Gesammtordnung noch so ganz in entfernten inneren und äußeren Vorbereitungen auf, daß sie uns übergangen zu werden scheinen. Denn nur dieses unbestimmte sind für uns die noch nicht aufgenommenen. Sie sind noch ohne geistige Persönlichkeit mit in die Masse des sündlichen Gesammtlebens versenkt; und so lange die göttliche Vorherbestimmung an ihnen noch nicht ans Licht getreten ist, sind sie nur eben da, wo die ganze Kirche vorher auch war. Weßwegen wir auch nie aufhören können sie als Gegenstände der die Kirche sammelnden göttlichen Thätigkeit und als unter derselben göttlichen Vorherbestimmung mit uns Allen befaßt anzusehen. Da wir nun auch jedes Zurükkgehen aus der Gemeinschaft mit Christo in das Gesammtleben der Sünde, so daß jene ganz aufgegeben würde, geläugnet und für Schein erklärt haben; also auch keine göttliche Vorherbestimmung angenommen werden kann, wodurch der Einzelne der Gemeinschaft mit Christo verlustig ginge: so bleiben wir auch billig bei dieser Einen göttlichen Vorherbestimmung zur Seligkeit stehn, nach welcher die Entstehung der Kirche sich ordnet.

3. Wir können daher auch nur gleichsam anhangsweise, als streng genommen nicht hieher gehörig, von der andern Vorstellungsart einer zwiefachen Vorherbestimmung handeln, der einen zur Seligkeit und der andern zur Verdammniß.[2] Wir haben aber dafür keinen andern Anknüpfungspunkt an

[1] . . . quando ipsa electio, nisi reprobationi opposita, non staret Calv. Institt. III. XXIII, 1. Nur daß er es nicht in unserm beschränkten Sinne nimmt, vielmehr erklärt, diese Beschränkung werde, wovon obiges der Grund sein soll, inscite nimis et pueriliter vorgebracht.

[2] Calv. Institt. III. XXI. 5. Praedestinationem qua deus alios in spem vitae adoptat, alios adiudicat aeternae morti, nemo . . simpliciter negare audet. — Non enim pari conditione creantur omnes, sed aliis vita aeterna aliis damnatio aeterna praeordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem praedestinatum dicimus.

die obige Betrachtung, als wenn wir uns, ehe jene Vorherbestimmung sich an einem Einzelnen erfüllt hat, den Tod zwischen eintretend denken. Wäre es nun gar Einer, an dem schon bedeutende Einflüsse der vorbereitenden Gnade zu bemerken sind, eben so sicher aber auch angenommen werden kann, daß er sich im Stande der Heiligung noch nicht befinde: so ist dann der Gedanke sehr nahe liegend, es habe nicht sein sollen und dürfen kraft einer göttlichen Anordnung, daß er in die Gemeinschaft Christi und zum Genuß der Seligkeit gelangt wäre. Gehen wir indeß von der bestimmten Voraussezung aus, daß alles zum menschlichen Geschlecht gehörige irgendwann in die Lebensgemeinschaft Christi werde aufgenommen sein: so bleibt es bei dieser einen göttlichen Vorherbestimmung. Wir schließen daraus, daß diese an Einem während seines Lebens noch nicht in Erfüllung gegangen, keineswegs daß durch den Tod eine andere erfüllt sei, sondern auch der Zustand, in welchem einer stirbt, ist dann nur ein Zwischenzustand. Dies ist der Glaube an Christum, der ihm ein Recht und eine Macht über das ganze menschliche Geschlecht zuschreibt, der zugleich keine blinde göttliche Vorliebe anzunehmen nöthig hat, und bei dem uns kein Widerspruch zwischen der in der göttlichen Heilsordnung angenommenen Ansicht und dem durch die göttliche Weltordnung gegebenen Erfolg entgegen tritt. Sobald man indeß von der entgegengesezten Annahme ausgeht, wie es offenbar bei unsern Bekenntnißschriften der Fall ist,[1] daß nämlich der Tod das Ende der göttlichen Gnadenwirkung ist: so hört der obige Saz auf ein angemessener Ausdrukk zu sein, und man muß, wenn alles schlicht und folgerecht bleiben soll, eine solche Vorherbestimmung annehmen, wodurch Einige eben so zur Verdammniß verordnet sind wie Andere zur Seligkeit. Will man aber auch dann noch sagen, die Vorherbestimmung ginge nur auf die, welche selig werden, und die Andern würden bloß übersehen oder da gelassen wo sie sind: so geht das, wenn man doch unter Vorherbestimmung nur einen göttlichen Rathschluß verstehen kann, der den Menschen bis zu seinem Ende geleitet,[2] nicht mehr an, wenigstens nicht

[1] Auch Melanchth. loc. d. praed. wenn er sagt: Deus volens non perire totum genus humanum semper propter filium . . . vocat . . et recipit assentientes, versteht doch nur die Zeit ante novissimum diem.

[2] Praedestinationem vocamus aeternum dei decretum, quo apud

ohne verdrehende Künsteleien. Wie wenn man Vorherbestimmung mit Erwählung gleichsezend dann sagt, bezüglich auf die Bösen gebe es keine Vorherbestimmung, sondern nur ein Vorherwissen;[1] denn ein vorhergewußtes Uebersehen ist ebenfalls eine Vorherbestimmung. Denn wenn behauptet wird, daß die einzelnen erwählten Personen vorherbestimmt sind:[2] so folgt, wenn es für die Andern ein bloßes Vorherwissen geben soll, daß es in Bezug auf sie auch keinen göttlichen Willen giebt. Und wenn man dann auch noch so sehr bevorwortet, daß die erwählende Vorherbestimmung nicht müsse als etwas schlechthin für sich betrachtet werden, sondern in Christo, so folgt doch auch, wenn in Christo Einige nicht können erwählt werden sondern nur übersehen, daß auch die Allgemeinheit der Erlösung dem gemäß muß beschränkt werden. Dies zusammengenommen, kann sich nur folgendes ergeben. Wenn man von der Voraussezung ausgehend, daß es für diejenigen, welche außer der Gemeinschaft Christi sterben, auch gar keinen Eingang weiter in dieselbe giebt, doch behaupten will, diese Ausgeschlossenen werden bloß übersehen, so folgt, daß man sie zugleich als nicht daseiend betrachten muß. Dies nun ist auch ganz richtig, wenn man den ganzen Saz nur auf das Gebiet der neuen Kreatur versezt; denn auf diesem sind jene nicht zu finden. Nur sind so betrachtet auch die Erwählten vorher noch nicht, sondern werden erst jeder zu seiner Zeit nach Maaßgabe der Vorherbestimmung, und der Ausdrukk Vorherbestimmung kann alsdann auch nicht auf die einzelnen wirklichen bezogen werden; sondern der Saz wäre dann so zu fassen. Es giebt Eine göttliche Vorherbestimmung, nach welcher aus der Gesammtmasse des menschlichen Geschlechts die Gesammtheit der neuen Kreatur hervorgerufen wird.[3] Diese Formel eignet

se constitutum habuit quid de unoquoque homine fieri vellet. Calv. Institt. III XXIII, 5.

[1] Sol. decl. XI. p 798. Aeterna vero electio seu praedestinatio dei ad salutem non simul ad bonos et ad malos pertinet und alles folgende.

[2] Sol. decl. XI. p. 803. Et quidem deus illo suo consilio non tantum in genere salutem suorum procuravit, verum etiam omnes et singulas personas electorum . . ad salutem elegit.

[3] Hieher gehört dann ganz eigentlich die schon angeführte Augustinische Formel: Sola gratia redemtos discernit a perditis, quos in unam

sich an und für sich gleich für alle Voraussezungen, sowol für die welche die Nichterwählten im Tode untergehen läßt, als für die unsrige und für die von welcher wir jezt handeln. Die unsrige sezt dann nur hinzu, die Gesammtheit ist aber gleich der Gesammtmasse; die erste fügt hinzu, die Gesammtmasse wird aber gleich der Gesammtheit; die lezte hingegen läßt die Gesammtmasse größer bleiben. Nur muß man dem gemäß auch von der erlösenden Kraft Christi sagen, sie sei hinreichend um die Gesammtheit der in dem menschlichen Geschlecht enthaltenen neuen Kreatur aus dem gemeinsamen Verderben zu erretten. Und immer bleibt die zusammengesezte Formel falsch, die der Vorhersehung einen weiteren Umfang als der Vorherbestimmung anweiset, weil eine solche Ungleichheit nicht stattfinden kann. Denn da Gott überall eben so gut die Bedingung vorherbestimmt, als er das Bedingte vorhersieht: so folgt, daß wenn er das Bedingte, das Verlorengehen, vorhersieht, und das Bedingende, nämlich die eigenthümliche Beschaffenheit des Einzelnen in ihrer Beziehung auf seinen Ort in dem Gang der Verkündigung — um möglichst menschlich zu reden — nicht ändert, er auch das Bedingte vorherbestimmt habe. Sondern wendet man den einen Begriff auf die Einzelnen beider Theile an: so muß man eben so den anderen anwenden. Die Einen sind dann vorhergesehen und vorherbestimmt als Elemente der Masse, aus welcher die Kinder des Reichs sollen gebildet werden; die andern sind beides als diese aus der Masse herauszubildenden neuen Kreaturen. Daher wäre nun die als Auskunftsmittel aufgestellte Formel immer eine Abweichung von den Bekenntnißschriften beider evangelischen Theile. Denn so bestimmt beide in der Ausschließung eines Theiles des menschlichen Geschlechts übereinstimmen, eben so auch darin, daß sie den Ausdrukk Vorherbestimmung auf den einzelnen Menschen in seiner ganzen Wirklichkeit betrachtet beziehen; und soll es hiebei sein Bewenden haben, so gebührt unstreitig der Vorzug der Folgerichtigkeit der Formel des Calvin. Wie weit aber diese in der Kirche freilich immer allgemeiner gewordene Voraussezung nothwendig sei oder zulässig, das kann erst da, wo von der Vollendung der Kirche zu handeln sein

---

perditionis concreverat massam ab origine ducta causa communis. Enchir. XXIX. Wir dürfen sie nur für unsern Zwekk um ein weniges so umändern, Praedestinatio discernit redemtos a communi perditionis massa.

wird, nicht hier wo wir es mit ihrem Entstehen zu thun haben, zur Sprache kommen.

Zweiter Lehrsaz. Von den Bestimmungsgründen der Erwählung.

§. 120. Die Erwählung, so betrachtet wie sie auf die göttliche Weltregierung einwirkt, ist begründet in dem vorhergesehenen Glauben der Erwählten; so aber betrachtet, wie sie auf der göttlichen Weltregierung beruht, ist sie lediglich bestimmt durch das göttliche Wohlgefallen.

Canon. Dordr. Art. IX. p. 204. 205. Eadem haec electio facta est non ex praevisa fide. — Art. X. Causa vero huius gratuitae electionis est solum Dei beneplacitum. — Conf. March. p. 382. 383. Daß nämlich Gott . . aus pur lauter Gnaden . . zum ewigen Leben verordnet und auserwählt hat Alle so an Christum beständig glauben, wisse auch und erkenne gar wohl die Seinen. — Item (verwerfen Se. Churf. Gn.) daß Gott . . wegen des Glaubens so er zuvor ersehen, etliche auserwählt habe, welches pelagianisch. — Colloq. Lips. p. 404. (Brandb. u. Hess.) Daß Gott . . in Jesu Christo . . etliche Menschen erwählet habe, die er . . . zum Glauben an Christum erleuchtet und erneuert, auch in demselben bis ans Ende erhält. — (Churfächs.) Daß Gott diejenigen von Ewigkeit erwählt habe, welche er gesehen, daß sie . . . an Christum glauben und darin bis an ihr Ende verharren würden . . . daß er auch keine Ursach oder Anlaß . . solcher Wahl in den Erwählten selbst gefunden.

1. Der hier in Bezug auf die Erwählung aufgestellte Gegensaz ist ganz allgemein auf alle freie Handlungen anwendbar: jede trägt etwas bei zur weiteren Entwikklung der göttlichen Weltregierung, weil, was irgend in ihren Kreis gehört, mehr oder weniger anders würde, wenn sie anders gewesen wäre; aber jede ist auch in ihrer so bestimmten Räumlichkeit und Zeitlichkeit ein Erzeugniß ihrer bisherigen Entwikklung. Die Betrachtung der Erwählung aus diesem Gesichtspunkt beruht aber darauf, daß man sich das Reich Gottes, mithin auch das göttliche Verfahren in der Sammlung und Vorbereitung desselben, als eine besondere göttliche Thätigkeit für sich vorstellt, abgesondert von der göttlichen Weltregierung im allgemeinen, und daß dann, indem der Sünde wegen alle Menschen ursprünglich gleich sind in Bezug auf die Erlösung, die Frage entsteht warum dieser erwählt sei

und nicht jener. Denn die Frage aufzuwerfen ist ganz dasselbe Recht und derselbe Grund vorhanden, mag man annehmen daß Alle erwählt sind oder nicht, nur daß im ersten Fall der genauere Ausdrukk wäre, Warum ist dieser schon wiedergeboren, jener aber noch nicht? Mit Rükksicht nun auf das was über das Naturwerden des Uebernatürlichen schon gesagt ist, werden wir antworten müssen, dies könne nur nach Weise der Natur beurtheilt werden; wonach nur zu sagen wäre, daß wenn einer wiedergeboren wird, daraus zu schließen sei, daß bei ihm die Verkündigung desselben Augenblikkes mit der größten Kraft auf die größte Empfänglichkeit getroffen. Allein die Antwort befriedigt nicht, weil dieses selbst wieder von Bedingungen abhängt welche unter göttlicher Leitung stehn. Und faßt man an diesem Punkt die Frage noch einmal auf, warum die Umstände so geleitet worden, daß dieser wiedergeboren worden und jener nicht: so muß man den Bestimmungsgrund entweder am Anfang schlechthin suchen, ehe etwas gegeben war, und das heißt bei einem göttlichen Wohlgefallen stehen bleiben, oder man muß ihn am Ende suchen in dem lezten Ergebniß, und das heißt bei einem göttlichen Vorherwissen stehen bleiben. Offenbar aber läßt sich dieses beides nicht von einander trennen, weil es kein Vorherwissen in Gott giebt, das nicht in Verbindung stände mit einem göttlichen Wohlgefallen,[1] und eben so wenig ein Wohlgefallen an etwas anders als in seinem ganzen Zusammenhang, welches also bei allem zeitlichen ein Vorherwissen nothwendig in sich schließt. In den angeführten Stellen aber und in andern ähnlichen herrscht hierüber ein merkliches Schwanken; Wohlgefallen und Vorherwissen werden einander gegenüber gestellt, aber dennoch fast überall wieder das was ausgeschlossen sein soll mit behutsamen Formeln auch mit aufgenommen. Diese unsichere Verworrenheit nun beabsichtigt die Fassung unseres Sazes aufzuheben.

2. Wenn die Momente der Wiedergeburt hauptsächlich anzusehen sind als die Verbreitung der Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur; und die rechtfertigende göttliche Thätigkeit als die zeitliche und einzelne Fortsezung des allgemeinen mit der Menschwerdung Christi begonnenen Vereinigungsactes: so muß man auch zugeben, daß das göttliche Verfahren in jenen derselbigen Regel folgen werde wie in diesem. Will man also die Frage wagen, weshalb ist

[1] Vgl. §. 55. 1.

denn zu dieser Vereinigung mit der menschlichen Natur grade Jesus von Nazareth oder vielmehr — da dieser erst durch diese Vereinigung er selbst wurde — grade diese und keine andere personbildende Handlung der menschlichen Natur und zu dieser Zeit gerade gewählt worden? so müßte die Frage auf eine ganz analoge Weise beantwortet werden können. Bedenken wir nun, wie schon dieser Act ein Naturwerden des Uebernatürlichen war, und welche Wirkungen von demselben ausgehen sollten: so kann nicht anders geantwortet werden als, Zeit und Ort hiezu sei schlechthin bestens gewählt, das heißt diejenigen, von welchen auch das Größte der Wirksamkeit konnte gegeben werden. Diese Antwort auf jene Frage nun postulirt offenbar für die Erwählung des Einzelnen als Bestimmungsgrund den vorhergesehenen Glauben. Denn nach derselben Regel müssen diejenigen erwählt und ihnen dann die Zeit ihrer Bekehrung bestimmt sein, wie ihr Antheil an der Förderung des Erlösungswerkes der größte sein kann. Eben so wenn wir die Erwählung im Großen betrachten, nicht nur als Bestimmung der Aufeinanderfolge der Wiedergeburt Einzelner, sondern auch die Erwählung der Völker dazu, daß ein fester Siz des Evangeliums in ihnen gegründet sei, wird diese nur so bestimmt sein, wie in dem ganzen Zusammenhang der geschichtlichen Entwikklung das extensive und intensive Maximum erreicht werden kann. Nun aber läßt sich alles was der Einzelne oder auch eine Gemeinschaft durch Wort und That zur Verbreitung des Reiches Gottes thun kann, wie es zu der prophetischen Thätigkeit Christi als deren Fortsezung gehört, unter dem Ausdrukk Verkündigung oder Predigt zusammenfassen; und die Predigt in diesem Sinn und Umfang kommt aus dem Glauben[1] und ist dessen natürliche Aeußerung. Es ist also völlig dasselbe, zu sagen die göttliche Erwählung werde bestimmt durch die vorausgesehene Wirksamkeit der Predigt, oder durch die vorausgesehene größte Kräftigkeit des Glaubens. — Indeß tritt allerdings dieses Moment in dem gewöhnlichen Gebrauch der Formel am wenigsten hervor, sondern mehr die Beständigkeit und Festigkeit des Glaubens als seine Kräftigkeit. Allein das unzureichende derselben, wenn man hiebei stehen bleibt, muß Jedem einleuchten. Denn einmal geht sie auf diese Weise gar nicht auf die Idee des Reiches Gottes zurükk oder auf die Entstehung der Kirche, welches doch auch

[1] Röm. 10, 17 2. Korr. 4, 13.

zufolge der Schriftstelle,[1] welche am meisten allen Erörterungen über diesen Gegenstand zum Grunde liegt, der natürliche Ort der Frage ist. Vielmehr liegt dann eine völlig atomistische Ansicht des Erlösungswerkes zum Grunde, wenn nur immer von dem Einzelnen als solchem die Rede sein soll; und aus solcher Beschränkung kann unmöglich eine richtige Ansicht hervorgehn. Dies erhellt auch sehr deutlich, wenn man zu dieser Formel zwei andre hinzunimmt, welche sie erläutern und unterstüzen sollen. Denn zunächst folgt aus der Formel, wenn Einige gar nicht erwählt sind, so seien das die, bei denen die wirksame Gnade doch keinen festen Siz würde gehabt haben. Von diesen wird aber auch gesagt, daß Gott beschlossen habe, diejenigen welche in der Zurükkstoßung des Wortes beharren, dann zu verhärten und zu verwerfen.[2] Soll nun die Combination dieser Formel zu etwas führen: so müßte ein Unterschied nachgewiesen werden können zwischen der natürlichen Abneigung, welche der Grund der Nichterwählung ist, und der von Gott gewirkten, welche die Folge derselben sein soll. Die Unmöglichkeit hievon macht nun die Formel unbrauchbar sowol ein Kanon für die christliche Geschichtforschung zu sein, als auch der Selbstbeobachtung eine fruchtbare Richtung zu geben. Auf der andern Seite, wenn, nachdem gesagt worden, Gott erwähle diejenigen, die er als solche sehe, welche im Glauben beharren werden, auch wieder gesagt wird, er habe beschlossen diejenigen, die er erwählt, auch zu stärken und zu befestigen: so ist eben so unmöglich Unterschied und Grenze festzustellen zwischen der früheren nur vorausgesehenen und der späteren von Gott selbst mitgetheilten Befestigung. Will aber die Formel den Vorwurf des pelagianischen ganz vermeiden, und also auch die erste für eine göttlich gewirkte gehalten wissen, wie es ja in Gott kein anderes als wirksames Vorherwissen giebt: so bleibt das lezte Ergebniß, Gott habe nur diejenigen erwählt, die er auch im Glauben zu stärken beschlossen habe. Und diese Formel ist ganz leer, wenn man nicht den Glauben mit seiner Wirksamkeit zugleich denkt. Dasselbe gilt auch von der bescheidneren Formel, daß die Berüksichtigung des Glaubens nicht könne

[1] Röm. Kap. 10. und 11.

[2] Sol. decl. XI. p. 808. In eodem suo consilio decrevit, quod eos qui per verbum vocati illud repudiant . . . et obstinati in illa contumacia perseverant, indurare reprobare et aeternae damnatione devovere velit.

von dem Rathschluß der Erwählung ausgeschlossen werden[1]. — Niemand wird aber wol den Gebrauch unserer ersten Formel so weit ausdehnen wollen, als machten wir uns anheischig zu beweisen, das Maximum der Erlösungsfrüchte habe grade nur bei diesem Erwählungsgange wie die Kirche sich wirklich erbaut, zu Stande kommen können. Denn Erweis ist nicht möglich, da das andere auch nicht der Vergleichung wegen kann gegeben werden. Darum ist es auch der Glaube, welcher sich in dieser Formel über eine Grundlage der Geschichtsauffassung und der Selbstbeobachtung ausspricht.

3. Die Antwort aber, welche eben gegeben ist in Beziehung auf das was in der Menschwerdung Christi als göttliche Erwählung angesehen werden kann, läßt sich ebenfalls auf die zweite Formel unseres Sazes zurükführen. Denn wenn wir sagen, derjenige Punkt sei gewählt, von welchem aus das größte der Wirksamkeit sich entwikkeln konnte: so wird man wieder sagen können, diese Eigenschaft habe jener Punkt nur gehabt, weil und in sofern der Gesammtzustand auch so geworden war, wie er war. Aber auch dies hätte nach göttlicher Leitung anders sein können, und dann hätte ein anderer Punkt diese Eigenschaft gehabt. Christus also ist nur so bestimmt worden, weil und in sofern auch der ganze Zusammenhang auf eine gewisse Weise bestimmt war, und umgekehrt der ganze Zusammenhang ist nur so bestimmt worden, weil und inwiefern auch Christus auf eine gewisse Weise bestimmt war; und dies heißt offenbar bei dem göttlichen Wohlgefallen stehen bleibend sagen, beides zusammengenommen sei so bestimmt, wie es ist, lediglich durch das göttliche Wohlgefallen. Ja überall wo wir einen Inbegriff natürlicher Ursächlichkeit in seiner Abgeschlossenheit auffassen, und auf seine Begründung in der göttlichen Ursächlichkeit zurükgehn, werden wir keinen andern Bestimmungsgrund der lezteren angeben können, als das göttliche Wohlgefallen. Wie nun die ganze Welt von Gott so geordnet ist, daß er sagen konnte es sei alles gut, d. h. nach seinem Wohlgefallen; in dieser Hinsicht aber das einzelne von seinem Zusammenhang mit allem übrigen nicht zu trennen ist: so auch wenn wir das Reich Gottes als ein Ganzes in seiner Abgeschlossenheit betrachten, können wir nur sagen, es sei, so wie es ist, lediglich bestimmt durch das göttliche Wohlgefallen. Dann aber ist auch alles was dazu ge-

[1] Dicimus fidei intuitum decreto electionis esse includendum. Gerh. IV. p. 207.

hört, Christus so wie er ist, und die ganze innere Mannigfaltigkeit des menschlichen Geschlechtes nach Raum und Zeit, aus welcher sich durch Christum das Reich Gottes heraus bildet, so wie sie ist, bestimmt durch das göttliche Wohlgefallen. Freilich hindert nichts, daß man nicht auch sagen könne, die Ordnung, nach welcher sich die Beziehung auf Christum an den Einzelnen verwirklicht, folge jener Mannigfaltigkeit und sei durch sie bestimmt; nur daß man auch umgekehrt muß sagen können, die Mannigfaltigkeit des menschlichen Geschlechtes folge jener Ordnung, und sei in Bezug auf sie bestimmt, damit sich die Erlösung durch Christum grade in diesem Maaß und in dieser Ordnung darin entwikkle. Ist nun beides gleich richtig, mithin weil entgegengesezt, auch gleich falsch: so kann man nur zusammenfassend richtig sagen, beides in Bezug auf einander, mithin auch jedes für sich, sei in dem obigen Sinne geordnet nach Gottes Wohlgefallen. Es ist also Gott wohlgefällig gewesen, daß die menschliche Natur sich in dieser bestimmten Menge so bestimmter Einzelwesen darstelle, und ist kein anderer Grund davon anzugeben; denn jede andere Erklärung würde bedingende Voraussezungen machen, die doch immer selbst wieder durch dies ursprüngliche allumfassende göttliche Wohlgefallen bedingt wären. Eben so ist sein Wohlgefallen gewesen, die Anordnung der menschlichen Dinge durch Christum zu vollenden; denn er könnte sonst den ganzen Gang des menschlichen Geschlechtes von vorne herein anders angelegt haben; nur daß dieses dann auch ein anderes würde geworden sein, wie denn, sobald Eines gesezt wird, alles Andere auch nur auf Eine Weise mitgesezt ist. Jede versuchte Deduction von einer Nothwendigkeit der Erlösung unter dieser Form sezt immer etwas voraus, dessen Nothwendigkeit einer eben solchen Deduction bedürfte; und aus diesem Kreise auf einander zurükkweisender bedingter Nothwendigkeit ist kein Ausweg für den Frommen, als in dieses Eine alles in sich schließende göttliche Wohlgefallen. Sonach bleibt uns nur die Aufgabe übrig, dieses in unserm Gottesbewußtsein nothwendig mitgesezte Wohlgefallen Gottes auch jedesmal mit dem, was wir von dem Gang des Erlösungswerkes wahrnehmen, zu verbinden, und, wie wir auch durch das geschehende erregt werden, doch in diesem Wohlgefallen zu ruhen. Ja der Glaube an Christum ist selbst nichts anderes als das Mitempfinden dieses göttlichen Wohlgefallens an Christo und dem auf ihn gegründeten Heil; und das Bewußtsein der göttlichen Gnade oder der Friede Gottes in dem Erlösten ist nichts anderes als

eben dieses Beruhen in dem göttlichen Wohlgefallen auch hinsichts der Ordnung, nach welcher er selbst in das Gebiet der Erlösung ist aufgenommen worden. Wie wir nun in der Welt überhaupt die mannigfaltigste Abstufung des Lebens antreffen, von den niedrigsten und unvollkommensten Formen an bis zu den höchsten und vollendetsten, und nicht zweifeln dürfen daß eben diese Mannigfaltigkeit als die reichste Raum- und Zeiterfüllung der Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sei; und wie sich solche Abstufungen auch innerhalb des Gebietes der menschlichen Natur ergeben: so werden wir billig auch auf dem durch die Erlösung entstandenen geistigen Lebensgebiet alles erwarten, was zwischen dem kleinsten und größten liegt, und diese ganze zu lebendiger Gemeinschaft verbundene Fülle als den Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ansehen und darin beruhen.

4. Haben wir nun vorher gesehen, wie man auf diese Bestimmungsgründe gekommen ist, und wie sie einander entgegengesezt zu sein scheinen, da sie auf entgegengesezte Punkte zurükkgehn: so soll die bisherige Ausführung diese scheinbare Entgegensezung aufgehoben haben, wie unser Saz es fordert, der sie als Formeln von gleichem Inhalt darstellt, die nur von verschiedenen Punkten aus construirt sind, so daß wer sich zu der einen bekennet, gar nicht nöthig hat die andere zu verwerfen. In dieser Uebereinstimmung aber konnten beide nur dargestellt werden, indem sie zugleich von dem unhaltbaren befreit wurden, welches sie großentheils durch den Gegensaz angezogen haben. Denn die erste ist nun davon befreit, daß der göttliche Rathschluß abhängig erscheint von einem offenbar ganz menschlichen Vorherwissen in Gott, dessen Gegenstand unabhängig von dem göttlichen Rathschluß gesezt wäre, der sich nur nach demselben richten müßte. Denn wenn der vorhergesehene Glaube den göttlichen Rathschluß bestimmt, im Gegensaz gegen ein Bestimmtsein desselben durch das freie göttliche Wohlgefallen: so ist fast die Folgerung nicht abzuweisen, daß der Glaube auch unabhängig von einer göttlichen Einwirkung in dem freien Willen des Menschen begründet ist; und dieser pelagianische Schein ist durch alle künstlichen Klauseln nicht so entfernt worden, daß die Formel noch einen bestimmten Gehalt behielt. Wogegen wir sagen, der vorhergesehene Glaube bestimme den göttlichen Rathschluß in sofern, als es Gottes Wohlgefallen gewesen, eine solche Wirksamkeit für das Reich Gottes von diesem Punkt ausgehn zu lassen, wie sie durch diese Kräftigkeit und Zeitigkeit des Glaubens

bedingt sei. Die andere Formel, daß ein göttliches Wohlgefallen den Einen heranziehe und den Andern zurükklasse, wenn sie im Gegensaz gegen jene aufgestellt wird, erscheint nur zu leicht als ein ausdrükkliches Begünstigen des Einen und Zurükksezen des Andern, und zwar so als müsse auf diesen Anfang das Ende folgen, die Zwischenglieder möchten nun sein welche sie wollten; und dieser Schein von göttlicher Willkühr eines unbedingten göttlichen Rathschlusses über die Einzelnen, als gleichsam aufdringliche Unterstüzung des Einen mit unwiderstehlicher Hülfe und als vorausbeschlossene Verlassung des Andern, läßt sich ohne die Formel aufzulösen so wenig abwenden, daß es das schlichteste Verfahren ist sie gradehin einzugestehen. Unsere Darstellung hingegen weiß von keinem unbedingten Rathschluß über einen Einzelnen, indem alles einzelne einander gegenseitig bedingt, sondern erkennt nur Einen unbedingten Rathschluß, durch welchen nämlich das Ganze in seinem ungetheilten Zusammenhang vermöge des göttlichen Wohlgefallens so ist, wie es ist. Keinesweges also, als ob der Einzelne schon irgend wie und was wäre abgesehen von diesem göttlichen Rathschluß, und durch diesen würde er nur selig oder nicht; sondern jeder wird nur erst weil und insofern ein solches und so wirksames Element in dem Ganzen nach dem göttlichen Wohlgefallen gesezt ist; also jeder wird zu einem Gliede der christlichen Gemeinschaft bereitet, weil er als ein Gläubiger vorhergesehen ist. Betrachten wir nun unsre beiden Formeln in ihrer Zusammenfassung, so enthalten sie zwei Regeln, bei welchen jene nachtheiligen Folgerungen gar nicht aufkommen können. Zuerst nämlich, daß kein Einzelner für sich und abgesehen von seinem Ort im Ganzen irgend etwas wird in Folge eines besonderen sich auf ihn beziehenden göttlichen Rathschlusses. Zweitens aber, daß alles in dem allgemeinen Zusammenhang betrachtet, auch die Art, wie die Erlösung sich verwirklicht, zugleich die vollkommne Darstellung nicht minder des göttlichen Wohlgefallens als der göttlichen Allmacht ist.

Zusaz zu diesem Lehrstükk. Wenn wir nun von hier aus noch einmal zu jener Voraussezung zurükkkommen, daß ein Theil des menschlichen Geschlechts auf immer aus dem Gebiet der Erlösung ausgeschlossen bleibt, oder — um sie so auszudrükken, wie sie am nächsten bei dem unmittelbaren Inhalt unsers Lehrstükks bleibt — daß die christliche Kirche aus dem menschlichen Geschlecht nur so entsteht, daß ein anderer Theil desselben für sie auf immer verloren geht: so

ist auf der einen Seite nicht zu läugnen, daß ein vollkommnes Beruhen in dem göttlichen Wohlgefallen hiebei schwerlich zu erzielen ist, indem das Gattungsbewußtsein auf entgegengesezte Weise afficirt ist wie das persönliche, und die hieraus unvermeidlich sich immer wieder erneuernde Wehmuth keine reine Mittheilung der Seligkeit Christi zuläßt. Dabei entsteht noch die Aufgabe, die Sache selbst so zu denken, daß die Selbigkeit der menschlichen Natur in Allen damit bestehe. Denn freilich, will man die menschliche Natur manichäisch spalten, so muß sich jene Wehmuth verlieren, da die Andern nicht mehr auf dieselbe Weise unseres gleichen sind. Auf der andern Seite entsteht, wenn unser christliches Selbstbewußtsein nicht wesentlich anders modificirt werden soll, die fast eben so wenig zu lösende Aufgabe, dies so zu denken, daß dennoch Christus nicht nur an sondern auch für das gesammte menschliche Geschlecht gesendet bleibt. Denn dies ist doch nur der Fall, wenn angenommen wird, daß auch wirklich in Allen irgendwann eine Spur seiner Wirksamkeit wahrgenommen wird. Man sieht aber leicht, daß die Schwierigkeit sehr verschieden ist, wenn es sich von denen handelt, welche schon Einwirkungen von der christlichen Kirche erfahren haben, und wenn von denen, die außer aller Verbindung mit derselben geblieben sind; und so kann es rathsam sein die Voraussezung selbst hiernach zu theilen. Was nun die ersten betrifft, so darf ihnen auf keine Weise eine Unfähigkeit für die Erlösung zugeschrieben werden; vielmehr sind sie, so oft eine vorbereitende Gnadenwirkung in ihnen bis zur Mittheilung gediehen ist, schon Organe zur Verbreitung des Reiches Gottes geworden; denn durch jede solche Mittheilung ist ein Zeugniß von der Gnade Gottes in Christo abgelegt worden. Je weniger wir aber im Stande sind den Uebergang in den Zustand der Heiligung sofort wahrzunehmen, und vielmehr nicht minder als ein plözliches auch ein unmerkliches Eintreten der Wiedergeburt anerkennen müssen: um desto mehr werden wir in Bezug auf alle der christlichen Gemeinschaft schon äußerlich angehörige die Richtigkeit der Cautel anerkennen müssen, daß man nicht leichtfertig einen zu den Verworfenen zählen dürfe;[1] so daß hier kein Fall denkbar ist, auf den die Voraussezung mit Zuversicht anzuwenden wäre. Anlangend die Andern, so ist es unserm Glauben

[1] Expos. simpl. X. Bene sperandum tamen est de omnibus, neque temere reprobis quisquam est adnumerandus.

wesentlich, daß jedes Volk früher oder später werde christlich werden, wie denn Paulus dies sogar von dem seinigen hoffte, welches so wiederholt die göttliche Gnade hartnäkkig von sich gewiesen hatte. Wiefern wir also einen Einzelnen in seiner Volksthümlichkeit betrachten, und seinen Gemeingeist als wesentlichen Bestandtheil seiner Persönlichkeit gelten lassen: insofern werden wir auch sagen können, daß jeder Einzelne eben diese Vorherbestimmung zur Seligkeit in sich trage; um so mehr je mehr er selbst von denen Eigenschaften jenes Gemeingeistes besizt, an welche sich die Annahme des Glaubens bei seinem Volk anknüpft; um so weniger je mehr von denen auf welchen der verzögernde Widerstand des Ganzen beruht. Dieses mehr und weniger, offenbar analog dem vorhergesehenen Glauben, hat für uns freilich nur den Sinn, daß dieselbigen Menschen, wenn zu der Zeit lebend wo das Evangelium unter ihrem Volk erscheint, der Eine schon in den ersten Anfängen desselben, der Andere erst bei weiteren Fortschritten, von demselben wären ergriffen worden. Allein daraus daß wir aus diesem Verhältniß nur eine Formel construiren können, die nichts wirkliches aussagt, folgt nicht, daß es nicht eine andere Bedeutung haben könne in der göttlichen Vorherbestimmung, ohne daß wir deshalb zu der scientia media unsere Zuflucht nehmen dürften; denn diese Eigenschaften sind in jenen Einzelnen wirklich. Vielmehr wenn Alle nach dieser Weise in die göttliche Vorherbestimmung zur Seligkeit eingeschlossen sind, beweist auch erst die hohepriesterliche Würde Christi ihre ganze Wirksamkeit, zu welcher ja gehört daß Gott alle Menschen nur in Christo sieht. Eben dieses läßt sich auch auf den vorher betrachteten Fall übertragen. So daß wenigstens dieses deutlich hervorgeht, daß wenn die Allgemeinheit der Erlösung, welche ohne diese hohepriesterliche Würde Christi und deren Erfolg gar nicht wirklich gedacht werden kann, in ihrem ganzen Umfang genommen wird, dann auch die Vorherbestimmung zur Seligkeit ganz allgemein gesezt werden muß, und daß keine von beiden beschränkt werden kann ohne auch die andere zu verkürzen.

Zweites Lehrstükk.

Von der Mittheilung des heiligen Geistes.

§. 121. Alle im Stande der Heiligung lebenden sind sich eines innern Antriebes im gemeinsamen Mit- und

gegenseitigen Aufeinanderwirken immer mehr Eines zu werden als des Gemeingeistes des von Christo gestifteten neuen Gesammtlebens bewußt.

1. Die Thatsache selbst ist in allen Erzählungen der Schrift von der ersten Pflanzung der christlichen Kirche auf das bestimmteste ausgesprochen; und auch der günstige Eindrukk auf die Nichtchristen wird immer als durch dieses Einswerden bestimmt dargestellt,[1] so wie diese Gemeinschaftlichkeit in die genaueste Verbindung mit dem neuen Leben jedes Einzelnen gebracht. Ja auch alle lehrenden Schilderungen der christlichen Gemeinschaft stimmen darin zusammen, daß sie alle Einzelnen als integrirende Bestandtheile eines Ganzen beschreiben, und daß alles Einem in dem Ganzen regen und es belebenden Geiste zugeschrieben wird.[2] Und wenn die Anhänger der zwiefachen schon öfter getadelten separatistischen Richtung, der naturalistischen und der schwärmerischen, entgegnen wollten, dies gelte nur mit Recht von den ersten Zeiten der christlichen Kirche, sei ihr aber keineswegs wesentlich, sondern müßte sich immer mehr verlieren, indem aller Grund zu einem solchen Aneinanderhalten in demselben Maaß wegfalle, als das neue Leben sicher gestellt sei, und sich aus der gemeinsamen Quelle in jedem Einzelnen selbst vervollkommnen könne: so wird ihnen folgendes zu entgegnen sein. Zuerst was durch das allmählige Erstarken der Einzelnen aufhören oder zurükktreten kann, das ist nur ein Theil von der Hälfte dessen was unser Saz ausspricht, nämlich nur derjenige Theil des Aufeinanderwirkens, welcher in die Analogie des Lehrens und Lernens[3] oder des Mittheilens und Aufnehmens fällt. Denn wenn jemand recht von Gott gelehrt ist, bedarf er nicht, daß ihn ein Anderer lehre. Dieser Theil der Gemeinschaft ist auch in gewisser Hinsicht immer im Aufhören begriffen,[4] nämlich wenn man auf dieselben Personen sieht. Indem aber immer wieder neue eintreten, so schlingt sich auch dieser Theil immer weiter fort, indem die vorher Empfangende waren, nun als Gebende sich den späteren mittheilen. Allein auch das Aufeinanderwirken hat noch einen andern Theil, nämlich unter den Gleichen eine

[1] Ap. Gesch. 1, 13 flgd. 2, 42 flgd. 4, 32 flgd. 5, 12—14. 9, 31.
[2] Röm. 12, 3—6. 1 Kor. 12, 4 flgd. Ephes. 2, 17—22. 4, 16 1 Petr. 2, 5—10.
[3] Joh. 5, 45. [4] Ephes. 4, 11—13.

Gegenseitigkeit der Mittheilung und Auffassung, welche sich darauf gründet, daß auch das neue Leben wegen der verschiedenen persönlichen Eigenthümlichkeit in Jedem ein anderes wird, und Jeder auf dieselbe Weise, wie er Christum selbst ganz in sich aufnehmen möchte, auch soviel möglich alles von ihm bewirkte aufzunehmen trachtet, und so auch wieder jeder von Christo, wie dieser sich selbst dargestellt hat, getrieben wird auch die in ihm wirksame Kraft Christi darzustellen, welches ja durch alle guten Werke der Wiedergeborenen geschieht. Noch weniger aber ist der andere Theil, das Miteinanderwirken, jemals im Aufhören, sondern kann nur in dem Maaß erleichtert werden und fortschreiten, als das neue Leben in Jedem Kraft gewinnt; und offenbar muß Jeder in dem Maaß, als sich das mit dem lebendigen Glauben an Christum zugleich begründete Wollen des Reiches Gottes in ihm bestimmter gestaltet und in einen Zusammenhang von Zweckbegriffen entwikkelt, auch die verwandten Kräfte in Anspruch nehmen. Und so entsteht in diesem Ineinander des Auf- und Miteinanderwirkens vermöge der Selbigkeit des neuen Lebens in Allen die Richtung auf ein gemeinsames nur durch das Ineinandergreifen aller Kräfte und Thätigkeiten annäherungsweise zu förderndes Werk, welches selbst dann, wenn das ganze menschliche Geschlecht in die Gemeinschaft der Erlösung aufgenommen wäre, keineswegs vollendet sein würde, weil es immer noch als an sich schon unendliche wechselseitige Darstellung des gemeinsamen in dem eigenthümlichen und des eigenthümlichen in dem gemeinsamen fortbesteht. Denn dies ist das wesentliche in dem Leben eines Volkes, und als ein solches oder als eine Hausgenossenschaft Gottes[1] haben die Christen immer wollen angesehen sein. Zweitens giebt es allerdings in dieser Hinsicht zweierlei einander entgegengesezte menschliche Verbindungen, solche welche von selbst wieder aufhören wollen, in denen also keine zunehmende Einheit angestrebt wird, und solche welche bleiben wollen und in denen also die Verringerung der Differenzen angestrebt und die Einheit festgehalten werden muß. Jene aber sind immer nur zufällige, theils solche die ihrer Natur nach eben so wenig in bestimmte Formen als in bestimmte Grenzen gefaßt werden können, wie dies von allen Verbindungen der freien Geselligkeit gilt, wiewol auch hier unter Umständen etwas einem Gemeingeist ähnliches sich bildet, theils solche bei denen es nur auf

[1] Ephes. 2, 19. Tit. 2, 14. 1 Petr. 2, 9.

ein bestimmtes Zusammenwirken ankommt ohne innere Zusammenstimmung, vielmehr so daß jeder dabei seine Zwekke für sich haben kann. Und wenn es auch religiöse Gemeinschaften geben kann, welche sich diesem Character nähern: so gilt dies doch nicht von der christlichen. Denn indem das was jeder an dem andern erkennt die gemeinsame Liebe zu Christo ist: so ist hierin ein ununterbrochen wirksames einigendes Prinzip gegeben.

2. Wenn wir nun dieses Bestreben mit dem Ausdrukk Gemeingeist bezeichnen: so verstehen wir darunter ganz dasselbige wie im weltlichen Regiment, nämlich in Allen, die zusammen eine moralische Person bilden, die ihnen gemeinsame Richtung auf die Förderung dieses Ganzen, welche zugleich in Jedem die eigenthümliche Liebe zu jedem Einzelnen ist. Bis hieher kann daher gegen unsern Saz nicht leicht eine Einwendung gemacht werden; wol aber, wenn man diesen Inhalt desselben mit der Ueberschrift vergleicht, und daraus mit Recht folgert, dieser Gemeingeist solle der h. Geist und die Mittheilung desselben die des h. Geistes sein, wird gar leicht der Verdacht entstehn, als würde dieser lezte Ausdrukk in einem ganz anderen Sinn genommen als ihn die h. Schrift nimmt. Allein wir dürfen alle die Vorstellungen, die durch die Stellung des h. Geistes in der Trinitätslehre entstanden sind, theils um diese zu erläutern, theils auch um sie zu widerlegen, wenn z. B. der h. Geist als ein höheres Einzelwesen dargestellt wurde, aber nur als ein erschaffenes, nicht mit den Aussagen der neutestamentischen Schriften verwechseln, als welche uns den h. Geist immer nur in den Gläubigen darstellen. Er wird verheißen der Gesammtheit;[1] und wo von einer ursprünglichen Mittheilung desselben die Rede ist, da erfolgt diese in Einem Act an eine Mehrheit,[2] welche aber eben dadurch eine Gesammtheit wird, zu gleicher Thätigkeit angetrieben und für einander einstehend. In Allen aber wird er auch dargestellt als Einer und derselbe und von ihm selbst das verschiedene, was er in Verschiedenen bildet, als seine Gaben unterschieden.[3] Und dies ist nicht so gefaßt, als ob dadurch nur ein Vorzug angedeutet werden sollte, den mehrere Einzelne haben, und dann natürlich so, daß er in Jedem eine bestimmte Beschaffenheit seiner Persön-

[1] Joh. 16, 7 flgd. Ap. Gesch. 1, 4. 5.
[2] Joh. 20, 22. 23. Ap. Gesch. 2, 4.
[3] 1 Kor. 12, 4.

lichkeit wäre, nur ähnlich und der Art nach dieselbe mit der eines Anderen, wie wir es uns bei besonderen Talenten und Vollkommenheiten vorstellen: sondern einerseits wird er als eine wahre Einheit dargestellt, durch welche eben die Menge der Christen auch eine Einheit wird, und die vielen einzelnen Persönlichkeiten ein wahres Gesammtleben oder moralische Person; andrerseits aber wird er nicht Einigen gleichsam zerstreut und unzusammenhängend beigelegt als eine bald vorhandene und bald wieder verschwindende Erscheinung, sondern das Vorhandensein desselben in Jedem ist die Bedingung seines Antheils an jenem Gesammtleben;[1] denn nur wenn in einer Person dieser Gemeingeist des Ganzen anfängt sich wirksam zu beweisen, weiß man, daß sie ein Bestandtheil des Ganzen ist,[2] so wie auch wenn sich einer diesem Ganzen anschließt, man für ihn der Mittheilung des heiligen Geistes sicher ist.[3] Nun besteht über ähnliches von jeher ein Streit auf dem Gebiet des Denkens, in wiefern was in Mehreren ist doch auch Eines ist, und welches oder in wiefern richtig ist, daß ein Gedanke in Vielen oder eine Willensbewegung in Vielen eines sei oder in jedem ein besonderes; und wir haben hier Differenzen dieser Art nicht zu entscheiden, weder an sich, noch auch indem wir voreilig die eine oder die andere als unverträglich mit diesem Stükk des christlichen Glaubens darstellten: allein wir wollen auch diesen Boden gar nicht betreten, sondern nur zweierlei als Aussage unseres christlichen Selbstbewußtseins aufstellen. Zuerst nämlich daß jene Einheit des Geistes in demselben Sinn zu verstehen ist, wie jeder auch die eigenthümliche Gestaltung der Menschheit in einem Volk als Eine ansieht, und auch derjenige, der nur den Einzelnen das Sein beilegt, doch sagen kann, die Persönlichkeit eines Jeden sei die durch seine ursprüngliche Anlage modificirte Volksthümlichkeit. Denn eben so sagen wir, das neue Leben eines Jeden sei die durch den Zustand, in welchem die Wiedergeburt ihn findet, bedingte Wirksamkeit dieses in allen andern auf dieselbe Art sich erweisenden Gemeingeistes; und die christliche Kirche sei eben so eines durch diesen Einen Geist, wie ein Volk eines ist durch jene in Allen gemeinsame und selbige Volksthümlichkeit. Dann aber auch zweitens, daß dieser Gemeingeist auch einer ist, weil er in Allen von Einem

[1] 1 Kor. 12, 3. Röm. 8, 9.
[2] Ap. Gesch. 10, 47. 19, 2.
[3] Ap. Gesch. 2, 38.

und demselben her ist, nämlich von Christo; indem Jeder sich der Mittheilung desselben als auf das genaueste mit der Entstehung des Glaubens in ihm zusammenhangend bewußt ist, und Jeder ihn auch in den Andern in demselben Zusammenhang erkennt. Wie ja auch der Glaube nur aus der Predigt kommt, welche immer auf den Auftrag Christi zurükkgeht, und also von ihm herstammt. Wie aber in Christo selbst alles von dem göttlichen in ihm ausgeht, so auch diese Mittheilung, die nun in Jedem, aber nicht in Jedem eine andere, sondern in allen dieselbe Kraft des neuen Lebens wird.

3. Eine andere Einwendung, welche noch gemacht werden könnte, ist diese. Ausgehend davon, daß alle frommen Gemeinschaften dazu bestimmt seien in dem Christenthum unterzugehn, also auch alle Völker bestimmt in die christliche Gemeinschaft überzugehn: so würde dann der Gemeingeist der christlichen Kirche auch der des menschlichen Geschlechts sein. Nun aber muß es einen solchen auch geben in der Analogie mit dem volksthümlichen Gemeingeist, den wir nicht anders zu bezeichnen wußten als durch die Ausdrükke das Gattungsbewußtsein und die Liebe zur Menschheit als Gattung. Dann ist aber auch die Gattung eben so Eins wie die Kirche, und da es für dasselbe Ganze nicht zwei Lebenseinheiten geben kann: so sei das, was wir durch den Ausdrukk heiliger Geist bezeichnen wollten, vollkommen eins mit dem Gattungsbewußtsein. Mithin wäre entweder dieses leztere ein übernatürliches, was doch niemand würde behaupten wollen, oder jenes muß ein natürliches sein, und wenn von Christo ausgehend, dann doch von dem menschlichen in ihm; so daß die Mittheilung des h. Geistes nichts anderes sei, als das durch Christum bewirkte Erwachen des reinen Gattungsbewußtseins. Dieses ist für den jezt zu behandelnden Gegenstand die folgerichtigste Darstellung derjenigen Ansicht, welche die Erwekkung und Verbreitung der allgemeinen Menschenliebe als die eigentliche und wesentliche Frucht der Erscheinung Christi betrachtet. Uns aber ist nicht nur dieses gewiß, daß unsere Theilnahme an dem h. Geist auch wirklich zu dem gehört, dessen wir uns als durch Christum mitgetheilt bewußt sind; sondern auch daß in Christo alles von der absoluten und ausschließenden Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins ausgeht. Und wenn wir auf der andern Seite unser Selbstbewußtsein, wie es noch unsern Antheil an dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit darstellt, in Betrachtung ziehen: so finden wir darin so vielerlei Interessen der lediglich einzelnen aber auch der erweiterten Persönlichkeit,

daß das reine Gattungsbewußtsein als Impuls gebend sich eben so wenig geltend machen kann, wie ein unter anderer Form abgefaßtes Sittengesez, sondern nur als Schranke dient für die persönliche und erweiterte Selbstsucht. Allerdings also ist erst durch Christum als Stifter einer solchen Verbindung, welche alle Menschen umfassen kann, und indem sie sich den Einzelnen aneignet, es in ihm lediglich auf den Menschen schlechthin abgesehen hat, das Gattungsbewußtsein mit dem Gottesbewußtsein zugleich und in Bezug auf dasselbe zum kräftigen Impuls geworden. Eben deshalb aber ist es in dieser Kräftigkeit nicht ein natürliches Princip, welches sich aus der menschlichen Natur, wie sie ohne Christum geblieben sein würde, von selbst würde entwikkelt haben. Vielmehr kennen wir dasselbe nur als die ursprünglichste Aeußerung des h. Geistes, als Bewußtsein der in Allen gleichen Erlösungsbedürftigkeit und auch in Allen gleichen Fähigkeit in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommen zu werden, und die allgemeine Menschenliebe nur als eins und dasselbe mit dem Wollen des Reiches Gottes in seiner ganzen Ausdehnung. Und nur in diesem Sinne sind uns der Gemeingeist der christlichen Kirche und die allgemeine Menschenliebe in jedem Christen als Liebe zu denen, welche dem Reiche Gottes schon eingebürgert sind, und zu denen, welchen dieser Antheil werden soll, derselbe Eine heilige Geist.

§. 122. Der heilige Geist konnte als dieser Gemeingeist erst nach der Entfernung Christi von der Erde vollständig mitgetheilt und aufgenommen werden.

1. Vergleichen wir diesen Saz mit dem, was hierüber am häufigsten gehört wird, und nicht nur in der Behandlung des Gegenstandes vor der Gemeine sondern auch in der öffentlichen Lehre vorherrschend niedergelegt ist, wo nämlich das Ausgehen des Geistes zwar in der Trinitätslehre als zeitlos und ewig gesezt, aber die Ausgießung desselben als Anfang seiner Wirksamkeit in der christlichen Kirche erst an die Begebenheit des Pfingsttages gebunden wird: so würde zunächst das zu vertheidigen sein, daß vorher, wie hier wenigstens angedeutet wird, derselbe heilige Geist wenigstens unvollständig soll wirksam gewesen sein. Nun ist freilich wahr, daß Christus selbst seinen Hingang zur Bedingung macht von der Sendung des Geistes,[1] aber eben so wahr daß er ihn ihnen selbst schon

[1] Joh. 16, 7.

vor seiner gänzlichen Entfernung von der Erde mitgetheilt hat,[1] ja daß er ihn auch schon früher bei ihnen voraussezt; denn was auf Christum sich beziehend eine göttliche Offenbarung in der Seele ist,[2] das ist auch ein Werk des Geistes; und diese verschiedenen Aussagen stimmen wol nicht leicht anders überein, als wenn, was Christus sie bei seiner Himmelfahrt in Jerusalem erwarten hieß,[3] nur die völlige Sättigung mit diesem Geiste war. Gehen wir nun von der Erklärung aus, der heilige Geist sei die innerste Lebenskraft der christlichen Kirche als eines Ganzen: so müssen wir auch auf die beiden ursprünglichsten Lebensregungen zurükkgehn, nämlich die lebendige Empfänglichkeit und freie Selbstthätigkeit, deren Beziehung auf einander erst das Leben constituirt; so daß es um desto vollkommner und entwikkelter ist, je größer das Gebiet einer jeden ist und je genauer sie einander entsprechen. In dem Zusammensein der Jünger mit Christo entwikkelte sich ihre Empfänglichkeit; und durch ihr ausharrendes Auffassen dessen was er ihnen darbot, wurde der Grund zu ihrer künftigen Wirksamkeit für das Reich Gottes gelegt. Daher, indem sie ihr Auffassen auch ganz auf das von Christo verkündigte Reich Gottes bezogen, erkannten sie auch diese Empfänglichkeit jeder in den Andern als dasselbige auf gleiche Weise in Allen begründete und unterhaltene; und indem unter ihnen eine Gemeinschaft der Auffassung stattfand, und auch jeder die Andern vor Christo in Frage und Antwort repräsentiren konnte,[4] zeigt sich diese Empfänglichkeit als der eine wesentliche Factor des Gemeingeistes, in welchem Sinn auch die rechte Auffassung Christi schon dem heiligen Geist[5] zugeschrieben wird. Wogegen ihnen damals eine eigentliche Selbstthätigkeit noch nicht zukam; sondern was ihnen Christus in dieser Art zumuthete, das war nur eine übende, nicht die ausübende, eben deshalb auch nicht die freie sondern nur eine zu jeder Aeußerung noch eines besonderen Anstoßes bedürftige Selbstthätigkeit. Einen Uebergang zur Vollständigkeit derselben zeigt uns die eben angeführte Mittheilung des Geistes in den Tagen der Auferstehung. Denn das richtige Behalten und Vergeben der Sünde ist der Hauptsache nach nur eine Aeußerung der richtig gebildeten Empfänglichkeit für

[1] Joh. 20, 22. [2] Matth. 16, 17.
[3] Ap. Gesch. 1, 4. 5. 8.
[4] Matth. 16, 16. Joh. 14, 8—9, 11 flgd.
[5] 1 Kor. 12, 3.

das, was sich auf das Reich Gottes bezieht: aber indem diese Aeußerung nicht denkbar ist ohne eine Rückwirkung auf den, dessen Sünde vergeben wird oder behalten, so enthält sie schon einen Uebergang zur freien Selbstthätigkeit; und offenbar prägt sich in diesen Aeußerungen, von denen vorausgesetzt wird, daß sie darin einmüthig sein werden, die Empfänglichkeit auf das bestimmteste als Gemeingeist aus.

2. War aber der Gemeingeist unvollständig, so kann auch zur Zeit des persönlichen Daseins Christi das Gesammtleben kein vollständiges gewesen sein, worin sich damals das Reich Gottes darstellte; und auch dies war in der That der Fall. Denn ein Gesammtleben ist noch um so weniger ein Gemeinwesen, je mehr es von einem einzelnen Leben abhängt. Denn theils ist es dann nicht dazu gerüstet im Wechsel von Tod und Erzeugung immer dasselbe zu bleiben, theils auch soll ein Gesammtleben zwar Eines sein aber nicht ein Einzelner. Je mehr aber Alle von Einem abhängen, und jeder von diesem seine Bewegung erhält: um desto mehr sind Alle nur seine Werkzeuge oder Gliedmaßen, und das Ganze nur eine Erweiterung dieser Einen Persönlichkeit. Oder wenn man auch auf die Mannigfaltigkeit der einzelnen Leben sehen will: so gleicht das Ganze mehr einer Hausgesellschaft oder einer Schule als einem Gemeinwesen. So betrachteten die Alten jeden Staat, in welchem Alle unbedingt dem Willen eines Einzelnen unterworfen sind, als ein erweitertes Hauswesen, worin sich viele belebte Werkzeuge nach dem Befehl eines Einzigen bewegen; und Schule ist uns jedes geistige Gesammtleben, welches ganz an der Denkkraft und Verknüpfungsweise eines Einzelnen hängt, welche mehreren gemeinsam aufgeprägt wird. Und so war allerdings auch das Zusammensein Christi mit seinen Jüngern auf der einen Seite eine Hausgenossenschaft, auf der andern Seite eine Schule. Ein Hauswesen aber zerstreut sich mit dem Tode des Hausherrn, und wenn nicht ein neues Band für die Glieder desselben sich schlingt, so zerstreuen sie sich einzeln; und auch in einer Schule, wenn nicht ein anderer gemeinsamer Impuls eintritt als die ursprüngliche Lehrbegierde und Anhänglichkeit, findet nach dem Tode des Meisters keine weitere Fortentwikklung statt, sondern die frühere Vereinigung verliert sich allmählig. Und so finden wir die Jünger nach dem Tode Christi im Begriff sich zu zerstreuen, und bis zu seiner Himmelfahrt die Stetigkeit ihres Zusammenseins unterbrochen und zur völligen Gestaltlosigkeit verringert. Es durfte aber während des Lebens Christi nicht

anders sein, als daß Jeder hauptsächlich an ihm hing und von ihm empfangen wollte, ohne daß einer sich reif gehalten hätte zu freier Selbstthätigkeit in dem zu bildenden Reiche Gottes.

3. Nun könnte freilich Jemand sagen, wenn wir nicht das festhalten wollen, daß der heilige Geist eine ganz eigenthümliche, wenn auch durch Christum bedingte, doch nicht so mit seinen früheren Einwirkungen zusammenhängende göttliche Mittheilung sei: so sei auch der Unterschied nicht haltbar, der hier geltend gemacht werden soll. Denn unsren eignen Aussagen nach gehe in der Lebensgemeinschaft der Wiedergeborenen mit Christo alles immer von lezterem aus, mithin sei auch jezt in jedem streng genommen nur Empfänglichkeit und nicht Selbstthätigkeit. Daher sei auch das Gesammtleben jezt nicht mehr als damals ein Gemeinwesen; denn die Selbstthätigkeit sei auch damals schon wie jezt vollkommen in Christo gewesen, und das Zusammenleben der Gläubigen sei auch jezt nur gegenseitige Mittheilung dessen, was Jeder von Christo empfangen hat. Allein hierauf ist zu entgegnen, daß als wir die Art, wie die Erlösung sich verwirklicht, nur in dem einzelnen Menschen für sich anschauten, dies eine unvollständige Betrachtung war, bei der wir auf die gegenwärtige von vorn herein dadurch verwiesen, daß wir sagten, schon die vorbereitenden Gnadenwirkungen kämen jedem aus diesem Gemeinwesen. Daß nun in den Wiedergebornen alles von Christo ausgeht, das galt von der Mittheilung seiner unsündlichen Vollkommenheit, welche nur in dem reinen auf das Reich Gottes gerichteten Willen besteht; in den einzelnen Zwekkbegriffen, sagten wir, sei diese schon nicht mehr. Fragen wir also, wie uns aus jenem reinen Willen die einzelnen Zwekkbegriffe entstehen: so geschieht dies nur in dem Gesammtleben. Denn unmittelbar werden sie keinem mehr von Christo gegeben, und keinem wird etwas einzeln von Christo befohlen, wie es damals den Jüngern geschah; sondern wie kein Einzelner etwas allein ausrichten kann im Reiche Gottes, so kann auch in keinem ein Zwekkbegriff zur wirklichen Gestaltung kommen, als von welchem er voraussieht, daß er von Andern werde unterstüzt werden, also als wozu auch in Andern schon der Keim liegt. Und durch jeden solchen gemeinsamen Impuls wird wiederum nur soviel wirklich gefördert, als ein richtiges Gemeinbewußtsein dabei zum Grunde lag. Hier ist also in den Einzelnen nicht nur Empfänglichkeit, und seine wirkliche thätig eingreifende Selbst-

thätigkeit ist nicht nur die durch ihn hindurchgehende Thätigkeit Christi; aber der in dieser Selbstthätigkeit sich äußernde Gemeingeist ist nur insofern der heilige Geist, als die eingeleitete Thätigkeit in der Fortsezung der Thätigkeiten Christi liegt. Auch ist die Empfänglichkeit der Einzelnen nicht mehr wie zu den Zeiten des Lebens Christi nur die für das unmittelbar von Christo ausgehende, sondern sie ist auch Empfänglichkeit für die Selbstthätigkeit der Andern. — Wollen wir nun auch hierauf den allgemeinen Kanon anwenden, daß alles, was wesentlich mit unserm Antheil an der Erlösung zusammenhängt, in uns eben so sein muß wie in den ersten Jüngern: so werden wir sagen, daß so lange alle Selbstthätigkeit nur in Christo gewesen, in ihnen aber nur Empfänglichkeit, sei auch das Reich Gottes im engeren Sinn nur in Christo allein gewesen; die Jünger aber hätten nur den äußeren Kreis der vorbereitenden Gnadenwirkungen repräsentirt, in welchem auch nur Empfänglichkeit ist. Und eben so wie damals in den Jüngern muß sich auch jezt in Jedem die erinnernde Auffassung Christi zur selbstthätigen Nachbildung gestalten, und diese gemeinsame Allen einwohnende und in Jedem durch Alle sich berichtigende die persönliche Thätigkeit fortsezende Selbstthätigkeit in ihrer Einheit und Selbigkeit, die wir mit vollem Recht den Gemeingeist der christlichen Kirche nennen, entspricht allem, was Christus von dem heiligen Geist verheißt, und was als seine Wirkung dargestellt wird. Alles zusammenfassend werden wir daher sagen können, wie sich in den Jüngern nach der Entfernung Christi ihre gemeinsame Auffassung seiner in eine selbstthätige Fortsezung seiner Gemeinschaftbildenden Thätigkeit umsezte, und erst dadurch daß diese so auf die fixirte Auffassung Christi bezogen zum unvergänglichen Gemeingeist wurde, die christliche Kirche entstanden ist: so muß auch Jedem, der in dem Kreise der vorbereitenden Gnade durch die Wirkungen des christlichen Lebens auf ihn und in der Durchströmung der Thätigkeit Anderer durch ihn diesen christlichen Gemeingeist nur als Empfänglichkeit besaß, ebenfalls so wie durch den Glauben das Walten des Reiches Gottes in ihm begründet ist, sein Bezugnehmen auf die in dem Gesammtleben fixirte Auffassung Christi sich in solche Selbstthätigkeit umsezen; und dies ist die Mittheilung des göttlichen Geistes. Ließe sich nun die rechtfertigende göttliche Thätigkeit denken unter der Form von einzelnen göttlichen Handlungen: so müßten wir sagen, daß jezt diese Mittheilung gleichsam der

lezte Moment dieses Actes für jeden sei, zu Lebzeiten Christi aber sei dieser lezte Act gleichsam aufgeschoben worden bis nach seiner Entfernung von der Erde. Da wir aber keine einzelnen und zeitlichen göttlichen Acte annehmend zu einer solchen paradoxen Formel nicht genöthigt sind: so werden wir die Gleichheit zwischen den ersten Jüngern und uns eben sowol ausdrükken können, wenn wir sagen, sie hätten auch zur Zeit Christi, eben weil sie in seiner Lebensgemeinschaft aufgenommen gewesen, auch das Princip des neuen Lebens schon nicht nur als Empfänglichkeit, sondern auch als Selbstthätigkeit gehabt, nur daß diese so lange sie Christum unter sich hatten ganz in dem fortgesezten Willen von ihm zu empfangen aufging, mithin ein wahrhaft gemeinsames erst hernach werden, und sich als heiliger Geist manifestiren konnte. Diese Verhältnisse sind es, die in den folgenden Lehrsäzen genauer sollen entwikkelt werden.

§. 123. Erster Lehrsaz. Der heilige Geist ist die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Form des das Gesammtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeistes.

1. Wie wir in der Lehre von Christo, als wir die Vereinigung des göttlichen mit dem menschlichen in seiner Person behandelten, die Frage ganz bei Seite gestellt haben, ob dieses göttliche abgesehen von der Vereinigung mit der menschlichen Natur etwas als zweite Person der Gottheit besonderes und relativ geschiedenes in dem göttlichen Wesen gewesen sei und noch sei oder nicht: so müssen wir auch hier, indem wir eine ähnliche Formel für den heiligen Geist aufstellen, diese Betrachtung, ohnerachtet uns die Dreiheit jezt vollständig gegeben ist, dennoch gleichfalls ausgesezt sein lassen, indem für diesen Ort nur gehört, von dieser Beziehung zwischen dem höchsten Wesen und der menschlichen Natur, sofern sie mit ihren Wirkungen in unserm christlichen Selbstbewußtsein vorkommt, zu handeln. Da nun die Wirkungen derselben erst in dem nächsten Hauptstükk vollständig nachgewiesen werden, und der Inhalt des folgenden Abschnittes uns auch schon angewiesen worden: so kann das Zusammenfassen dieser Verhältnisse in der Trinitätslehre erst an dem Schluß unsrer ganzen Darstellung Plaz finden. Etwas anderes aber müssen wir hier schon bevorworten. Unsere Erklärung nämlich ist gar nicht gemeint alle Stellen

in unsern heiligen Schriften zu umfassen, worin, und eben so wenig alle Arten, wie in dogmatischen Verhandlungen dieser Ausdrukk vorkommt, sondern wir haben es hier nur mit dem heiligen Geist in der christlichen Kirche zu thun, und lassen es ganz dahingestellt sein, ob der Ausdrukk außer diesem Verhältniß gebraucht dasselbe bedeute oder nicht. Dies heißt aber soviel, daß für uns nicht dasselbe ist mit dem hier zu behandelnden der heilige Geist, dem ein Antheil an der Schöpfung der materiellen Welt zugeschrieben wird,[1] oder aus dessen Einwohnung ausgezeichnete Talente allerlei Art entspringen,[2] ja auch der nicht, von dem bei der Menschwerdung Christi Erwähnung geschieht, wenigstens nicht sofern ihm eine physische Wirkung dabei zugeschrieben wird,[3] so genau übrigens auch diese an sich mit der christlichen Kirche zusammenhängt. Ja auch den Sprachgebrauch sondern wir ab, nach welchem der heilige Geist schon vor der Erscheinung Christi als in den Propheten thätig gewesen[4] dargestellt wird; damit wir nicht genöthigt werden den Gemeingeist der jüdischen Theokratie und den der christlichen Kirche zu identificiren. Und hierin haben wir, so sehr auch der Buchstabe entgegen zu sein scheint, doch den Geist der neutestamentischen heiligen Schrift für uns. Denn in Christi Verheißungen[5] des Geistes der Wahrheit ist auch nicht der leiseste Anklang davon, daß dieser etwas schon früher da gewesenes und nur eine Zeit her verschwundenes sei, oder überhaupt daß er noch irgend etwas sei außer für die Jüngerschaft Christi. Auch wären die Jünger dann offenbar Propheten gewesen, und Christus hätte schwerlich sagen können, daß die Prophetie mit Johannes abgeschlossen sei.[6]

2. Gehn wir nun — vorläufig mit Beiseitsezung dessen was wir in den beiden lezten Säzen aufgestellt haben — darauf zurükk, daß in der Kirche von jeher und so auch schon in den neutestamentischen Schriften alle in der christlichen Kirche wirksamen Kräfte, nicht etwa nur die Wundergaben, denn diese sind hiebei ganz zufällig, auf den heiligen Geist zurükkgeführt worden sind,[7] und fragen was damit von jeher sei gemeint gewesen: so wird folgendes wol müssen zugestanden werden. Zuerst daß sie nicht etwa auch außerhalb der christ-

[1] Gen. 1, 2. Ps. 33, 6. Vgl. Augustin. de Gen. ad litt. cap. 4.
[2] 2 Moses 31, 2—5. [3] Matth. 1, 18. Luk. 1, 35.
[4] Jes. 34, 16. 61, 1. Micha 3, 8. [5] Joh. 14, 16. 17. 16, 7. flgd.
[6] Matth. 11, 13. Luk. 16, 16. [7] 1 Kor. 12. Eph. 1, 17. 2 Tim. 1, 7.

lichen Kirche zu finden sind, und sich mithin weder durch die allgemeine Einrichtung der menschlichen Natur auch anderwärts entwikkeln — denn sonst wäre ja auch Christus überflüßig — noch auch von irgend einer andern göttlichen Veranstaltung aus.[1] Zweitens daß dieser Geist nicht etwa zwar etwas übernatürliches und geheimnißvolles ist aber doch nicht unmittelbar göttlich, sondern ein höheres zwar aber doch erschaffenes und mit dem Menschen auf verborgene Weise sich in Beziehung sezendes Wesen. Dies hat die christliche Kirche mit Recht auf dieselbe Weise und in demselben Sinn verworfen wie alle arianisirenden Vorstellungen von Christo. Denn wie in Christo auch das menschliche nicht mehr menschlich sein würde, wenn wir es uns mit einer höheren Natur zusammendenken müßten in Einer Person: so würde auch unser eignes und aller Gläubigen Leben nicht mehr als menschlich zusammenhängend erscheinen, wenn wir unser Bewußtsein und Handeln bestimmt denken sollten durch Einflüsse einer übermenschlichen Natur. Drittens daß aber auch der heilige Geist nicht etwa zwar etwas göttliches ist, aber nicht mit der menschlichen Natur vereinigt sondern nur auf dieselbe irgendwie von außen wirkend. Denn von außen geht nur durch die Sinne etwas in uns ein, was aber zu unsern Handlungen immer nur die Veranlassung wird; wie aber nun auf diese Veranlassung gehandelt wird, dies ist eine von innen ausgehende Bestimmung, jenes Gebiet aber gar nicht das des heiligen Geistes sondern nur dieses. Daß uns die Veranlassungen von außen gegeben werden, hindert die Einheit unseres Selbstbewußtseins und unserer Selbstbestimmung nicht; diese Einheit wäre aber sogleich aufgehoben wenn uns Bestimmungen von außen gegeben würden. Und giebt es Schriftstellen größtentheils durch den prophetischen Sprachgebrauch bestimmt, welche eine solche äußere Wirkung buchstäblich zu behaupten scheinen,[2] so werden diese eben so bestimmt den Buchstaben anderer Stellen gegen sich haben.[3] Es läßt sich auch gar nicht denken wie die Gaben desselben könnten in uns sein,[4] er selbst aber sollte außer uns sein und bleiben; eben so wenig wie er sollte von außen auf uns wirken können anders als mittelst menschlicher Rede und Darstellung, welches ja heißt in sofern er in einem andern ist

[1] Gal. 3, 2—5. [2] Ap. Gesch. 1, 5. 2, 3. 8, 29. 39. 10, 19. 44. [3] Mark. 13, 11. Röm. 8, 9. 11. 1 Kor. 6, 19. Gal. 4, 6. Jak. 4, 5. [4] 1 Kor. 12, 7.

und wirkt. Auf wen er aber wirkt, der ist dadurch noch nicht seiner theilhaftig; sondern nur in wem und aus wem er wirkt,[1] der hat ihn empfangen. Und so wirkt er auch in einem Jeden die Gaben, und wir sind uns nicht der Gaben zwar als innerer, der Kraft aber welche sie bewirkt als einer äußeren bewußt; sondern wir unterscheiden denjenigen auf den noch der Geist wirkt, als einen in welchem noch keine Gaben gewirkt sind, von dem im Stand der Heiligung begriffenen, in welchem der heilige Geist die Gaben wirkt.[2] Mithin sind wir uns, wie auch die Schrift sagt, des Geistes und der Gaben beider als eines innerlichen bewußt; der Gaben aber als anderer in Anderen, des Geistes hingegen als Eines in Verschiedenen ohnerachtet der Verschiedenheit der Gaben. Hieraus folgt nun als das Zeugniß der ersten Besitzer des heiligen Geistes, daß sie denselben als eine eigenthümliche jedoch von der Anerkennung des Seins Gottes in Christo nicht zu trennende göttliche Wirksamkeit in den Gläubigen darstellen. Beides hängt aber auch genau zusammen. Denn wäre in der Person Christi nicht göttliches in die menschliche Natur gekommen, es wäre aber in den Gaben des heiligen Geistes göttliches: so könnte dieses nicht von Christo ausgegangen, sondern müßte einzeln auf schlechthin wunderbare Weise mitgetheilt worden sein. Aber dann müßte es auch immer wieder eben so mitgetheilt werden können, ohne daß jedoch wegen der absoluten Willkührlichkeit ein solcher vermeintlicher Besizer irgend einen Anspruch darauf machen dürfte, auch von Andern als solcher anerkannt zu werden; so daß grade das Aufeinander wirken und Miteinander wirken aufgehoben würde, und jeder der den heiligen Geist hätte ihn auch nur für sich allein hätte; welches die Kirche von jeher als ihrem Bewußtsein widersprechend verworfen hat. Sollte hingegen durch Christum Göttliches in die menschliche Natur zwar gekommen sein, aber es wäre nach dem Verschwinden seiner Person nicht auch in der menschlichen Natur auf Erden geblieben: so könnte auch in derselben nichts von dem geblieben sein was in Christo von dem Sein Gottes in ihm abhängig war; mithin gäbe es keine Mittheilung der unsündlichen Vollkommenheit und der ungetrübten Seligkeit Christi.

3. Daß also mit dem, was in den vorigen beiden Säzen als Aussage über unser Bewußtsein aufgestellt worden, auch

[1] Ap. Gesch. 10, 44—47. [2] Gal. 5, 22. Ephes. 5, 9.

das Zeugniß der ersten Jünger Christi zusammen stimmt, leuchtet ein, und es ist nur noch aus beiden der Ausdruck unseres Sazes zu rechtfertigen. Ist aber der h. Geist eine wirksame geistige Kraft in den Seelen der Gläubigen: so müssen wir entweder ihn als mit der menschlichen Natur in ihnen verbunden vorstellen, oder wir müssen die Einheit ihres Daseins aufheben, wenn sie eines Theils solche sind, in denen sich die menschliche Natur wirksam erweist, anderntheils solche, in denen sich der von der menschlichen Natur gesonderte h. Geist wirksam beweist; welche Annahme so sehr eine gänzliche Zertrennung in dem menschlichen Leben hervorbrächte, daß sie doch nie würde aufrecht erhalten werden können. Ueber eine bestimmte Wirksamkeit des h. Geistes ist zwar die Theorie auf eine solche Spize getrieben worden; aber nicht als diese Wirksamkeit noch statt fand, sondern erst lange nachdem sie aufgehört hatte. Zu erledigen ist also nur noch, daß diese Vereinigung in der Form des Gemeingeistes besteht. Alles aber, auch in der menschlichen Natur wenn wir sie unabhängig von der Erlösung betrachten, was in allen Individuen der Gattung als geistige Kraft vollkommen dasselbe und keiner individualisirenden Modification fähig ist, vor allem andern mithin die Vernunft, sehen wir nicht als etwas nach Maaßgabe der Einzelwesen vervielfältigtes an, sondern als in Allen und Jedem dasselbige. Sondern wir nun den Geist von den Gaben, welche allerdings individuell modificirt und persönlich sind: so ist Jener in Allen, die seiner theilhaft sind, nur Einer und derselbe, ohne vermehrt zu werden, wenn der Theilnehmer mehrere oder vermindert wenn ihrer wenigere werden, und ohne in dem Einen irgend etwas zu sein, was er in dem Andern nicht wäre, ausgenommen daß er in dem Einen sich als derselbe schon stärker zeigt, wenn in dem Andern noch schwächer. Er ist aber nicht allein in sofern Einer in Allen als sein Leben und Wirken in dem Einen nicht unterschieden werden kann von dem in dem Andern; sondern, wie wir schon oben gesagt, daß überhaupt Jeder nur in der Gemeinschaft und durch sie z udem neuen Leben gelangt, so hat auch Jeder seinen Antheil an dem h. Geist nicht in seinem persönlichen Selbstbewußtsein für sich betrachtet, sondern nur sofern er sich seines Seins in diesem Ganzen bewußt ist, d. h. als Gemeinbewußtsein. Daher ist nun auch die Vereinigung des göttlichen mit der menschlichen Natur in den Gläubigen nicht eine personbildende, denn sonst wäre sie von der in Christo nicht zu unterscheiden, und

der Unterschied zwischen Erlöser und Erlösten wäre aufgehoben. Betrachten wir den Einzelnen in dem ihm angebornen und angestammten Gesammtleben: so giebt es dort einen solchen Unterschied nicht, wie auch die schon oben[1] aufgestellte Formel aussagt. Ist aber die Rede von einem Gesammtleben, in welches der Einzelne erst eintritt, nachdem seine Persönlichkeit bis auf einen gewissen Punkt entwikkelt ist: so kann man nicht sagen, daß die Persönlichkeit nichts anderes ist als der sich eigenthümlich gestaltende Gemeingeist; sondern sie wird nur eben dieses immer mehr. Könnten wir das mit der Wiedergeburt beginnende neue Leben des Einzelnen isoliren und für sich zusammenstellen: so würden wir freilich sagen können, dies Leben sei gänzlich durch den h. Geist bestimmt, und die neue Kreatur sei nichts anderes als der h. Geist selbst im bewußten Besiz dieses eigenthümlichen Mischungsverhältnisses menschlicher Naturkräfte. Allein das neue Leben ist kein sich selbst gleiches Ganze und durchdringt nicht gleichmäßig den ganzen Organismus der Person. Sondern die Person, die stetige Einheit des Selbstbewußtseins, ist eine Mischung von Getrenntsein und Vereinigtsein des göttlichen und menschlichen; und wenn auch Einer wirklich dazu gelangte, daß das neue Leben sich über sein ganzes Wesen verbreitet, so gehörte doch immer zu seiner Person auch der vor der Wiedergeburt verflossene Theil seines Lebens. Die das neue Leben constituirende göttliche Wirksamkeit in dem Einzelnen ist endlich auch deshalb Gemeingeist, weil sie theils ohne alle Berükksichtigung besonderer persönlicher Eigenschaften in jedem ist, sofern er der Gemeinschaft angehört, durch deren Wirksamkeit auch seine Wiedergeburt bedingt war, und aus welcher durch die Predigt im weitesten Sinne des Wortes dieses neue Leben in ihn eben so übergegangen ist, wie es sich in den Jüngern gestaltet hat durch die Kraft des sich mittheilenden Lebens Christi, theils auch weil sie den Einzelnen nur für die Gemeinschaft in Besiz nimmt und ihn selbst nur dazu bildet, damit sie und so wie sie am besten durch ihn für das Ganze wirken kann.

§. 124. Zweiter Lehrsaz. **Jeder Wiedergeborene ist des heiligen Geistes theilhaftig, so daß es keine Lebensgemeinschaft mit Christo giebt ohne Einwohnung des heiligen Geistes und umgekehrt.**

[1] §. 121, 2.

1. Wenn wir uns die Frage, wie sich die Erlösung an den menschlichen Seelen realisirt, dahin beantwortet haben, es geschehe durch das Aufgenommenwerden in die Lebensgemeinschaft Christi; und hier die Forderung aufgestellt wird, daß Jeder müsse des heiligen Geistes theilhaftig werden: so ist dies keineswegs so zu verstehen, als sei dieses der Sache nach zweierlei, und als geschehe mit dem Wiedergeborenen noch etwas besonderes, indem er des h. Geistes theilhaftig wird. Und wie der Sache nach so auch der Zeit nach ist nicht beides zu unterscheiden, sondern genau genommen müßte es heißen, Jeder indem er wiedergeboren wird, wird er auch des heiligen Geistes theilhaftig. Denn das Aufgenommensein in die Lebensgemeinschaft Christi schließt zugleich in sich, sowol daß wir uns der Kindschaft Gottes als daß wir uns der Herrschaft Christi bewußt sind, wie denn beides auch schon die Schrift der Einwohnung des heiligen Geistes zuschreibt,[1] und so können auch wir uns nicht vorstellen, wie das eine sein könnte, wenn das andere fehlte. Vielmehr wenn wir dichtungsweise annehmen, wir könnten uns in einem solchen das Reich Gottes darstellenden Gesammtleben finden und von dem heiligen Geist als dem Gemeingeist desselben getrieben, nur daß wir von einem solchen Urheber wie Christus ist nichts wüßten: so würden wir doch, wenn wir diesen Zustand dem sündhaften Gesammtleben gegenüber sähen, jenen nicht aus diesem ableiten können, mithin auch weil in allen Gliedern jenes Gesammtlebens die Sünde zwar nicht gewollt wird aber doch immer noch ist, dasselbe nicht für in sich selbst begründet — das heißt für so wie es ist auch ursprünglich entstanden — halten dürfen, weil es nämlich sonst auch von andern Punkten aus eben so müßte entstehen können. Welches beiläufig gesagt auch der Grund ist, warum die, welche überall von einer solchen unvollkommnen und zertheilten göttlichen Offenbarung ausgehn, sich so leicht gegenseitig wenn auch bekämpfen doch anerkennen. So lange wir also nicht zugleich annehmen, daß andere solche Gottesreiche unabhängig von der christlichen Kirche auch anders wo und wann entstehen können: so werden wir doch genöthigt sein einen Ursprung anzunehmen außerhalb des Gesammtlebens der Sünde, von welchem diese göttliche Mittheilung innerhalb desselben abzuleiten ist. Dann aber ist auch die Mitgliedschaft in diesem Gesammtleben zugleich das Hineingestelltsein in den

[1] 1 Kor. 12, 3. Gal. 4, 6.

Wirkungskreis dieses einzigen Urhebers. Und so finden wir auch den Glauben sich aussprechend, daß eine solche Ausgießung des Geistes nicht möglich gewesen wäre, als nur nachdem der Sohn Gottes erschienen war und auf den Grund seiner persönlichen Wirksamkeit, worin nun auch schon liegt, daß unsere Theilnahme an jenem Geist und unser eigner Zusammenhang mit der Lebenswirksamkeit Christi nur dasselbe ist. — Eben so wenn wir umgekehrt bei Christo anfangend den Saz nicht aufgeben, daß die Vereinigung des göttlichen mit seiner menschlichen Persönlichkeit zugleich eine Begabung der gesammten menschlichen Natur gewesen sei: so folgt daraus nicht nur im allgemeinen, daß es auch nach seiner Entfernung eine Fortsezung dieser Vereinigung geben muß, sondern auch da sie von jener ausgehn soll, daß wo sie ist auch ein Zusammenhang mit Christo sein muß und umgekehrt. Und da nach Christi Entfernung die Erweiterung des Zusammenhanges mit ihm nur von der Gemeinschaft der Gläubigen ausgehn kann, so muß dieses dreies in die Gemeinschaft der Gläubigen durch sie hineingezogen werden und am heiligen Geiste Antheil haben und in die Lebensgemeinschaft mit Christo hineingezogen sein nur eines und dasselbe bedeuten.

2. Hiebei ist es sehr natürlich zu fragen, wie sich die beiden Ausdrükke gegen einander verhalten, deren sich derselbe Apostel bedient, daß Christus in uns lebt, und daß der Geist Gottes uns treibt.[1] Wenn nun derselbe sagt, die der Geist Gottes treibt, seien Gottes Kinder: so mußte er entweder dem andern widersprechen, welcher sagt, die Christum aufgenommen haben sind Gottes Kinder, und das wird niemand glauben, oder auch hier ist dieses beides, das Leben Christi in uns und das Treiben des Geistes in uns, Eines in jenem Dritten nämlich der Kindschaft Gottes; und es giebt entweder zwei verschiedene Arten der Kindschaft Gottes — was keiner von uns zugeben wird eben so wenig als Paulus oder Johannes — oder beides ist dasselbe. Sollen wir die Frage aus dem Zusammenhang der kirchlichen Ausdrükke beantworten: so ist zuerst der lezte Ausdruk in einem höheren Grade eigentlich als der erste, und hat deshalb auch mehr Raum in der Schulsprache und in derjenigen Formation der asketischen gewonnen, welche auf die leichte Verständlichkeit einen vorzüglichen Werth legt. Der erste hingegen ist in der Schulsprache sehr zurükgetreten, und hat vorzüglich

[1] Gal. 2, 20. Röm. 8, 14.

Raum gewonnen in derjenigen aſketiſchen, welche man myſtiſch zu nennen pflegt. Bedenken wir nun noch, daß der heilige Geiſt auch der Geiſt Chriſti genannt wird: ſo ergiebt ſich gleich, daß wir auch anderwärts auf eine eigentlichere Weiſe ſagen, der Geiſt eines Andern lebe in uns, als der Andere ſelbſt lebe in uns, ohne doch daß wir durch das Eine etwas anderes andeuten wollen als durch das Andere. Mithin würde ſchon desfalls unter dem Einen nichts anderes verſtanden werden können als unter dem Andern. Nehmen wir nun die Vereinigung des göttlichen mit dem menſchlichen in Chriſto dazu: ſo kann offenbar das menſchliche nur in uns ſein als das richtig aufgefaßte Bild, das göttliche aber allerdings auch als kräftiger Impuls, wenngleich nicht ſo die ganze Perſon ausſchließlich beſtimmend wie in ihm, aber auch nur in und mit ſeinem richtig aufgefaßten Bilde, welches ſich auch nur in dem Maaß richtiger und vollkommen in uns geſtalten kann, als jenes göttliche es uns verklärt. Eben daſſelbe aber iſt auch das Geſchäft des h. Geiſtes, Chriſtum in Erinnerung zu bringen und zu verklären. Und ſo zeigt ſich auf alle Weiſe beides als eines und daſſelbe. — Daſſelbe Ergebniß erhalten wir auch, wenn wir den Gehalt beider Ausdrükke vergleichen ihren Wirkungen nach. Denn denken wir uns vollkommen in der Lebensgemeinſchaft Chriſti: ſo werden dann auch alle unſere Handlungen angeſehen werden können als die ſeinigen. Aber auch der h. Geiſt, wenn er auf der einen Seite uns bei der Erkenntniß Chriſti in alle Wahrheit leitet, kann auf der andern nicht uns zu andern Handlungen leiten als auch zu ſolchen, aus welchen Chriſtus erkannt werden kann; und die Früchte des Geiſtes ſind nichts anderes als die Tugenden Chriſti. Denn einen Antrieb des göttlichen Geiſtes in unſern Seelen anerkennen, der nicht in Verbindung zu bringen wäre mit dem, was wir als Handlungsweiſe Chriſti aus ſeinen Worten und ſeinem Leben aufgenommen haben, das hieße allen Schwärmereien die Thüre öffnen, welchen ſich die evangeliſche Kirche von je her auf das ſtandhafteſte entgegengeſezt hat. Das Treiben des h. Geiſtes in uns iſt alſo nie etwas anderes als göttlicher Antrieb zur Gemäßheit mit dem was Chriſtus vermöge des Seins Gottes in ihm menſchlich geweſen iſt und gewirkt hat. Und das Leben Chriſti in uns iſt nichts anderes als Wirkſamkeit für das Reich Gottes durch das Zuſammenfaſſen der Menſchen in der von ihm ausgehenden Liebe, das heißt Kraft des chriſtlichen Gemeingeiſtes. — Und hieraus erklärt ſich

auch, wenn doch an Christum glauben und Christum in sich lebend haben dasselbe ist, wie auf der einen Seite gesagt werden kann, daß der h. Geist den Glauben hervorbringe, auf der andern, daß der h. Geist selbst durch den Glauben komme.[1] Nämlich durch die Thätigkeit derer, welche schon Antheil an ihm haben, bewirkt der h. Geist den Glauben in Andern, in sofern sie durch jene zur Anerkenntniß des göttlichen und heilbringenden in Christo gelangen, und dadurch wird in eben diesen der h. Geist das sie bewegende Princip. Und so ist eben dieses, daß wie das göttliche Wesen mit der menschlichen Person Christi verbunden war, so es auch, seitdem Christi persönliche Einwirkungen aufgehört haben, und es folglich in keinem Einzelnen mehr persönlich wirksam ist, sich in der Gemeinschaft der Gläubigen als deren Gemeingeist wirksam erweist, die Art und Weise wie das Werk der Erlösung sich in der Kirche fortsezt und verbreitet.

3. Wenn nun beide Ausdrükke ihrem Inhalte nach gleichbedeutend sind, so sind weder diejenigen Christen zu tadeln, welche ihre Erfahrungen in dem Gebiet der Gnade am liebsten als das unmittelbare Sein und Leben Christi in ihnen bezeichnen, eben so wenig aber auch diejenigen, welche die Erklärung ihres neuen Lebens lieber und fast ausschließend durch die Einwohnung des Geistes Gottes in uns beschreiben. Der dogmatischen Sprache aber liegt ob, beide nicht nur aufzubewahren, sondern auch jeder ihren angemessenen Gebrauch anzuweisen, um die Gefahren des einseitigen Gebrauchs anzudeuten; damit die Einen sich nicht indem sie sich unmittelbarer Einwirkungen Christi zu erfreuen glauben, von der Gemeinschaft ablösen, und die Andern nicht wähnen, der in der Gemeinschaft wirksame Geist könne sie auch abgelöst von Christo fördern oder über ihn hinausführen. — Schwerlich aber können wir diesen Gegenstand verlassen, ohne die Frage aufzustellen, ob die Ausgießung des h. Geistes als eine neue, und wenngleich durch die Menschwerdung Christi bedingte doch in ihrer Eigenthümlichkeit ebenfalls ursprüngliche, göttliche Offenbarung zu denken ist, oder vielmehr als eine nicht nur von der Erscheinung Christi abhängige, sondern auch aus ihr natürlich folgende Thatsache. In dem lezten Fall wäre die Erscheinung Christi die einzige, in dem schon angegebenen Sinne genommen, übernatürliche Grundlage des Christenthums, und von dieser aus ginge es mit der ganzen weiteren

[1] 1 Kor. 14, 3. Gal. 3, 5. 14.

Entwicklung des geistigen Lebens aus dieser Quelle natürlich zu; in dem ersten Fall wäre die ursprüngliche Ausgießung des Geistes ein zweites dem ersten gleichartiges Wunder und von gleicher Nothwendigkeit. Die Frage ist allerdings keine dogmatische im engsten Sinn, denn wir können sie nicht aus unserm christlichen Selbstbewußtsein entscheiden, da jezt die Mittheilung des Geistes an den Einzelnen sich einem Jeden als eine naturgemäße Wirkung von dem Vorhandensein und der Wirksamkeit desselben Geistes in dem Ganzen der christlichen Gemeinschaft darstellt. Daraus folgt aber schon, daß der Grund das erste anzunehmen in unabweisbaren Zeugnissen müßte gegeben sein. Nun tragen freilich die Erscheinungen am Pfingstfest,[1] deutlich genug die Kennzeichen des Wunderbaren an sich; allein einestheils werden auch spätere Mittheilungen des Geistes durch die Predigt, welche mithin ganz in der Analogie unseres dermaligen Zustandes liegen, dennoch eben so und zwar mit Bemerkung der Selbigkeit der Erscheinungen beschrieben,[2] so daß hier das Wunderbare nicht an dem Wesen der Sache hängt, woraus denn auch auf das erste geschlossen werden kann. Anderntheils ist doch schwer zu behaupten, daß jene Ausgießung auch die erste Mittheilung des Geistes an die Jünger gewesen sei, da erzählt wird, daß Christus ihnen denselben schon früher mitgetheilt habe,[3] wo weder die Worte noch die begleitende symbolische Handlung an eine bloße Verheißung denken lassen. Und so würden wir jenes wunderbare wol auf alle Weise nicht als an der Sache selbst wesentlich haftend, sondern als der Zeit angehörig zu betrachten und die Frage ganz der Auslegung anheim zu geben haben. Abgesehen aber von jenen begleitenden Erscheinungen kann die Mittheilung des Geistes in dem einen Fall nicht mehr und nicht weniger ein Wunder sein als in dem andern. Und in dieser Beziehung könnte man sagen, sie sei in keinem Fall ein Wunder, wenn man die allmählige Verbreitung des Geistes als bewirkt durch die Lebenskraft der Kirche betrachtet, wie sie auch kein Wunder gewesen als bewirkt durch die Lebenskraft Christi; sie sei aber immer ein Wunder, wenn man sie betrachtet als ein plözliches Ueberspringen aus der fragmentarisch erregten Empfänglichkeit in die zusammenhängende gemeinsame Selbstthätigkeit. Als ein solches sei sie damals hervorgebrochen am

[1] Ap. Gesch. 2, 2 flgd.
[2] Ap. Gesch. 10, 47. 11, 15.
[3] Joh. 20, 22.

Pfingsttage, und habe als Verkündigung dieser Ursprünglichkeit das Wunderbare in ihrem Gefolge gehabt; und je mehr auch jezt in ähnlichen Fällen die Bekehrung als etwas plözliches erscheint, um desto mehr sind wir geneigt, anomale begleitende Erscheinungen als wunderbar zu betrachten.

§. 125. **Dritter Lehrsaz. Die von dem heiligen Geist beseelte christliche Kirche ist in ihrer Reinheit und Vollständigkeit das vollkommne Abbild des Erlösers, und jeder einzelne Wiedergeborne ist ein ergänzender Bestandtheil dieser Gemeinschaft.**

1. Betrachten wir den Erlöser in der Reife seines menschlichen Lebens: so war die Gesammtheit seiner Kräfte ein zureichender Organismus für die Impulse, welche von dem in ihm gesezten Sein Gottes ausgingen. Der Einzelne wiedergeborene kann in dieser Hinsicht auch nicht einmal als ein Abbild desselben angesehen werden, weil der Zustand differentiirter Sündhaftigkeit, worin die göttliche Gnade ihn fand, eine Gleichheit in dem Verhalten seiner psychischen Vermögen zu den Impulsen des Geistes nicht zuläßt. Ist aber die christliche Kirche ein wahres Gesammtleben, eine zusammengesezte nach gewöhnlicher Benennung moralische Person, aber doch auf der andern Seite nicht eine angestammte oder natürliche: so kann sie des lezteren wegen zwar nicht einer aus der personbildenden Thätigkeit der Natur hervorgegangenen Persönlichkeit gleich sein, indem Zugang und Abgang sich in beiden auf sehr verschiedene Art verhält; aber ein Abbild derselben kann und muß sie doch sein. Denn da das göttliche Wesen nur Eines und überall sich selbst gleich ist, wenn auch die Art zu sein desselben in dem Einzelwesen Christo und in dem Gesammtleben nicht dieselbe ist: so können doch die davon ausgehenden Impulse in beiden Fällen nur die nämlichen sein. Daher auch sowol die Auffassungsweisen als die Handlungsweisen der Kirche dieselben sind wie die des Erlösers, indem ja in jedem einzelnen Mitglied und daher auch im Ganzen dieselben menschlichen Kräfte gegeben sind, welche auch in ihm zur Einheit mit dem göttlichen Princip aufgenommen waren. Ein solches Ganzes menschlicher Kräfte ist nun in gewissem Sinn in jeder zusammengehörigen Menschenmasse, in welcher die bedeutendsten Gegensäze, welche das menschliche Leben darbietet, sich zusammen zu finden pflegen; wie denn auch in der ersten Kirche ohnerachtet ihres be-

schränkten Umfanges eben dieses schon dadurch vorgebildet wurde, daß sie sich sehr bald unter Juden und Heiden verbreitete, und somit den in dieser Beziehung bedeutendsten Gegensaz in Eines zusammenfaßte, so daß hiedurch zugleich jede weitere Entwikklung durch Aufnahme untergeordneter Gegensäze vorbereitet und eingeleitet war. Suchen wir aber die wahre Vollkommenheit des Abbildes, so müssen wir auch die Kirche in ihrer absoluten Reinheit und Vollständigkeit betrachten. Das erste geschieht offenbar nur, wenn wir nicht das ganze Leben der einzelnen Wiedergebornen auch nur seit ihrer Wiedergeburt als Element der Kirche betrachten, sondern nur dasjenige darin, was die guten Werke derselben constituirt, nicht aber was zu ihren Sünden gehört. Und hieraus folgt schon, daß die absolute Vollständigkeit der Kirche nur in der Totalität des menschlichen Geschlechtes zu schauen ist. Denn wie wir uns in den ersten Menschen — sie als allgemeine Stammeltern vorausgesezt — keine bestimmte Differenzen des Temperamentes oder der Constitution denken können, eben weil sich aus ihnen alle sowol die mehr individualisirten als die mehr klimatischen entwikkeln sollten, so daß nur in den Grundtypen aller Menschenracen und der Völkerstämme, in welche jede von diesen zerfällt, und welche wiederum nur in der Gesammtheit aller ihnen angehöriger Einzelwesen vollkommen dargestellt werden, das Abbild der Ersten vollkommen gegeben ist: so muß auch in Bezug auf Christum als das wirklich gegebene geistige Urbild, mit Rükksicht auf das über seine unsündliche Vollkommenheit auf der einen Seite und über den Grund der Sündhaftigkeit in allen Andern auf der andern Seite auseinandergesezte, auf gleiche Weise folgen, daß jeder Einzelne nicht nur in jeder einzelnen Eigenschaft ein unvollkommnes, sondern auch in seiner Ganzheit betrachtet, jeder ein einseitiges und zerstükktes nach allen Seiten hin der Ergänzung bedürftiges Abbild ist. Und daraus ergiebt sich denn von selbst, daß nur in der Gesammtheit aller auf die Verschiedenheit der Naturanlagen gegründeten Gestaltungen des geistigen Lebens das vollkommne Abbild Christi zu finden ist; indem nur so die einseitigen Richtungen sich untereinander vollständig ergänzen, und so die Unvollkommenheiten, die mit der einen bestehen können, durch die andern aufgehoben werden. Dasselbe ergiebt sich auch, wenn wir anstatt auf die Person mehr auf das Geschäft Christi sehn, und in Beziehung hierauf die Kirche als einen für eine Gesammtheit von Thätigkeiten ausgerüsteten organischen Leib betrachten, in welchem die

Vollkommenheit jeder Lebensäußerung durch die Vollständigkeit der verschiedenen Glieder bedingt ist.[1] Denn verschiedene Geschäfte können nur zweckmäßig vertheilt werden, wenn der Vertheilung eine Verschiedenheit der Gaben zum Grunde liegt, bei der wiederum, wenn sie naturgemäß entstanden sein soll, eine Verschiedenheit der persönlichen Lebenseinheit vorausgesezt werden muß. Auf diese Weise stimmt auch Beides sehr wohl zusammen, daß die Kirche der Leib Christi heißt, der von dem Haupte regiert wird,[2] und daß sie, je mehr sie sich nach außen ergänzt und nach innen vervollkommnet, um desto mehr auch das Abbild Christi werden soll.[3]

2. Hieraus nun folgt auch schon die zweite Hälfte unseres Sazes. Denn wenn man gleich in Bezug auf das lezte schon sagen kann, daß alles was irgend einer zum Fortbestehen und Wachsthum des Ganzen durch seine Thätigkeit beiträgt, immer ersezt werden muß durch das Zusammentreten mehrerer Anderer, weil sonst Christus Unrecht gehabt hätte zu sagen, daß jeder doch nur ein unnüzer Knecht sei:[4] so ist doch in Bezug auf das früher gesagte jeder Einzelne ohnerachtet aller Unvollkommenheit und Einseitigkeit als untergeordnete Einheit im Ganzen ein durch keinen Andern zu ersezender Theil. Denn giebt es auch auf dem Gebiet des neuen Menschen mehrere Grundgestaltungen, welche hier dasselbe sind was auf der Seite des natürlichen Menschen die Volksthümlichkeit: so wird auch jeder von diesen Grundtypen eine Menge von untergeordneten Verschiedenheiten einschließen, welche wir zwar weder messen noch zählen können, die aber für vollständig zu halten und als in sich abgeschlossenes Ganzes anzusehen unser christliches Gemeingefühl uns nicht minder nöthiget wie auf jenem Gebiet unser Gattungsbewußtsein. Und wir finden hiefür nicht nur in den schon angeführten biblischen Bildern unsere Rechtfertigung, sondern auch in der für alle solche Eigenthümlichkeiten ohne alle Einschränkung oder Ausnahme uns gebotenen Anerkennung.[5] Dem entsprechend müssen wir auch von der zeitlichen Entwikklung der christlichen Gemeinschaft sagen, daß nichts in der Kirche so geschehen würde wie es geschieht, wenn nicht jeder Einzelne so wäre wie er ist. Womit dann auch zusammenhängt, daß alles in ihr gemeinsame That ist und gemeinsames Werk

[1] 1 Kor. 12. [2] Eph. 1, 23. Kol. 1, 19.
[3] Eph. 4, 13. 1 Joh. 3, 2. [4] Luk. 17, 10.
[5] 1 Kor. 12, 19—26

mithin auch gemeinsames Verdienst und gemeinsame Schuld; welche Gemeinsamkeit sich nur im einzelnen auf ungleichmäßige Weise darstellt. Gedeiht nun dem gemäß die Kirche nur allmählig zum vollkommnen Abbilde Christi: so werden wir die göttliche Ordnung in der allmähligen Hinzufügung der Einzelnen und der weiteren Verbreitung des Ganzen auch in der Formel ausdrükken können, diese Fortschreitung erfolge so, daß nicht nur in jedem Augenblikk für sich betrachtet das Ganze das möglichst vollständige sei, sondern auch jeder Augenblikk den Grund zur möglich größten Vervollständigung für die folgenden in sich trage; wiewol dieses immer nur im Glauben ergriffen und niemals erfahrungsmäßig kann nachgewiesen werden.

Zusaz zu diesem Hauptstükk. Die lezte Betrachtung beschließt die vielen Beziehungen, die sich ergeben haben theils unmittelbar zu dem vorhergehenden Lehrstükk theils mittelbar; indem ein gleiches Verhältniß dieses Lehrstükkes wie jenes zu der Lehre von der Wiedergeburt nachgewiesen wurde, so daß die Zusammenstellung beider in Einem Hauptstükk nichts fremdes mehr haben kann. Vielmehr muß es ganz natürlich erscheinen, daß die Erwählten eben erwählt sind zur Mittheilung des Geistes. Zugleich aber bildet dieselbe Betrachtung den Uebergang zu dem folgenden Hauptstükk. Denn wenn hier nur von der Mittheilung des heiligen Geistes die Rede sein konnte: so wird, da die Kirche nur durch dasselbe Princip erhalten wird, durch welches sie entstanden ist und sich erneuert, die stetige Wirksamkeit des heiligen Geistes beschrieben, indem von den Grundzügen des Lebens der Kirche gehandelt wird. Und was in diesem Hauptstükk vorkommen wird, ist in demselben Sinne dasselbe mit dem Inhalt des Lehrstükks von der Heiligung, wie das eben abgehandelte eins ist mit dem Inhalt des von der Wiedergeburt.

Zweites Hauptstükk

Von dem Bestehen der Kirche in ihrem Zusammensein mit der Welt.

§. 126. Die von dem heiligen Geist beseelte Gemeinschaft der Gläubigen bleibt in ihrem Verhalten zu Christo und zu diesem Geist immer sich selbst gleich, in ihrem Ver-

hältniß zur Welt aber sie ist dem Wechsel und der Veränderung unterworfen.

1. Wenn die Gemeinschaft der Gläubigen als ein geschichtlicher Körper im menschlichen Geschlecht in stetiger Wirksamkeit dasein und fortbestehen soll: so muß sie beides in sich vereinigen, ein sich selbst gleiches, vermöge dessen sie im Wechsel dieselbe bleibt, und ein veränderliches, worin sich jenes kund giebt. Betrachten wir sie lediglich im Zusammensein mit dem übrigen gleichzeitigen menschlichen Dasein, wie dieses in der Schrift in dem Ausdrukk Welt zusammengefaßt wird: so läßt sich freilich wie es scheint sagen, die Kirche könne eben so gut erkannt werden an ihrem Verschiedensein von der Welt, als die Welt an ihrem Verschiedensein von der Kirche. Und es fehlt allerdings unter den Gläubigen selbst nicht an solchen, die sich und ihres Gleichen vorzüglich daran zu erkennen meinen, daß sie nicht sind was die Welt ist. Dies ist jedoch eine eben so sehr zum Separatismus als zur gesezlichen Gerechtigkeit hinneigende Ansicht. Denn das sündliche Gesammtleben, mit Ausnahme des in der Gesammtheit zurükkgebliebenen Gefühls der Hülfsbedürftigkeit, welches das ursprüngliche Anrecht der Kirche an die Welt begründet und eigentlich schon jener angehört, ist die eigentliche Nichtigkeit und das bloß verneinende, wie aus allem, was über die Sünde beigebracht ist[1], sattsam erhellt. Also kann zwar die Welt als das formlose und verworrene von den Gläubigen erkannt werden daran, daß sie von der Theilnahme an dem Wesen der Kirche ausgeschlossen ist, nicht aber umgekehrt. Der Sprachgebrauch der Schrift, denjenigen Theil des menschlichen Geschlechtes, der noch nicht Kirche ist, Welt zu nennen, ist sehr natürlich, weil das ganze menschliche Geschlecht so bezeichnet wurde, und dieser Theil nun blieb, was das Ganze immer gewesen war; er hat aber das Bedenkliche gar sehr den Schein zu begünstigen, als sei die Welt in diesem Sinne eben so gut ein Ganzes wie die Kirche, da sie doch in der That nur ein Aggregat von einzelnen einander mannigfaltig entgegenstrebenden und nur zufällig und auf vorübergehende Weise sich verbindenden Elementen ist. Dieser Schein vermehrt sich nur, wenn der Welt gegenüber die Kirche immer noch als ein kleines Häuflein, also selbst ihrerseits nur als ein und zwar geringfügiges Aggregat beschrieben wird. Daher dieser Ge-

[1] § 65 flgd.

brauch des Ausdrukks Welt aus dem asketischen Gebiet besser allmählig verschwände, und nur dem dogmatischen aufgespart bliebe, indem hier der wahre Werth desselben leichter zu bestimmen und festzuhalten ist. — Das sich selbst gleiche in der christlichen Kirche kann sich aber nur darauf erstrekken, daß die Art des göttlichen in dem menschlichen zu sein immer dieselbe bleibt, und daß dasjenige, dem sie in allen ihren Bewegungen näher zu kommen sucht, auch dasselbe bleibt. So war auch in Christo die Vereinigung des göttlichen mit dem menschlichen immer dieselbe; und weil von Annäherung bei ihm nicht die Rede sein konnte, war die Angemessenheit dessen, was in ihm menschliches geworden, zu dem göttlichen Impuls in ihm auch dasselbe, alles andere aber den Gesezen des zeitlichen gemäß bestimmt durch seinen Ort in der Welt. Eben so bleibt auch das Verhalten des h. Geistes zu der Kirche als deren Gemeingeist dasselbe, und sie als der Ort desselben in dem menschlichen Geschlecht immer sich selbst gleich, und eben so darin, daß es dasselbe Abbild Christi ist, zu welchem sie sich immer zu gestalten strebt. Was aber das Veränderliche betrifft, wie dieses auch in Christo als solches, wiewol ohne Kampf und Streit, dennoch nicht durch das göttliche in ihm bestimmt war, denn dieses ist keiner zeitlichen Bestimmung fähig, sondern durch die mit jenem geeinigte menschliche Natur: so ist auch hier das Veränderliche als solches nicht bestimmt durch den h. Geist, sondern durch die menschliche Natur, auf welche und durch welche er wirkt. Wenn wir nun die menschliche Natur in dem ganzen Umfang, in welchem sie nicht durch den h. Geist bestimmt ist, Welt nennen: so werden wir auch sagen können, alles Veränderliche in der Kirche sei als solches durch die Welt bestimmt, nur nicht alles auf dieselbe Weise. Nämlich was durch den h. Geist in den Menschen geworden ist, und allmählig wird, ist so wie es ist, weil die Welt, auf welche der h. Geist wirkt, so war wie sie war. In allen Gaben des Geistes ist eine bestimmte Grundlage der menschlichen Natur zu erkennen, kraft deren sie sich so gestalten mußte; und in der ganzen Entwikklung des neuen Menschen hängt die Weise und der Grad der Fortschreitung ab von der Entwikklung der Natur in dem Subject und von der Beschaffenheit seiner Umgebungen. Eben so aber auch hängt die Art, wie sich die christliche Gemeinschaft unter einem Volk gestaltet, von dessen eigenthümlichem Wesen ab, indem hievon abgesehen in dem h. Geist kein Grund wäre, sie grade hier so und dort anders zu gestalten. Mithin ist von diesem

allen der Bestimmungsgrund in der Welt vermöge des Gesezes, daß das Christenthum sich als eine geschichtliche Macht entwikkeln soll; und die Welt erscheint darin wie sie von dem h. Geist ergriffen und durchdrungen wird. Wogegen alles was innerhalb der Kirche zwar ist, weil in und an denen, durch welche der h. Geist wirkt, aber nicht vermöge seiner Thätigkeit, das ist durch die Welt bestimmt, sofern sie dem h. Geist entgegenstrebt, und stellt das Eingreifen der Welt in das Gebiet der Kirche dar. Dahin gehören nicht nur die im strengeren Sinne des Wortes so zu nennenden Sünden der Wiedergebornen, sondern auch aller hemmende und umbeugende Einfluß, welchen die Sündhaftigkeit derselben bei der Wirksamkeit des h. Geistes ausübt, und eben so alles sich in das religiöse Bewußtsein einschleichende irrige und verkehrte. Nun ist zwar alles dieses immer im Verschwinden begriffen, aber es erneut sich auch immer wieder, so oft der h. Geist in einem neuen Raum Besiz ergreift; wie denn auch beides, die Zeichen des Ergriffenseins und des Widerstrebens, sich nicht minder schon in dem Gebiet der vorbereitenden Gnadenwirkungen finden. Dasselbe gilt auch von denen Verschiedenheiten in der christlichen Gemeinschaft, welche von dem mannigfaltigen abhängen, welches in der menschlichen Natur gesezt ist. Nicht nur was sich aus diesem vermöge der anhaftenden Sündlichkeit in der Kirche entwikkelt, soll im Verschwinden begriffen sein; sondern je inniger die Gemeinschaft wird, um desto mehr soll auch jeder, wie er das sucht was des Andern ist, so es auch in sich aufnehmen, wodurch sich denn natürlich in demselben Maaß auch die Differenzen verringern. Allein wenn das auch in jedem Geschlecht auf gewisse Weise geschieht, so erneuert sich doch die Aufgabe unvermindert in dem nächsten.

2. Soll nun das sich selbst gleiche in der christlichen Kirche an und für sich betrachtet werden, sofern es sich doch gewissermaßen als ein mannigfaltiges ansehen läßt: so ist dieses niedergelegt in den beiden Disciplinen der christlichen Glaubenslehre und der christlichen Sittenlehre. Denn wollen wir das Abbild Christi vorstellig machen, dem wir uns immer mehr zu nähern trachten: so besteht es aus den in der lezten niedergelegten Grundzügen des christlichen Lebens, worin aber die Entwikklung des christlichen Bewußtseins schon als ein integrirender Bestandtheil mitgesezt ist. Und wollen wir die Selbigkeit der christlichen Kirche als Ort des heiligen Geistes vorstellig machen: so muß sie dargestellt werden als die Wahr-

heit, in welche der heilige Geist allein leiten kann, in sich tragend. Nur daß beides sich nicht anders als mit zeitlichen und räumlichen Differenzen darstellen läßt; so daß wir nur sagen können, in jenen Disciplinen und allem was sich daran hängt, sei jenes sich selbst gleiche das eigentlich darzustellen angestrebte, aber es gebe dazu keine andere als jene veränderliche Darstellungsmittel. Aber eben so ist dasselbe auch in allen christlichen Lebensmomenten, sofern ihnen jene Wahrheit zum Grunde liegt, und sie Züge dieses Abbildes in sich enthalten. Wie nun aber die Gesammtheit von diesen nichts anderes ist als die geschichtliche Wirklichkeit der christlichen Kirche in ihrem ganzen Verlauf: so würden wir doch auch eben zu dieser gehen müssen, wenn wir das wechselnde und veränderliche wollten vorstellig machen, und wir können also auch dieses nicht, ohne das unveränderliche und sich selbst gleiche zugleich mit gesezt zu haben; was um so mehr einleuchtet, als alle Bestrebungen, aus welchen jene wechselnden Gestalten der Glaubens- und Sittenlehre hervorgehen, ein kleiner Theil jenes Verlaufs sind. Und so ist dann keines ohne das andere darzustellen. Wollte jemand das sich selbst gleiche und unveränderliche des Christenthums in gänzlicher Trennung von dem geschichtlichen aufstellen: so würde sein Unternehmen sich kaum von dem Unternehmen derer unterscheiden, welche indem sie reine Speculation mittheilen, doch das Christenthum dargestellt zu haben meinen. Und wollte Jemand in der christlichen Geschichte nur das veränderliche ganz abgelöst von dem sich selbst gleichen zur Anschauung bringen: so würde er nichts anderes gewollt zu haben scheinen, als die welche, indem sie bei der äußersten Schale stehen bleiben, uns in der Geschichte der christlichen Kirche nur das mitwirkende verderbliche Spiel der Verblendung und der Leidenschaft zeigen. — Wenn nun beides nicht abgesondert von einander dargestellt werden kann ohne das eigenthümliche Wesen der Kirche in der Darstellung unkenntlich zu machen, wir aber hier auch nicht beides auf die eben bemerkte Art verbunden abhandeln können: so werden in der Lehre von der Kirche in ihrem Zusammensein mit der Welt nur aufgestellt werden können zuerst diejenigen Hauptthätigkeiten, durch deren Stetigkeit die zeitliche Entwikklung dieses Ganzen auch wirklich die der christlichen Kirche wird, und diese bilden mithin deren wesentliche und unveränderliche Grundzüge; demnächst aber diejenigen Beschaffenheiten der Gemeinschaft, wodurch sie sich während ihrem Zusammensein mit der Welt von demjenigen unterscheidet, was sie erst nach

der Beendigung dieses hemmenden Gegensazes auch in der Erscheinung sein kann, was sie aber — insofern unter beiden Formen dieselbe — doch auch immer innerlich betrachtet schon ist. Jenes unveränderliche nun gründet sich wesentlich darauf, daß die Kirche nur durch dasjenige fortbestehen und zu ihrer Vollkommenheit gelangen kann, wodurch sie auch entstanden ist; dieses wandelbare aber geht als durch die Welt bestimmt auch vorzüglich auf dasjenige zurükk, was die Welt der auf sie eindringenden Wirksamkeit des Princips der Kirche darbietet. Dieses Hauptstükk zerfällt demnach in zwei Hälften wovon die eine die wesentlichen und ohnerachtet ihres Zusammenseins mit der Welt unveränderlichen Grundzüge der Kirche enthält, die andere das Wandelbare darstellt was sie vermöge ihres Zusammenseins mit der Welt in sich trägt.

Erste Hälfte.

Die wesentlichen und unveränderlichen Grundzüge der Kirche.

§. 127. Die christliche Gemeinschaft ist ohnerachtet des von ihrem Zusammenbestehen mit der Welt unzertrennlichen Wandelbaren doch immer und überall sich selbst gleich, insofern erstlich das Zeugniß von Christo in ihr immer dasselbige ist, und dies findet sich in der heiligen Schrift und im Dienst am göttlichen Wort; zweitens insofern die Anknüpfung und Erhaltung der Lebensgemeinschaft mit Christo auf denselben Anordnungen Christi beruht, und diese sind die Taufe und das Abendmahl; endlich insofern der gegenseitige Einfluß des Ganzen auf den Einzelnen und der Einzelnen auf das Ganze immer gleich geordnet ist, und dieser zeigt sich im Amt der Schlüssel und im Gebet im Namen Jesu.

1. Zuvörderst ist wol nothwendig, den Einwurf zu beseitigen, wie doch die Einheit und Selbigkeit der Kirche auf diesen Stükken beruhen solle, unter denen es keines giebt, was nicht ebenfalls ein Gegenstand des Streites geworden wäre, ja unter denen mehrere sich so verschieden gestaltet

haben in verschiedenen Gegenden der Christenheit, daß sie eben deshalb besondere sich gegenseitig ausschließende Gemeinschaften bilden, andere wiederum von einzelnen Gemeinschaften verworfen werden, die doch ebenfalls für Christen wollen geachtet sein. Zunächst ist dies freilich nur die unmittelbarste Bekräftigung des oben gesagten, daß es nicht möglich ist, das eine von beiden Elementen ganz abgesondert vom andern darzustellen. Ja nach dem, was in der Einleitung[1] über das Verhältniß des Katholizismus und Protestantismus angedeutet worden, wird es ganz natürlich erscheinen, daß die evangelische Lehre über fast alle diese Gegenstände sich im Widerspruch finden muß gegen die römische. Dasselbe findet aber auch statt in Bezug auf mehrere kleine dem Wesen nach allerdings protestantische Kirchengemeinschaften, welche uns in dem Gegensaz gegen die römische Kirche weit hinter sich ließen. Es ist aber hier allerdings zu unterscheiden das innere und das äußere. Denn keine christliche Gemeinschaft wird zugeben, daß eine solche bestehen könne ohne Zeugniß von Christo, und zwar so daß das wesentliche desselben überall dasselbige sei; eben so wenig ohne eine Stetigkeit der Lebensgemeinschaft mit Christo, wozu bei dem Wechsel der Geschlechter auch die Anknüpfung derselben in dem neuentstandenen Leben gehört; und wo irgend die Rede ist von einer vollkommnen in einem Gemeingeist beruhenden Gemeinschaft, da muß auch ein gegenseitiger Einfluß des Ganzen und Einzelnen auf einander vorausgesezt werden. Die Verschiedenheiten treffen also nur theils die Art und Weise, das Aeußere zu diesem Innern zu gestalten, theils die Vorstellungen von der Nothwendigkeit und Genauigkeit des Zusammenhanges zwischen diesem Innern und einem irgendwie gestalteten Aeußeren überhaupt. In Beziehung auf diese Verschiedenheiten ist dann das wichtigste dieses, daß man richtig beurtheile, ob sie in den räumlichen und zeitlichen Verschiedenheiten der geistigen Natur des Menschen gegründet und also unvermeidlich sind, oder ob, weil in den Eingriffen der Welt in die Kirche begründet, für fehlerhaft zu achten. Die lezteren sind dann um so standhafter zu bekämpfen, je mehr sich diese Eingriffe bis in das innerste Heiligthum der Kirche erstrekken, die ersteren aber heben sich durch die gegenseitige Anerkennung von selbst auf.

2. Demnächst wird über die Beziehung, in welche diese kirchlichen Institutionen hier gesezt sind, und über die Art

[1] §. 24.

und Weise ihrer Zusammenstellung noch einiges zu erläutern sein. Wenn wir von dem Grundsaz ausgehn, daß unser Christenthum dasselbe sein soll, wie das der Apostel: so muß auch das unsrige, da geistige Zustände nicht unabhängig sind von ihrer Entstehungsart, durch die persönlichen Einwirkungen Christi entstehen. Diese aber können jezt nicht unmittelbar von ihm ausgehn, weil sie dann niemals mit einer solchen Gewißheit als auf übernatürliche Weise von ihm ausgegangen erkannt werden könnten, daß sie nicht doch einer bestätigenden Nachweisung ihrer Identität mit jenen ursprünglichen bedürfen sollten, so daß wir immer auf jene, wie sie uns in den Darstellungen der Persönlichkeit Christi gegeben sind, zurükgeführt würden. Und wie ohne diese Einwirkungen auch in den Jüngern eine Selbstthätigkeit für das Reich Gottes durch die Mittheilung des Geistes nicht hätte zu Stande kommen können: so wird die Wirksamkeit jener Darstellungen Christi immer eine unerläßliche Bedingung sein, wenn der h. Geist soll mitgetheilt werden. Nun scheint dieses freilich weder die ganze neutestamentische Schrift zu umfassen, noch auch dürfte sich alles was über sie gelehrt wird, hieraus entwikkeln lassen. Aber indem wir das leztere dem weiteren Verfolg überlassen, ist über das erste zu bemerken, daß für den angegebenen Zwekk nicht einmal überhaupt der stehende geschriebene Buchstabe wesentlich zu sein scheint, sondern die Möglichkeit auch einer mündlichen Fortpflanzung muß zugegeben werden, so fern nur für die unverlezte Identität der Ueberlieferung Gewähr kann geleistet werden. Und in sofern können wir es uns gefallen lassen, daß diese Form, in welcher uns die Persönlichkeit Christi dargestellt ist, nicht unumgänglich zum Sein sondern mehr zum Wohlsein der Kirche gehört. Was aber den größeren nicht eigentlich evangelistischen Theil der neutestamentischen Schriften anlangt: so enthalten diese auf der einen Seite den Beweis, daß aus den Einwirkungen Christi selbst und dem von ihm gebotenen Zeugniß seiner Jünger die von ihm verheißene kirchenbildende Selbstthätigkeit wirklich hervorgegangen ist; und in sofern sind sie die eigentliche Urkunde für unsern Besiz. Auf der andern Seite sind sie eine Ergänzung jener unmittelbaren Aeußerungen Christi, indem wir aus den Anordnungen und Handlungen der Jünger auf Belehrungen und Willensäußerungen Christi als auf ihre Quelle zurükschließen können. Die Schrift aber, wie sie ist, sowol jedes einzelne Buch für sich als auch die Sammlung, ein für alle späteren

Geschlechter der Kirche aufgesparter Schaz, ist immer ein Werk des h. Geistes als Gemeingeist der Kirche, und ist nur ein einzelner Fall zu dem in unserm Saz allgemein ausgedrükkten Zeugniß von Christo. Denn mündliches und schriftliches Lehren sowol als Erzählen von Christo war doch ursprünglich dasselbe und nur zufällig verschieden. Jezt ist die Schrift ein besonderes, weil die unveränderte Aufbewahrung derselben auf eine eigenthümliche Weise die Indentität unseres und des ursprünglichen Zeugnisses von Christo verbürgt. Aber sie wäre doch nur ein todter Besiz, wenn diese Aufbewahrung nicht eine sich immer erneuernde Selbstthätigkeit der Kirche wäre, die sich zugleich in dem lebendigen auf die Schrift zurükkgehenden oder mit derselben in Sinn und Geist übereinstimmenden Zeugniß von Christo kund giebt. Und nur dieses in seiner Allgemeinheit als Pflicht und Beruf aller Mitglieder der Kirche soll hier — abgesehen vorläufig von aller bestimmten Gestaltung — unter dem Ausdrukk Dienst am göttlichen Wort verstanden werden. In dieser Allgemeinheit aber betrachtet und so auf einander bezogen sind diese beiden ersten Stükke nothwendig, weil sonst der Glaube nur durch unmittelbare Einwirkungen entstehen könnte, wobei denn weder Selbigkeit zu erwarten noch Wahrheit zu verbürgen wäre. Doch beweist sich dieser Dienst nicht etwa nur nach außen wirksam, sondern auch innerhalb der Kirche angesehen ist er eine von Christo selbst herrührende organische Constitution zum Behuf belebender und stärkender Mittheilung. — Aus demselben Grunde, daß wir nichts mehr von persönlichen unmittelbaren Einwirkungen Christi zu erwarten haben, muß jezt auch das Anknüpfen und Erneuern der Lebensgemeinschaft mit Christo von der Kirche ausgehn, und auf Handlungen derselben zurükkgeführt werden, aber nur auf solche, die zugleich als Thätigkeiten Christi anzusehen sind, damit auf keine Weise Christus sich dabei leidentlich verhalte, und gegen die Kirche im Schatten stehe. Und diese Gemeinschaftlichkeit ist die eigenthümliche Natur beider Sakramente. Denn wenn gleich die Taufe ihrer ursprünglichen Einsezung nach nicht der erste Anfang des Verhältnisses zwischen der Kirche und dem Einzelnen war: so erlangt doch alles frühere erst durch sie so seine Bestätigung, daß die Stetigkeit der bewußten Lebensgemeinschaft mit Christo erst mit derselben beginnt. Und wenn das Abendmahl auch nicht das einzige Mittel ist, um die Lebensgemeinschaft mit Christo zu unterhalten, und auch schon hier vorläufig diese Handlung

nicht als eine solche gefaßt werden soll, die sich isoliren läßt, und auch so noch eine bestimmte Wirkung hervorbringt: so sezen wir sie doch als das Höchste in dieser Art, und befassen allen andern Genuß Christi mit darunter als Annäherung dazu oder Fortsezung davon; daher halten wir uns hier mehr an diese zum Grunde liegende Idee als an die äußere Form, unter welcher sie sich realisirt. — Auf dieselbe Weise concentrirt sich aller Einfluß des Ganzen auf den Einzelnen in dem Vergeben der Sünde. Denn dem gemäß wie die Sünden und die guten Werke der Wiedergebornen sich gegen einander verhalten, können die lezteren nur in dem Maaß anerkannt werden, als die daran haftende Sünde aufgehoben wird. Aber die guten Werke sind zugleich die Frucht und der Keim der Gaben des Geistes, die sich in Jedem entwikkeln; so daß die Vergebung der Sünde auch diesen erst ihren Ort in der Gemeinschaft der Gläubigen anweiset. Was endlich das Gebet im Namen Jesu betrifft, wodurch mithin der Einfluß der Einzelnen auf das Ganze repräsentirt werden soll, ohne welchen es in einem von einem Gemeingeist beseelten und in sofern in sich abgeschlossenen Ganzen keinen Fortschritt geben kann: so kann es kein Gebet im Namen Jesu geben, außer in den Angelegenheiten seines Reichs; die Wirksamkeit desselben, die Christus auch der kleinsten Vereinigung von Einzelnen verheißt, begründet also einen Einfluß derselben auf das Ganze. Wenn wir es aber als den Repräsentanten alles solchen Einflusses ansehn, so beruht dies auf der einem jeden Christen unmittelbar einleuchtenden Voraussezung, daß das Gebet nothwendig die eigene Thätigkeit, um das erbetene herbeizuführen, schon in sich schließt und voraussezt. Mithin wäre in dem Gesammtleben ohne diese beiden lezten Institutionen weder Ordnung noch Fortschritt oder Gelingen.

3. Daß aber hier auch alles vollständig zusammengestellt ist, worauf die Einheit und Selbigkeit der christlichen Kirche zu allen Zeiten und an allen Orten beruht, das wird sich am besten zeigen, wenn wir auf das Verhältniß der Kirche zu Christo zurükkgehen. Indem sie nämlich auf der einen Seite als der Organismus Christi — welches gemeint ist, wenn sie in der Schrift der Leib Christi heißt — sich zu Christo verhält wie das Aeußere zu dem Inneren, so muß sie in ihren wesentlichen Thätigkeiten auch das Abbild der Thätigkeiten Christi sein; und indem das was durch sie bewirkt wird nichts anderes ist, als die fortschreitende Ver-

wirklichung der Erlösung in der Welt, so müssen ihre Thätigkeiten zugleich die Fortsezungen der Thätigkeiten Christi sein. Auf dieselbe Weise also, wie wir diese auf das Schema der drei Aemter zurükgeführt haben, muß sich auch Abbild und Fortsezung von diesen an den aufgestellten wesentlichen Thätigkeiten der Kirche nachweisen lassen. — Das Gebet im Namen Jesu, sofern es die vollständige berufsmäßige Thätigkeit jedes Einzelnen in sich schließt, ist das Abbild der göttlichen Thätigkeit Christi sowol an und für sich als auch das Verhältniß seines Regiments zu dem des Vaters betreffend; lezteres sofern es in dem Gott anheimstellenden Aussprechen der Gedanken eines Jeden über die Verbreitung des Reiches Gottes oder über die Eingriffe der Welt endet; ersteres indem darin alle von den Kräftigkeiten des Gottesbewußtseins ausgehenden Zwekkbegriffe mit enthalten sind. Und ist in dem Amt der Schlüssel alles, was zur Ordnung und der vom Gesammtbewußtsein ausgehenden Schäzung der Personen in der Kirche gehört, an die recht verstandene Vergebung der Sünden angeknüpft: so haben wir hier die Fortsezung der königlichen Thätigkeit Christi, welche mit der Auswahl seiner Jünger und den Ordnungen für die künftige Gemeinschaft begann. — Besteht ferner die prophetische Thätigkeit Christi in seiner Selbstdarstellung und in seiner Aufforderung für das Reich Gottes: so ist die heilige Schrift, sofern sie ihrer Abfassung und Aufbewahrung nach als Werk der Kirche die unmittelbarste Vergegenwärtigung Christi ist, auch das feststehende Abbild seiner prophetischen Thätigkeit; den Dienst am Wort aber können wir nur als die Fortsezung derselben ansehn, da anwendende Mitdarstellung Christi und Aufforderung in seinem Namen die wesentlichen Elemente desselben sind. — Ist endlich das wesentliche des hohenpriesterlichen Amtes Christi, wenn man diese Thätigkeit möglichst von dem prophetischen und königlichen Amte sondert, vorzüglich darin zu finden, daß er die Gemeinschaft der Menschen mit Gott vermittelt: so werden wir keinen Anstand nehmen in beiden Sakramenten eine Beziehung hierauf anzuerkennen; und zwar so daß die Taufe wegen ihres mehr symbolischen Charakters sich mehr als Abbild verhält, das Abendmahl aber wegen seines mehr realen Gehaltes als Fortsezung. — Diese Zusammenstellung ergiebt zugleich, daß alles, was wesentlich zur Thätigkeit Christi gehört, hier sein Abbild und seine Fortsezung findet; indem auch die drei ersten eben so der erlösenden Thätigkeit angehören wie die drei andern der versöhnenden. Auch werden

wir in unserer evangelischen Auffassung des Christenthums nichts aufzuzeigen haben in der christlichen Kirche, was wir in gleichen Rang mit diesen Institutionen stellen möchten. Vielmehr wollen wir weder die Ueberlieferung neben die Schriftstellen, noch den Dienst am Wort irgend symbolischen Handlungen unterordnen; weder die Sakramente vervielfältigen lassen, noch durch Annahme magischer Wirkungen derselben ihre Analogie mit den übrigen Punkten zerstören; weder durch Fürbitten der Heiligen das Gebet im Namen Christi beschränken, noch für das Amt der Schlüssel eine specielle gleichviel ob einzelne oder collegialische Stellvertretung Christi gelten lassen.

Erstes Lehrstükk.

Von der heiligen Schrift.

§. 128 Das Ansehn der heiligen Schrift kann nicht den Glauben an Christum begründen, vielmehr muß dieser schon vorausgesezt werden um der heiligen Schrift ein besonderes Ansehen einzuräumen.

1. Die polemische Einleitung dieses Sazes beruht lediglich darauf, daß das wirklich behauptet wird, was wir hier in Abrede stellen; und es mag in der That noch weit häufiger angenommen werden, als es bestimmt behauptet wird, indem alle Lehrbücher und alle Bekenntnißschriften, welche die Lehre von der Schrift als der Quelle des christlichen Glaubens voranstellen, eben dieses bestimmt zu begünstigen scheinen. — Deshalb nun ist es nöthig das hiebei zum Grunde liegende Mißverständniß recht ins Licht zu sezen. Wenn nämlich der Glaube an Jesum als den Christ oder als den Sohn Gottes und den Erlöser der Menschen auf das Ansehn der Schrift soll gegründet werden: so fragt sich, auf welche Weise will man dieses Ansehn begründen, da es doch offenbar so geschehen muß, daß man ungläubigen Gemüthern die Ueberzeugung aufdringe, damit sie auf diesem Wege auch zu dem Glauben an den Erlöser kommen. Wenn man nun keinen andern Ausgangspunkt hat als die gemeine Vernunft: so müßte zunächst aus bloßen Vernunftgründen das göttliche Ansehen der Schrift erwiesen werden können; und dagegen ist zweierlei zu erinnern. Zuerst daß dieses auf jeden Fall einen kritischen und wissenschaftlichen Verstandesgebrauch voraussezt, dessen

nicht alle Menschen fähig sind; also können auch nur so befähigte den Glauben auf ursprüngliche und ächte Weise überkommen, alle Andern hätten ihn nur aus der zweiten Hand und nur auf das Ansehn von jenen Sachkundigen. Nun könnten wir eine solche Abstufung zwar annehmen auch auf unserm Gebiet, wenn von der Einsicht in die Lehre und von Beurtheilung der verschiedenen Fassungen derselben die Rede ist, aber für den Besiz des eigentlich selig machenden Glaubens eine solche anzunehmen, das stimmt gar nicht mit der Gleichheit der Christen, welche die evangelische Kirche ausspricht, und würde vielmehr nach Art der römischen Kirche den Laien einen unbedingten gehorsamen Glauben an diejenigen zumuthen, welche allein der Gründe des Glaubens mächtig sind. Denn das Recht, das wir allen Christen an das göttliche Wort geben, und der Eifer mit welchem wir es in lebendigem Umlauf zu erhalten suchen, bezieht sich keineswegs darauf, daß jeder solle den Beweis führen können, daß diese Bücher eine göttliche Offenbarung enthalten. Zweitens, wenn sich ein solcher Beweis führen und der Glaube sich auf diese Art begründen ließe, mithin auch bei einem gewissen Grade von Geistesbildung andemonstrirt werden könnte: so könnte er auf diesem Wege auch in solchen sein, die gar kein Bewußtsein von Erlösungsbedürftigkeit haben, also auch unabhängig von Buße und Sinnesänderung, und wäre also vermöge dieser Entstehungsart nicht der wahre lebendige Glaube. Mithin wäre diese durch Beweis erlangte Ueberzeugung an und für sich von keinem Nuzen; denn sie schlüge von selbst nicht zu der wahren Lebensgemeinschaft mit Christo aus: wo sich aber das Bedürfniß der Erlösung geltend macht, da entsteht der lebendig machende Glaube auch aus einer solchen Kunde von Christo, die gar nicht an die Ueberzeugung von einer besonderen Beschaffenheit dieser Bücher gebunden ist, sondern auf jedem andern Zeugniß verbunden mit einer Anschauung der geistigen Wirkungen Christi mithin auch auf der mündlichen Ueberlieferung ruhen könnte.

2. Eben so wenig nun als wir, wo es auf den Grund des Glaubens ankommt, einen Unterschied zwischen verschiedenen Klassen zugeben können: eben so wenig auch einen Unterschied zwischen verschiedenen Zeiten; sondern er muß bei uns derselbe sein wie bei den ersten Christen. Wollte man nun sagen, bei diesen wäre er von den Aposteln an allerdings entstanden aus ihrem Glauben an die Schrift, nämlich an die alttestamentische und besonders an die darin

enthaltenen Weissagungen von Christo: so ist zu dem was hierüber schon oben[1] gesagt ist, hier nur noch hinzuzufügen, daß wenn auch die Apostel gleich zu Anfang ihres Verhältnisses mit Jesu[2] ihn als den bezeichnen, von welchem die Propheten geweissagt, dies keineswegs so kann verstanden werden, als ob sie durch das Studium dieser Weissagungen und durch Vergleichung ihres Inhaltes mit dem, was sie an Jesu sahen und von ihm hörten, zum Glauben an ihn wären gebracht worden. Vielmehr hatte der unmittelbare Eindrukk in ihren durch das Zeugniß des Täufers vorbereiteten Gemüthern den Glauben erwekkt, und jenes war nur eine Aussage dieses Glaubens mit ihrem Glauben an die Propheten verbunden. Den nämlichen Gang schlagen sie auch selbst bei ihrer Verkündigung ein, indem sie zuerst auf die Thaten und Reden Jesu zurükkgehend ihren Glauben mittheilend aussprechen, und dann die prophetischen Zeugnisse als Bestätigung anführen. Und so wie ihr Glaube aus der eignen Predigt Christi von sich entstanden war, so entstand aus ihrer Predigt von ihm und aus der Predigt vieler Andern der Glaube in Andern. Sofern nun die neutestamentischen Schriften eine solche auf uns gekommene Predigt sind, entsteht der Glaube auch aus ihnen; aber keineswegs unter der Bedingung daß vorher eine besondere Lehre über diese Schriften, als seien sie aus besonderer göttlicher Offenbarung oder Eingebung entstanden, müßte aufgestellt und angenommen worden sein. Vielmehr würde er auf dieselbe Weise entstehen können, wenn uns auch nur solche Zeugnisse übrig geblieben wären von denen man nicht läugnen könnte, daß sie neben den wesentlichen Zeugnissen Christi von sich selbst und neben den ursprünglichen Predigten seiner Jünger doch zugleich im einzelnen manches enthielten, was mißverstanden wäre oder unrichtig aufgefaßt oder durch Verwechselungen des Gedächtnisses in ein unrichtiges Licht gestellt. — Bedürfen wir also, um zum Glauben zu gelangen, einer solchen Lehre nicht; und hat es niemals gelingen wollen, die Ungläubigen vermittelst einer solchen Lehre zum Glauben zu nöthigen: so folgt, daß wie die Apostel den Glauben schon hatten, ehe sie in einen von dem Glauben selbst noch verschiedenen Zustand kamen, in welchem sie ihren Antheil an diesen Büchern hervorzubringen vermochten, so auch bei uns der Glaube schon vorangehen muß, ehe wir durch die Lesung dieser Schriften darauf geführt

[1] §. 14, Zusaz. [2] Joh. 1, 45.

werden einen solchen Zustand in welchem sie geschrieben worden und eine darauf gegründete Beschaffenheit dieser Bücher anzunehmen, und daß eine solche Lehre immer nur den schon Gläubigen wird annehmlich gemacht werden können.

3. Daher haben wir bei der ganzen bisherigen Entwikklung des Glaubens nur diesen selbst als in einem erlösungsbedürftigen Gemüth, vermittelst welcher Kunde es auch sei entstanden, vorausgesezt, die Schrift aber nur als denselben Glauben aussagend einzeln angeführt; und hier erst wird von ihr besonders in ihrer natürlichen Beziehung zur christlichen Kirche gehandelt, und die Frage über ihren Unterschied von andern Büchern in Betracht gezogen. Demohnerachtet soll jene Methode, welche die Lehre von der Schrift voranstellt, geschehe es nun in Bekenntnißschriften oder in Lehrbüchern, nicht schlechthin getadelt werden, wenn man nur unter dem Erweisen der Lehrsäze aus der Schrift nichts anders versteht als die Nachweisung, daß ein so belegter Saz ein ächtes und ursprüngliches Element christlicher Frömmigkeit aussage; und wenn nur gehörige Vorsicht angewendet wird, damit es nicht scheine, eine Lehre solle deshalb zum Christenthum gehören, weil sie in der Schrift enthalten ist, da sie doch vielmehr nur deshalb in der Schrift enthalten ist, weil sie zum Christenthum gehört. Begnügen wir uns mit jenem, so bleibt auch die dogmatische Theologie nur ein Aggregat von einzelnen Säzen, deren innerer Zusammenhang nicht ins Licht gestellt wird. Ihr Verhältniß zum gemeinen Glauben der Kirche ist dann entweder jenes, daß die wahre und vollkommne Gewißheit des Glaubens nur da ist, wo die Fähigkeit ist, die Göttlichkeit der Schrift zu beweisen, alle nicht so weit wissenschaftlich Gebildeten aber nur auf Autorität glauben, und also die Frömmigkeit von der Wissenschaft ausgeht und abhängt; oder inwiefern die Laien sich losreißen und ihren Glauben auf ihre Erfahrung gründen und sich der Lebendigkeit derselben erfreuen, wird die wissenschaftliche Darstellung etwas für die kirchliche Gemeinschaft nuzloses und leeres. Darum war es für diese Darstellung von Wichtigkeit, die wahre Abzwekkung derselben aufzufassen unabhängig von der Schrift, und der Lehre von dieser erst hier ihren Ort anzuweisen, wo nunmehr das eigenthümliche Ansehn derselben in der Beziehung des sich selbst gleichen auf das Wandelbare und in dem rechten Zusammenhang mit den andern wesentlichen Elementen der Kirche zum klaren Bewußtsein kommen kann.

§. 129. Die heiligen Schriften des neuen Bundes sind auf der einen Seite das erste Glied in der seitdem fortlaufenden Reihe aller Darstellungen des christlichen Glaubens; auf der andern Seite sind sie die Norm für alle folgenden Darstellungen.

1. Daß die heiligen Schriften das erste Glied sind in der angegebenen Reihe setzt voraus, daß die folgenden Glieder dem ersten gleichartig sind, und dies gilt sowol die Form als den Gehalt. Theilt man die neutestamentischen Schriften gewöhnlich in Geschichtsbücher und Lehrbücher: so ist dies nur in sofern eigentlich richtig, als man sie nicht nach dem vorherrschenden Inhalt, sondern nach der äußeren Form trennt. Denn in den Geschichtsbüchern bilden die Lehrreden Christi und der Apostel einen sehr bedeutenden Theil; und die Briefe der Apostel sind mit wenigen Ausnahmen nur insofern verständlich, als sie entweder geschichtliche Elemente geradezu enthalten, oder als wir uns geschichtliche Verhältnisse aus ihnen construiren können. Behalten wir nun diese Eintheilung bei, oder legen wir sie bei Seite, und achten mehr auf die Form der einzelnen Elemente in diesen Büchern; immer werden wir sagen müssen, daß alles, was sich als Darstellung christlicher Frömmigkeit durch die Sprache in den späteren Zeiten der christlichen Kirche geltend gemacht hat, sich innerhalb derselben ursprünglichen Formen bewegt, oder sich als erläuternde Begleitung an sie anschließt. Denn auch die religiöse Dichtkunst in der allein wahrhaft kirchlichen lyrischen Form hat schon ihren Keim im neuen Testament; und auf der andern Seite sind alle erklärenden und systematischen Werke, welche als Darstellungen christlicher Frömmigkeit weniger Ursprünglichkeit und Selbständigkeit haben, nur Hülfsmittel für jene ursprünglichen Erzeugnisse und Zusammenstellungen aus denselben. — Was aber den Gehalt anlangt: so ist auch hier zunächst die allgemeine Regel anzuwenden, daß in jeder Gemeinschaft jedes einzelne sich nur in dem Maaß geltend macht, als es den Gemeingeist ausspricht. Auch hierin werden wir also alles dieser Art, was neben den heiligen Schriften noch fortwirkend besteht, als ihnen gleichartig ansehen müssen, was aber nicht noch fortwirkt, das können wir auch nicht in der Reihe nachweisen.

2. Soll sich aber in der geschichtlichen Entwikklung der christlichen Kirche die Erlösung immer mehr zeitlich verwirklichen, mithin auch der heilige Geist das Ganze immer vollkommner durchdringen: so scheint wiederum nicht, daß das erste Glied dieser oder einer anderen Reihe zugleich Norm für alle folgenden sein kann; wenn doch in einer solchen Entwikklung jedes spätere vollkommner sein soll als sein früheres. Dies hat auch seine Richtigkeit, aber nur wenn man zwei ganze Momente jeden in seiner Vollständigkeit zusammenstellt. Denn betrachten wir die christliche Kirche während des apostolischen Zeitalters als Einheit: so kann auch nicht die Gesammtheit ihrer Gedankenerzeugung die Norm für die der späteren Zeitalter abgeben. Denn bei der natürlicherweise sehr ungleichen Vertheilung des göttlichen Geistes in derselben, und da auch nicht Jeder nur nach dem Maaß seiner Theilnahme an diesem Gemeingeist productiv war in religiösen Vorstellungen, konnten damals am leichtesten, weil noch jüdische und heidnische Ansichten und Maximen eingewurzelt waren, und der Widerspruch derselben gegen den christlichen Geist erst allmählig anerkannt werden konnte, religiöse Darstellungen entstehen, welche genau genommen mehr vom christlichen afficirtes Judenthum oder Heidenthum als wahres Christenthum waren, mithin als christliche betrachtet im höchsten Grade unrein. Diesem unvollkommensten gleichzeitig aber waren die verkündigenden Darstellungen der unmittelbaren Schüler Christi, bei denen die Gefahr eines unwissentlichen verunreinigenden Einflusses ihrer früheren jüdischen Denk- und Lebensformen auf die Darstellung des christlichen in Wort und That, in dem Maaß als sie Christo nahe gestanden hatten, abgewehrt wurde durch den reinigenden Einfluß der lebendigen Erinnerung an den ganzen Christus. Denn dadurch mußte sich ihnen in allem, was sich zu einer solchen Klarheit des Bewußtseins entwikkelte, wie sie der Darstellung durch die Rede vorangehen muß, jeder Widerspruch gegen den Geist des Lebens und der Lehre Christi sogleich entdekken. Dies gilt mithin zunächst von ihren Erzählungen der Reden und Thaten Christi selbst, durch welche dasjenige festgestellt wurde, was den allgemeinsten reinigenden Einfluß ausüben sollte. Dann aber auch gilt es vorzüglich von allem, was die Apostel für christliche Gemeinden lehrten und anordneten, weil sie da in Christi Namen handelten; wiewol auch wo sie mehr nur als Einzelne auftraten, doch auch Jeder seine Ergänzung nicht nur sondern auch seine

Correction fand an einem Andern.[1] So stand also in dem apostolischen Zeitalter das vollkommenste und das unvollkommenste als kanonisches und apokryphisches neben einander, beide Wörter in dem Sinn genommen, der sich aus der bisherigen Erörterung ergiebt, als zwei Extreme welche in keinem späteren Zeitalter auf die gleiche Weise wiederkommen können. Denn die kirchlichen Darstellungen müssen sich von dem apokryphischen immer mehr entfernen, weil der Einfluß fremdartiger religiöser Elemente auf die Kirche, wiewol ihr im einzelnen immer noch neue Theile aus dem Gebiet des Judenthums zuwachsen, doch in demselben Maaß abnimmt, als der größte Theil der Christen schon im Schooß der Kirche geboren und erzogen wird. Dagegen konnte aber auch die Kirche seitdem das kanonische nicht mehr erreichen, weil die lebendige Anschauung Christi nicht mehr auf dieselbe Weise unmittelbar, sondern nur aus jenen Schriften entnommen also von ihnen abhängig, alle verunreinigenden Einflüsse abwehren kann. Nehmen wir daher beides zusammen, kanonisches und apokryphisches, so steht auch das apostolische Zeitalter unter der allgemeinen Regel, denn die Wirksamkeit des kanonischen erscheint gewisser und sein Einfluß verbreiteter, wenn das apokryphische auch an den Grenzen der Kirche sich verliert, und so ist im Ganzen betrachtet die spätere Darstellung auch die vollkommnere. Nehmen wir dagegen das kanonische für sich: so trägt dieses eine normale Würde für alle Zeiten in sich. Wir schreiben diese nicht allen Theilen unserer heiligen Schriften gleichmäßig zu, sondern nur in dem Maaß als die Verfasser sich in dem eben beschriebenen Zustande befanden, so daß gelegentlichen Aeußerungen und bloßen Nebengedanken nicht derselbe Grad von Normalität zukommt, wie dem was zum jedesmaligen Hauptgegenstande gehört. Wir verstehen sie auch nicht so, als ob alle spätere Darstellung gleichmäßig müßte aus dem Kanon abgeleitet werden, und in ihm schon dem Keime nach enthalten sein. Denn seitdem der Geist ausgegossen ist auf alles Fleisch, ist auch kein Zeitalter ohne eine eigenthümliche Ursprünglichkeit christlicher Gedanken. Aber auf der einen Seite darf alles nur in sofern für ein reines Erzeugniß des christlichen Geistes angesehen werden, als sich nachweisen läßt, daß es mit jenen ursprünglichen Erzeugnissen in Uebereinstimmung steht; und auf der andern Seite kommt

[1] Vgl. Gal. 2, 11 flgd.

keinem späteren Erzeugniß ein gleiches Ansehn zu wie jenen ursprünglichen Schriften, wenn es darauf ankommt für die Christlichkeit einer Darstellung Gewähr zu leisten und unchristliches kenntlich zu machen.

130. Erster Lehrsaz. Die einzelnen Bücher des neuen Testamentes sind von dem h. Geist eingegeben, und die Sammlung derselben ist unter der Leitung des h. Geistes entstanden.

Conf. Helf. I. (p. 94.) Scriptura canonica, verbum Dei Spiritu s. tradita et . . mundo proposita etc. — Conf. Gall. V. (p. 111.) Credimus verbum his libris comprehensum ab uno Deo esse profectum. — Conf. Scot. XVIII. p. 159. Spiritus dei per quem s. scripturae litteris sunt mandatae. — Conf. Belg. III. p. 171. Confitemur sanctos Dei viros divino afflatos spiritu locutos esse. Postea vero Deus . . servis suis mandavit, ut sua illa oracula scriptis consignarent. — Decl. Thor. p. 411. Profitemur . . nos amplecti sacras canonicas . . scripturas . . instinctu spiritus s. primitus scriptas etc.

1. Dem kirchlichen Ausdruck der Eingebung im allgemeinen eine genaue Umgrenzung zu geben, ist nicht leicht, und wir wollen vor der speciellen Behandlung der Sache hier über das Wort nur folgendes vorläufig bemerken. Der Ausdruck θεόπνευστος, der von den alttestamentischen Schriften[1] gebraucht wird, und diesem Sprachgebrauch geschichtlich wol am bestimmtesten zum Grunde liegt, führt allerdings sehr leicht darauf, sich ein Verhältniß des heiligen Geistes zu dem Schreiber zu denken, welches sich auf diesen Act besonders bezieht und außerdem nicht besteht. Weniger mit dieser Nebenvorstellung behaftet ist der Ausdruck ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι.[2] Denn hier ist die Auslegung, daß sie schon immer getrieben waren, und in diesem Zustande dann auch redeten und schrieben, an und für sich eben so natürlich, als die daß sie erst zum Reden und Schreiben getrieben wurden. Da nun der kirchliche Ausdruck nicht genau schriftmäßig und dabei bildlich ist: so wird es nöthig sein, ihn durch Beziehung auf verwandte Ausdrükke zu bestimmen, welche auch eine Art bezeichnen, wie man zu Vorstellungen kommt. Hier steht nun auf der einen Seite das eingegebene mit dem erlernten gegenüber dem ersonnenen, wie dem ganz aus der eigenen Selbstthätigkeit hervorgegangenen das worauf eine fremde Einfluß gehabt; auf der andern

[1] 2 Tim. 3, 16. [2] 2 Petr. 1, 21.

Seite ist wieder das eingegebene dem erlernten entgegengesezt, indem dieses abgeleitet ist aus einem von außen mitgetheilten, jenes aber als ein für Andere ursprüngliches, nur von einer innerlichen Mittheilung abhängig hervorgeht. Daher die Darstellung des erlernten sich beliebig dem mechanischen annähern darf, in dem Hervortreten des eingegebenen aber sich die ganze Freiheit der eignen Productivität zu Tage legen kann. — Die allgemeine Gewohnheit aber, die heilige Schrift auch die Offenbarung zu nennen, verursacht, daß beide Begriffe nicht selten verwechselt werden, was nicht ohne Verwirrung abgehen kann. Denn wenn man dies so versteht, als sei den heiligen Schriftstellern, indem sie aus Eingebung schrieben, der Inhalt göttlicherweise besonders kund gemacht: so ist dies eine ganz unbegründete Behauptung, mag man nun mehr auf den Act der Abfassung eines heiligen Buches selbst oder mehr auf die ihr vorangehende und zum Grunde liegende Gedankenerregung sehen. Weil nämlich alles was sie lehren auf Christum zurükgeführt wird: so muß auch in Christo selbst die ursprünglich göttliche Kundmachung alles in den heiligen Schriften enthaltenen sein, keinesweges aber vereinzelt nach der Weise der Eingebung, sondern eine untheilbare, aus der sich alles einzelne organisch entwikkelt. Das Reden und Schreiben der vom Geist getriebenen Apostel war also auch nur ein Mittheilen aus der göttlichen Offenbarung in Christo. — Wenn aber nun unser Saz nicht nur das Abfassen der einzelnen Bücher, sondern auch die Zusammenstellung derselben, um den neutestamentischen Kanon zu bilden, dem heiligen Geiste zuschreibt, und sich für dieses leztere eines andern Ausdrukks bedient: so beruht diese Unterscheidung zunächst darauf, daß wir die Abfassung eines Buches als einen Willensact eines Einzelnen ansehen, die Zusammenstellung des Kanon aber ist das Ergebniß eines vielseitigen Zusammenwirkens und Gegeneinanderwirkens in der Kirche, so daß nicht alles was dazu mitgewirkt hat, auf gleichmäßige Weise dem h. Geist kann zugeschrieben werden. Es wird aber nicht allgemein jedem dieser beiden Ausdrükke derselbe Werth beigelegt wie hier, sondern Einige wollen sich auch für die Abfassung nur mit einer leitenden Thätigkeit des Geistes begnügen, Andere auch die bei der Zusammenstellung bis zur Eingebung steigern.

2. Gehen wir auf den Begriff des h. Geistes als Gemeingeist der christlichen Kirche zurükk, daher auch als Quelle aller Geistesgaben und guten Werke: so ist auch alle Gedankenerzeugung, sofern sie dem Reich Gottes angehört, auf

ihn zurükkzuführen und also von ihm eingegeben. Die des apostolischen Zeitalters aber so, daß sie die beiden Gegensäze des apokryphischen und kanonischen in sich schließt, so daß in jenem nur die einzelnen Spuren von Zusammenhang mit dem christlichen Gesammtleben von ihm herstammen, in diesem seine Wirksamkeit nur durch das Individuum näher bestimmt wird, fast ohne durch dasselbe geschwächt oder alterirt zu sein, so jedoch, daß in keinem Einzelnen der Unterschied von Christo ganz aufgehoben ist. Ist nun der Kanon zwischen diesen beiden durch allmählige Uebergänge ausgefüllt, so wird diese Wirksamkeit des Geistes am vollkommensten sein und am meisten zusammengedrängt in dem von Petrus auch mit Zustimmung der ganzen Gemeine[1] besonders ausgezeichneten Kreise derer, die mit Christo bald vom Anfang seines öffentlichen Lebens an gewandelt waren. Denn in dieser apostolischen Klasse, wie man sie nennen darf, wurden die Einzelnen einander so gleich gehalten, daß ohne Gewissensverlezung die Zahl der ursprünglichen Apostel aus ihnen durch das bloße Loos ergänzt werden konnte, indem diese Beharrlichkeit sowol die Reinheit ihres Eifers als die Vollständigkeit ihrer Auffassung verbürgte. Niemand aber wird auch in diesem Kreise den bedeutenden Unterschied verkennen zwischen solchen Momenten, welche nur zum Privatleben der Einzelnen gehörten, und solchen die in der Leitung der christlichen Angelegenheiten verwendet wurden; denn in den ersten wird auch bei den Aposteln das menschliche am leichtesten hervorgetreten sein, wogegen in den lezten der Wille, den Geist des Ganzen ausschließend walten zu lassen, weit entschiedener sein mußte, und daher was in diesen geredet und gethan wurde, in einem weit strengeren und bestimmteren Sinn eingegeben genannt werden kann. Dagegen würde man die Einheit des Lebens dieser apostolischen Männer auf die abentheuerlichste Weise zerstören, wenn man, um die Eingebung der heiligen Schrift recht vorzüglich herauszuheben, behaupten wollte, sie wären in andern Theilen ihres apostolischen Amtes weniger von dem h. Geist beseelt und getrieben worden, als in den Akten des Schreibens, und wiederum weniger in der Abfassung

[1] Ap. Gesch. 1, 21 flgd.; vergl. Joh 15, 27. — Wenn Paulus diesem Kreise nicht angehört; und die Kirche ihn doch auch in Bezug auf die Eingebung nie hinter den andern Aposteln zurükkgesezt hat: so erkennt sie ihm dieselben Vorzüge zu, wenn er sie auch gewissermaßen auf anderem Wege erworben hat.

solcher auch den Dienst der Gemeinen betreffenden Schriften, welche nicht vorher bestimmt waren in den Kanon aufgenommen zu werden und eben so auch ausgezeichnet mehr bei denjenigen öffentlichen Reden oder Theilen von Reden, welche hernach in der Apostelgeschichte aufbewahrt worden sind, als bei allen übrigen; und mit oder ohne ihr Wissen sei dieser Unterschied darin begründet, daß diese Reden und Schriften bestimmt waren, außer ihrer unmittelbaren Abzweckung sich auch auf alle künftigen Zeiten zu beziehen. Mithin ist die eigenthümliche apostolische Eingebung nicht etwas den neutestamentischen Büchern ausschließend zukommendes; sondern diese participirt nur daran, und die Eingebung in diesem engeren Sinn, wie sie durch die Reinheit und Vollständigkeit der apostolischen Auffassung des Christenthums bedingt ist, erstreckt sich auch so weit als die von dieser ausgehende amtliche apostolische Wirksamkeit. — Betrachtet man nun die Eingebung der Schrift in diesem Zusammenhang als einen besonderen Theil des überhaupt aus der Eingebung geführten apostolischen Amtslebens: so wird man schwerlich dazu kommen, alle die schwierigen Fragen über die Ausdehnung der Eingebung aufzuwerfen, die so lange auf eine Weise beantwortet worden sind, wodurch der Gegenstand aus dem Gebiet der erfahrungsmäßigen Beurtheilung ganz hinausgerükt wird. Nur eine ganz todte scholastisirende Ansicht kann entweder auf dem Wege von dem ersten Impuls zum Schreiben bis zum geschrieben da stehenden Wort irgendwo eine bestimmte Grenze ziehen, oder auch das lezte in seiner Aeußerlichkeit für sich als ein besonderes Erzeugniß der Eingebung darstellen wollen. Der natürliche Kanon ist hier die Analogie mit der Lehre von der Person Christi, wenn davon ausgegangen wird, daß in dem Berufsleben der Apostel die Wirksamkeit des in der Kirche waltenden Gemeingeistes in ihrer Gesammtheit jener personbildenden Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur, welche die Person Christi constituirt hat, so nahe gekommen ist, als gedacht werden kann, ohne den specifischen Unterschied zwischen beiden Vereinigungsweisen aufzuheben; und daß nur nach dieser Maaßgabe in jenen apostolischen Akten das Aeußere zum Theil eines anderen Ursprungs sein kann als von dem Inneren her, zu dessen Darstellung es bestimmt ist. Die Verneinung der Frage, ob die heiligen Bücher der göttlichen Eingebung wegen eine von den allgemein geltenden Regeln abweichende hermeneutische und kritische Behandlung erfordern, versteht

sich von diesen Voraussezungen aus ohne weiteres; und hieraus erledigen sich alle andern Schwierigkeiten von selbst.

3. Wird auf diese Weise die Eingebung der Schrift zurükkgeführt auf den Einfluß des heiligen Geistes in die apostolische Amtsthätigkeit: so kann es leicht das Ansehen gewinnen, als sei dies nur eine Bestimmung für die Lehrbücher und nicht eben so auch für die Geschichtsbücher, indem hiebei gar nicht von eigenen Gedanken, welche mitgetheilt werden sollen die Rede ist, sondern alles nur darauf ankommt getreue Erinnerungen auch zwekkmäßig zusammen zu stellen und zu sondern. Allein auf der einen Seite wenn die Gedanken der Apostel doch nur Entwikklungen der Aeußerungen Christi sein durften, diese aber nur in ihrem jedesmaligen Zusammenhang, wie sie durch die Umstände herbeigeführt wurden, vollkommen verstanden werden konnten, da ja die Reden Christi großentheils auch gelegentlich waren: so erscheint eine reine und vollständige Auffassung der Lebensmomente Christi als eine nothwendige Bedingung für die gesammte apostolische Amtsthätigkeit. Und da zugleich kein Moment des öffentlichen Lebens Christi ganz abgesondert von belebender und belehrender Rede gedacht werden kann, zugleich aber auch alle seine Handlungen Selbstdarstellungen waren und als solche fruchtbar für die Verkündigung des Reiches Gottes durch ihn, diese Momente aber auf das verschiedenste aufgefaßt werden konnten, so wahr von Einigen, daß der natürliche Eindrukk ihnen auch zu einem Element der Anerkennung der göttlichen Würde Christi gedeihen mußte, so verkehrt von Andern, daß er sich zu einem apokryphischen Zerrbild umgestaltete, oder gar als ein Beweis gegen die messianische Würde Christi gebraucht werden konnte: so finden wir natürlich die richtigste auch schon in einem gewissen Sinn dem göttlichen Geist beizulegende Auffassung der Lebensmomente Christi in demselben Kreise derer, die dem öffentlichen Leben Christi von Anfang an mit dem wachsenden Vertrauen folgten, in ihm den Verheißenen gefunden zu haben, so daß in demselben Kreise die richtige Auffassung Christi und die richtige Fortentwikklung seiner Lehre und seiner Vorschriften unzertrennlich zusammengehören. Demnächst aber war es aus demselben Grunde eine für die ganze Kirche höchst bedeutende Aufgabe, die richtigen Erinnerungen aus dem Leben Christi sicher zu stellen nach Maaßgabe wie jeder Moment mit der Anschauung von dem Reiche Gottes durch Christum zusammenhing; und daher müssen wir auch das

Gedächtniß im Dienst dieses allgemeinen apostolischen Zweckes unter dem Einfluß des heiligen Geistes stehend denken, und können einen Unterschied in dieser Hinsicht zwischen dem apostolischen Lehren und dem evangelistischen Erzählen nicht annehmen, wie wir denn auch die Apostel selbst erzählend finden mündlich und schriftlich. Denn wenn auch das Lehren von bestimmten Amtsverhältnissen, mithin von der Berufsthätigkeit im engeren Sinn ausgeht: so begründete sich doch auch das Erzählen in einem das Ganze der Kirche umfassenden gemeinnüzigen Bestreben, also in der Berufsthätigkeit im weiteren Sinn; und es kommt auf die Entscheidung der Frage, ob das evangelistische Erzählen ein besonderes der apostolischen Verkündigung bei- oder untergeordnetes Kirchenamt gewesen oder nicht, gar nicht an. Das Wiedergeben der Erinnerung aber ist auf keinen Fall mündlich eben so wenig als schriftlich von historischer Composition ganz zu trennen, wenn wir auch nur an die Erzählung einer einzelnen Thatsache denken; und das Bestreben den Erlöser darin ganz so erscheinen zu machen, wie er wirklich war, ist ebenfalls das Werk des Geistes der Wahrheit, und nur sofern sie dieses war kann eine solche Erzählung in der heiligen Schrift einen Plaz einnehmen. Denken wir uns auf der andern Seite die Mittheilung solcher einzelnen Erzählungen als das ursprüngliche, und hernach das Zusammentragen derselben zu solchen Ganzen, wie unsre drei Evangelien sind: so muß auch die Möglichkeit zugegeben werden, daß eben sowohl einer nur das selbst erlebte in einem gewissen Zusammenhang darstellt, als daß er von Andern glaubhaft vernommenes unter das selbst erlebte vermischt; ja auch daß einer, der nichts davon selbst erlebt hat, doch das aus ursprünglicher und reiner Auffassung überkommene aus demselben Bestreben und von demselben Geiste getrieben eben so fruchtbar zusammenträgt, wie es ein ursprünglicher Augenzeuge nur vermocht hätte. Gilt es nun aber hiebei vornehmlich die richtige Auswahl und Zusammenstellung der schon vorhandenen historischen Elemente: so ist die Wirksamkeit des heiligen Geistes bei diesem Geschäft ganz in der Analogie mit den bei der Auswahl der einzelnen Bücher für den Kanon.

4. Was also endlich den Antheil des heiligen Geistes an der Sammlung dieser Bücher betrifft: so ist die erste Differenz die jedem ins Auge fallen muß die, daß wenn auch alle einzelnen Bücher dieser Sammlung dem apostolischen Zeitalter angehören, die Sammlung derselben ihm doch gewiß nicht

angehört, und uns also gar keine rein apostolische Begrenzung des kanonischen und normalen überliefert worden sein kann. Für diese bleibt also kaum eine andere Analogie übrig als die, daß wir uns den heiligen Geist in der Gedankenwelt der christlichen Gesammtheit auf dieselbe Weise schaltend denken, wie jeder Einzelne in der seinigen. Denn Jeder weiß seine ausgezeichneten Gedanken zu unterscheiden, und so aufzubewahren daß ihre Vergegenwärtigung sicher gestellt wird, die andern aber legt er theils zur weitern Verarbeitung zurükk, oder übersieht auch andre ganz und überläßt es dem Zufall, ob sie sich ihm wieder darstellen werden oder nicht; wie denn auch Jeder wol in den Fall kommt einige ganz zu verwerfen, theils gleich wenn sie entstanden sind theils späterhin. So ist auch die treue Aufbewahrung der apostolischen Schriften das Werk des seine eignen Erzeugnisse anerkennenden göttlichen Geistes, der das was unverändert bleiben soll von dem unterscheidet was sich in der weiteren Entwikklung christlicher Lehre mannigfaltig umgestaltet, und dagegen das apokryphische theils gleich wie es entstanden ist zurükkstößt, theils wenigstens bewirkt, daß sowol diese Art von Productivität als auch der Geschmakk an solchen Producten sich in der Kirche allmählig verliert. Das einzige was hiebei schwierig erscheinen kann ist dieses, daß in Beziehung auf einzelne Bücher in der Geschichte entgegengesezte Momente auf einander folgen, indem sie erst als kanonisch angenommen und späterhin als unkanonisch verworfen wurden oder umgekehrt. Allein einestheils ist es nicht das Urtheil der ganzen Kirche gewesen, welches sich so geändert hat; sondern was früher in einer Gegend angenommen war und in einer andern verworfen oder angenommen. Und manches kann für die als große Einheit organisirte Kirche und in Verbindung mit den übrigen Büchern gedacht verwerflich sein, was unter isolirten Gemeinen und durch sich allein wirkend annehmlich war oder umgekehrt. Anderntheils geht hieraus nur hervor, daß die heilige Schriftsammlung als solche nur allmählig und durch Annäherung zu Stande kommt; wie dann dieselbe Thätigkeit noch immer fortdauert in der sorgfältigen Abwägung des verschiedenen Grades normaler Dignität, den man einzelnen Theilen der Schrift zuzugestehen hat, und in der Entscheidung über Lükken und Interpolationen aller Art, so daß das Urtheil der Kirche sich nur immer mehr dem völligen Ausstoßen alles apokryphischen und dem reinen Heilighalten alles kanonischen nähert. Was nun diese Annäherung unmittelbar

fördert, leitet auch den ganzen Gang des Verfahrens, und dies ist nur der in der Kirche waltende heilige Geist; alle Schwankungen aber, und was die Annäherung hemmt, kann nur irgend wie in dem Einfluß der Welt auf die Kirche begründet sein. — Will man daher in dieser Beziehung eine Scheidung machen zwischen einigem, was für immer abgemacht sei und anderem womit die Kirche sich noch beschäftigen könne: so ist nicht Vorsicht genug zu empfehlen. Denn auch der Sinn für das wahrhaft apostolische ist, wie die Geschichte lehrt, eine in der Kirche sich allmählig steigernde Geistesgabe; und so kann sich in die heiligen Bücher zeitig durch Versehen Einzelner manches eingeschlichen haben, was erst eine spätere Zeit als unkanonisch zu erkennen und bestimmt nachzuweisen vermag. Aber auch was die ganze Sammlung betrifft, so verbürgt die Thatsache, daß seitdem sie als solche in der Kirche besteht, sie auch immer sich selbst gleich geblieben ist, noch nicht daß diese Bestimmung auch unwiderruflich sei. Vielmehr ist diese Bestimmung, die wir um so weniger Recht hätten als ein absolutes Wunder und ein völlig isolirtes Werk des heiligen Geistes zu betrachten, da sie uns ihrem Ursprunge nach ganz unbekannt ist, auch nur als Ein Moment anzusehen, der sich nur wenn die Kirche in diesem Geschäft noch immer begriffen bleibt durch ihre sich immer erneuernde Bestätigung immer vollkommner bewähren kann, sonst aber auch dem unterworfen bleibt, berichtigt werden zu können. Daher auch, wenn manche symbolische Schriften unserer Kirche den Kanon bestimmen,[1] die weitere freie Untersuchung über denselben dadurch nicht soll gehemmt werden; sondern die kritische Forschung muß immer wieder aufs neue die einzelnen Schriften darauf prüfen, ob sie ihren Ort in der heiligen Sammlung auch mit Recht einnehmen. Denn aus der Anzweiflung des ächten kann nur eine immer größere Gewißheit entstehn. Auch der Umstand, daß unläugbar ohnedies schon apostolische und sich nahe an sie anschließende Schriften untergegangen sind, kann hingegen nicht einwirken; denn wir sind zu dem Glauben berechtigt, daß nichts zur Erhaltung und zum Wohl der Kirche wesentliches uns durch jene Verluste ist entzogen worden, und wenigstens eben so sehr auch zu dem, daß das Wohl der Kirche nur gefördert werden kann, wenn das was der

[1] Conf. Gall. III. Conf. Angl. VI. Conf. Belg. IV.

heiligen Schrift nicht wahrhaft angehört auch davon unterschieden wird.

§. 131. Zweiter Lehrsaz. Die neutestamentischen Schriften sind ihrem Ursprung nach authentisch und als Norm für die christliche Lehre zureichend.

Art. Smalc. II. Regulam autem aliam habemus, ut videlicet verbum Dei condat articulos fidei et praeterea nemo, ne angelus quidem. — Conf. Gall. IV. p. 111. Hos libros agnoscimus esse canonicos, id est, ut fidei nostrae normam et regulam habemus, idque non tantum ex communi ecclesiae consensu, sed etiam multo magis ex testimonio et intrinseca Spiritus sancti persuasione. — Expos. simpl. Cap. I. p. 3. Credimus . . scripturas canonicas . . ipsum verum esse verbum Dei, et auctoritatem sufficientem ex semetipsis non ex hominibus habere . . Et in hac scriptura . . habet . . ecclesia plenissime exposita, quaecunque pertinent cum ad salvificam fidem tum ad vitam Deo placentem recte informandam. — Conf. Angl. VI. p. 128. Scriptura sacra continet omnia quae ad salutem sunt necessaria, ita ut quicquid in ea nec legitur, neque inde probari potest, non sit a quoquam exigendum ut tamquam articulus fidei credatur. — Conf. Belg. VII. p. 172. Credimus sacram hanc scripturam Dei voluntatem perfecte complecti, et quodcunque . . credi necesse est, in illa sufficienter edoceri . . Idcirco toto animo reiicimus quicquid cum certissima hac regula non convenit. — Conf. March. II. p. 372. Anfänglich . . bekennen sich . . zu dem wahren unfehlbaren und allein seligmachenden Wort Gottes, wie dasselbe . . in der heiligen Bibel verfaßt, welches aller Frommen einige Richtschnur ist und sein soll . . vollkommen und genugsam ist zur Seligkeit, auch allen Religionsstreit zu unterscheiden, und bleibet ewiglich.

1. Aus dem eben auseinandergesezten geht schon hervor, daß es für die Authentie der Schrift gar nicht darauf ankommt, daß jedes Buch von der einzelnen Person wirklich herrühre, der es beigelegt wird. Sondern eine Schrift könnte in allen uns noch übrigen Handschriften durch ein späteres Urtheil einem bestimmten Verfasser fälschlich zugeschrieben werden, mithin in diesem Sinne nicht authentisch sein, und doch dem Kreise angehören, in welchem allein wir kanonische Schriften zu suchen haben, und bliebe daher doch ein integrirender Bestandtheil der heiligen Schrift. Ja auch gleich bei ihrer Erscheinung könnte eine Schrift den Namen eines Andern als ihres eigentlichen Verfassers an der Spize getragen haben, wenn dabei nur eine von dem sittlichen Gefühl des Verfassers übereinstimmend mit dem sittlichen Gemeingefühl seiner Zeitgenossen für unschuldig geachtete Fiction

zum Grunde gelegen, könnte auch ein so beschaffenes Buch immer authentisch sein als Theil der Bibel. Nur wenn eine solche Bezeichnung ein absichtliches Irreleiten gewesen wäre, würde diese Schrift nicht berufen sein können, die normale Darstellung des Christenthums zu ergänzen. Wenn sich daher auch manche gegen die Richtigkeit in die Angaben der Verfasser einzelner heiliger Bücher erhobene Zweifel noch näher bestätigen sollten: so würde daraus noch kein Recht, vielweniger eine Pflicht entstehen, diese Bücher aus der Sammlung auszuschließen. — Auf keine Weise aber will sich ein Verzeichniß von Verfassern anfertigen lassen, denen einzelne Schriften zugehören müßten, um kanonisch zu sein, oder eine Klasse angeben, deren Productionen sämmtlich ein bestimmtes Recht dazu hätten. Vielmehr wenn jezt noch Schriften entdekkt würden, die mit der größten menschlichen Gewißheit einem unmittelbaren Schüler Christi oder selbst einem Apostel zuzuschreiben wären, würden wir sie doch nicht ohne weiteres dem neuen Testament einverleiben, sondern sie ihm höchstens als Anhang beifügen. Da nun auch die erste Kirche, zumal sie eine apostolische Sanction der einzelnen Schriften nicht nachzuweisen vermag,[1] uns durch ihre Festsezung nicht binden kann, wenn auch deren Weise den Kanon zu bestimmen übereinstimmend gewesen wäre: so kann die erste Hälfte unseres Sazes wol schwerlich etwas genaueres aussagen wollen, als worauf auch die angeführten symbolischen Schriften hinausgehen, daß wir nämlich der allgemeinen christlichen Erfahrung als dem Zeugniß des heiligen Geistes vertrauen, daß in den von der Kirche uns überlieferten Kanon nicht durch Betrug auf der einen und Unkunde auf der anderen Seite solche Bestandtheile aufgenommen worden, welche einer apokryphischen oder des häretischen verdächtigen Region des Christenthums angehören und denen daher nicht ohne Gefahr eine so ausgezeichnete Würde beigelegt werden könnte; wobei wir jedoch zugeben, daß nicht alle diese Bücher durch Inhalt und Form gleich geeignet sind, ihre kanonische Würde auch wirklich geltend zu machen. — Da nun aber diese Bestimmung des Kanon auch nur allmählig zu Stande gekommen ist, und wir überdies wissen, daß alle Unvollkommenheiten und Irrthümer in der Kirche nur allmählig durch die Wirksamkeit des h. Geistes

[1] Was Iren. III, 1. und Euseb. H. E. II, 15. III, 24. 39. V, 8. u. a. a. O. berichten, wird man wol je länger je weniger als eigentliche Nachrichten ansehen wollen.

ans Licht gezogen und weggebracht werden können: so muß sich jenes Vertrauen durch die größte Freiheit eben sowol als durch die strengste Gewissenhaftigkeit in der Behandlung des Kanon bewähren. Dahin gehört erstlich, daß alles, was zur richtigen Ausmittelung der Verfasser unserer Schriften und der Aechtheit oder Unächtheit einzelner Stellen abzweckt, seinen ungestörten Fortgang behalte, und kein Zweifel welcher sich erhebt mit ungünstigem Vorurtheil aufgenommen oder ungeprüft verworfen werde; indem dies nicht zur Vollständigkeit unserer Schriftkenntniß gehört, sondern auch auf die Auslegung und den Gebrauch einzelner Stellen nicht ohne Einfluß ist. Zweitens, daß wir uns in dem reinsten hermeneutischen Verfahren durch nichts irre machen lassen, und etwa lieber wissentlich in der Auslegung künsteln, als ein Resultat aufstellen, welches eine minder reine Auffassung des christlichen Glaubens verrathen könnte. Nur unter diesen Bedingungen können wir uns rühmen, eben so — wenngleich auf einen geringeren Umfang streitiger Fragen beschränkt und mit größeren Hülfsmitteln und einem ausgebildeteren Sinn ausgerüstet — im Anerkenntniß der Schrift thätig begriffen zu sein, wie diejenigen Christen es waren, welche zuerst die heilige Schrift aus der Gesammtmasse christlicher Schriftwerke ausschieden und feststellten.

2. Soll nun der zweite Saz in seinem ganzen Umfang verstanden werden, so müssen wir zunächst auf die ursprüngliche Wirksamkeit dieser Schriften zurükgehen. Wenn nun die Lehrbücher in die bestehenden Lebensverhältnisse der Christen eingreifen sollten, so daß die apostolischen Aeußerungen auf die Bildung der leitenden Gedanken sowol als der Zwekkbegriffe der Christen einwirkten, und die Geschichtbücher auch nur die ähnlich wirkenden Reden und Thaten Christi und der Apostel wiederholen sollten: so sollen sie nun auch für unsere religiöse Gedankenerzeugung der regelgebende Typus werden, von welchem sie sich von selbst nicht wieder entfernt. Und wenn die h. Schrift in dieser Hinsicht als zureichend beschrieben wird: so ist damit gemeint, daß der h. Geist uns mittelst des Gebrauchs derselben eben so in alle Wahrheit leiten kann, wie die Apostel selbst und Andere, die sich der unmittelbaren Unterweisungen Christi erfreuten; so daß, wenn dereinst in der Kirche das vollständige Abbild von der lebendigen Gotteserkenntniß Christi vorhanden sein wird, wir dies mit vollem Recht als die Frucht der Schrift ansehen können, ohne daß irgend etwas ihr ursprünglich

fremdes braucht hinzugekommen zu sein. Nur daß natürlich die Wirkung dessen, was selbst schon von der Schrift gebildet worden ist, auf das spätere ihr mit zugerechnet wird. Auf diese Weise entstehen die richtigen Aeußerungen christlicher Frömmigkeit in Gemäßheit des eigenthümlichen Denk- und Sprachgebietes eines Jeden als sein individualisirtes Schriftverständniß. Und was sich in jedem Zeitraum als durch die Schrift hervorgerufene Auffassung des christlichen Glaubens geltend macht, das ist auch die in diesem Moment angemessene Entwikklung der ächten und ursprünglichen Auffassung Christi und seines Werkes, und constituirt für Zeit und Ort die gemeinsame christliche Rechtgläubigkeit. — Zu dieser constitutiven Wirksamkeit der Schrift verhält sich nun die zweite, kritische, welche man oft ganz allein im Auge hat, wenn man von der normalen Würde der Schrift redet, doch nur als eine untergeordnete und fast als ein Schatten von ihr. Allerdings nämlich läßt sich eine von der Wirksamkeit des h. Geistes durch die Schrift unabhängige und doch ihrem Inhalt nach religiöse und ihrer ursprünglichen Begründung nach christliche Gedankenerzeugung denken, deren Produkte aber geringhaltig und unfruchtbar sind, oder irrig und an das häretische streifend. Jede solche, die in dem noch unentwikkelten oder getrübten Zustande der Aufnehmenden und Verarbeitenden ihren Ursprung hat, muß nun an der Schrift geprüft werden, und kann nur, daß sie wenigstens christlich sein will, daran bewähren, wenn sie sich selbst auf die Schrift zu stüzen sucht und also eine solche Prüfung anerkennt. Offenbar aber muß diese kritische Seite des normalen Gebrauchs der Schrift um desto mehr abnehmen, je mehr die productive Raum gewinnt, und zugleich die zur Vollkommenheit gediehene Auslegung der Schrift das Mißverstehen derselben erschwert. — Was aber den wissenschaftlichen Ausdrukk des christlichen Glaubens in der eigentlichen Glaubenslehre betrifft, so kommt er allerdings nur in wissenschaftlichen Individuen zu Stande, aber auch immer nur in solchen welche von dem in der Schrift wirksamen Geist ergriffene Organe sein wollen um das fragmentarische in diesen Aeußerungen zusammen zu bringen und die verschiedenen Darstellungen die ursprünglichen und die gegen das Judenthum und Heidenthum gewendeten auf einander zurükkzuführen und durch einander zu vervollständigen; und so zeigt sich auch hier die productive normale Kraft der Schrift, wiewol in ihr selbst der Unterschied zwischen einem mehr volksmäßigen und einem mehr wissenschaftlichen Sprach-

gebiet kaum angedeutet ist. Dagegen muß sogleich viel Bedenken entstehn gegen eine Glaubenslehre, welche, nachdem sie ganz ihren eignen Weg genommen hat, nur einen kritischen Gebrauch der Schrift gestatten will, um nachzuweisen daß sich einiges einzelne in ihr eben so wiederfindet, wie das Lehrgebäude es aufgestellt hat, und daß nichts in diesem den richtig verstandenen Aussprüchen der Schrift widerstreitet. Nur kann auch in jenem Fall nicht verlangt werden daß jeder einzelne dogmatische Ort auch in der Schrift sollte durch eine ihm besonders gewidmete Stelle repräsentirt sein.

3. Nimmt man es genau mit dem Ausdrukk, daß die Schrift als Norm zureichend sein soll: so müßte in derselben auch nichts überflüssig sein. Denn das überflüssige ist als verwirrend immer nur eine negative Größe, und nimmt das vergleichende Bestreben in erfolglosen Anspruch. Die Schrift aber enthält vieles, was fast nur Wiederholung und zwar öftere von anderem ist; und dieser Schein des Ueberflusses ist bei der im Vergleich mit einem Lehrgebäude scheinbar eben so großen Unvollständigkeit um so auffallender. Allein dies ist, da die Schrift nicht als ein ganzes entstanden ist, der Natur der Sache gemäß; und unser Saz spricht in dieser Hinsicht die Ueberzeugung aus, welche schon allem richtigen Schriftgebrauch zum Grunde liegt und sich durch eine richtige hermeneutische Behandlung auch immer wieder bestätigt, daß die Wiederholungen in den geschichtlichen Büchern eine um so bessere Gewähr leisten für die Authentie der Ueberlieferung, ohne jedoch auszuschließen, daß sie einander ergänzen. Dasselbe gilt von den öfteren Behandlungen derselben Gegenstände in den Lehrbüchern; indem dadurch, wenn auch nicht das eine Mal eine Einwirkung auf andere Zustände und Verhältnisse bezwekkt würde als das andere, die Identität des Geistes in verschiedenen Momenten und Individuen desto besser bezeugt wird.

§. 132. Zusaz zu diesem Lehrstükk. **Die alttestamentischen Schriften verdanken ihre Stelle in unserer Bibel theils den Berufungen der neutestamentischen auf sie, theils dem geschichtlichen Zusammenhang des christlichen Gottesdienstes mit der jüdischen Synagoge, ohne daß sie deshalb die normale Dignität oder die Eingebung der neutestamentischen theilen.**

1. Die Darstellung dieses Lehrstükks weicht schon darin von dem gewöhnlichen ab, daß in den beiden Lehrsäzen nur von den neutestamentischen Schriften gehandelt worden ist, und dieser Zusaz soll die Abweichung begründen und bestimmt aussprechen. Absichtlich aber ist er nur als ein Zusaz angekündigt, weil er nur polemisch ist, und daher überflüssig wird, sobald die Differenz zwischen beiderlei Schriften allgemein erkannt sein wird. Je weiter aber dieser Zeitpunkt noch entfernt zu sein scheint, um desto gewagter wäre es auch, in einem kirchlichen Lehrgebäude einen so ganz abweichenden Saz als einen Lehrsaz aufzustellen. Zumal auch außerhalb der Schule dieselbe Ansicht herrscht, indem sehr häufig ja nicht selten mit besonderer Vorliebe bei der christlichen Erbauung alttestamentliche Stellen zum Grunde gelegt werden, so daß das neue fast nur nach Verhältniß seiner Masse sich zu behaupten scheint. Und dies geschieht aus entgegengesezten Gründen gleich sehr von solchen, die weniger Werth auf das eigenthümliche des Christenthums legen, und von solchen, die dieses allein und ausschließend für das Heil der Menschen anerkennen. Wir suchen nur den lezteren gegenüber unsere Behauptung geltend zu machen, indem die Andern außer unserm Bereich liegen.

2. Was nun zuerst die Eingebung der alttestamentischen Schriften anbetrifft, so werden wir zunächst unterscheiden müssen das Gesez und die Propheten. Wenn nun der Apostel Recht hat, das Gesez, obgleich eine göttliche Anordnung, doch als etwas zwischen die Verheißung des Samens Abraham und die Erfüllung derselben zwischen eingetretenes[1] darzustellen und außerdem noch zu behaupten, daß demselben die Kraft des Geistes fehle, aus welcher das christliche Leben hervorgehen muß:[2] so kann wol nicht behauptet werden, daß das Gesez von diesem selbigen Geist eingegeben sei, von welchem der nämliche Apostel sagt, daß er auch durch das Gesez und dessen Werke nicht weiter mitgetheilt werde,[3] sondern daß ihn Gott erst in die Herzen sende vermöge unseres Zusammenhanges mit Christo. Eben so stellt auch Christus die Sendung dieses Geistes, mit dessen Zeugniß er das Zeugniß der Jünger zusammenstellt,[4] nirgend und auf keine Weise dar als die Wiederkehr eines schon da gewesenen und nur auf einige Zeit verschwundenen. An dem Gesez hangen aber zugleich alle Ge-

[1] Gal. 3, 19.
[2] Röm. 7, 6 flgd. u. 8, 3.
[3] Gal. 3, 2.
[4] Joh. 14, 26. u. 15, 26. 27.

schichtbücher von der Gesezgebung an. Denn wenn wir die messianische Weissagung als das dem Christenthum verwandteste dem Gesez als dem ihm fremdesten gegenüberstellen, so wird wol niemand zu behaupten wagen, daß die jüdischen Geschichtbücher mehr die Geschichte der messianischen Weissagung enthielten, als die des Gesezes. Ja auch in den prophetischen Schriften bezieht sich das meiste auf die gesezliche Verfassung und auf die Verhältnisse des Volkes als solchen; und der Geist aus welchem sie hervorgehen, ist kein anderer als der Gemeingeist des Volks, also nicht der christliche, welcher als der Eine die Scheidewand zwischen diesem Volk und den andern aufheben sollte. Mithin bliebe nur die messianische Weissagung allein übrig, welche einen Theil haben könnte an der Eingebung in unserm Sinn. Bedenken wir aber, wie zu dieser die Propheten sich auch auch nur in einzelnen Momenten erheben, und nur in Bezug auf diese der sie treibende und beseelende Geist der heilige genannt wird:[1] so müssen wir wol schließen, daß auch dies nur auf eine uneigentliche Weise geschieht, sofern dieser Gemeingeist mit dem Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit verbunden sich als Ahndung einer mehr innern und geistigen Gottesherrschaft aussprechend die höchste Empfänglichkeit für den heiligen Geist in sich trug, und auch außer sich anfachen und unterhalten konnte. — Fragen wir zweitens nach der normalen Dignität, und zwar zunächst nach der productiven: so ist im Ganzen nicht zu läugnen, daß der fromme Sinn der evangelischen Christen im Ganzen einen großen Unterschied zwischen beiderlei heiligen Schriften anerkennt; wie denn selbst die edelsten Psalmen doch immer etwas enthalten, was sich die christliche Frömmigkeit nicht als ihren reinsten Ausdrukk aneignen kann, so daß man sich erst durch unbewußtes Zusezen und Abnehmen selbst täuschen muß, wenn man meint, aus den Propheten und Psalmen eine christliche Lehre von Gott zusammensezen zu können. Auf der andern Seite ist eine überwiegende Vorliebe, sich als Ausdrukks für das fromme Selbstbewußtsein alttestamentischer Sprüche zu bedienen, fast immer mit einer gesezlichen Denkweise oder einem unfreien Buchstabendienst verbunden. Was endlich die kritische Seite des normalen Schriftgebrauches betrifft, so giebt es allerdings wol wenig christliche Glaubenssäze, welche man nicht in einem gewissen Zeitraum mit alttestamentischen Stellen hätte belegen wollen. Allein wie sollte es wol möglich

[1] 2 Petri 1, 21.

sein, daß irgend etwas zur Lehre von der Erlösung durch Christum gehöriges sollte haben in dem Zeitraum der bloßen Ahndung so deutlich dargestellt werden können, daß es neben dem, was Christus selbst und nach der Vollendung des Erlösungswerkes seine Jünger gesagt haben, noch sollte mit Nuzen zu gebrauchen sein! Oder wenn man sich dies eben durch Eingebung möglich denken will: wie müßte dann nicht dadurch dem Erlöser und der Art wie er das Reich Gottes ankündigte, eine ganz andere Anerkennung unter dem schriftkundigen Theil seines Volkes bereitet worden sein, so daß die Wirkung keinesweges der Ursache angemessen wäre, der man sie zuschreiben will. Auch zeigt die Geschichte der christlichen Theologie deutlich genug, wie sehr dieses Bestreben, unsern christlichen Glauben im alten Testament zu finden, theils unserer Anwendung der Auslegungskunst zum Nachtheil gereicht hat, theils auch die weitere Ausbildung der Lehre und den Streit über die näheren Bestimmungen derselben mit unnüzen Verwikklungen überhäuft; so daß erst davon gründliche Verbesserung zu erwarten sein wird, wenn man die alttestamentischen Beweise für eigenthümlich christliche Lehren ganz aufgiebt, und was sich vornehmlich auf solche stüzt, lieber ganz bei Seite stellt.

3. Wenn aber etwas, was so lange in der Kirche geltend gewesen ist, reformirt werden soll: so ist nothwendig nachzuweisen, wie diese Praxis entstanden ist. Nun sind es zwei Gründe, worauf diese äußerliche Gleichsezung beider Sammlungen beruht. Zuerst daß nicht nur Christus selbst und die Apostel über verlesene Abschnitte alttestamentischer Schriften gelehrt haben, sondern daß sich dies auch in den öffentlichen Versammlungen der Christen, ehe sich der neutestamentische Kanon gestaltete und auch nachher noch, fortgesezt hat. Hieraus kann aber unmöglich gefolgert werden, daß ein gleichmäßiger homiletischer Gebrauch des alten wie des neuen Testaments auch jezt noch fortdauern solle, oder daß wir es mit zum Verderben der Kirche zu rechnen haben, wenn unsern Christen das alte Testament nicht mehr eben so geläufig ist wie das neue. Vielmehr liegt das allmählig immer weitere Zurükktreten des alten Testamentes, sofern seine kirchliche Geltung aus diesem geschichtlichen Zusammenhang herrührt, in der Natur der Sache; und am wenigsten vermag dieser die normale Würde oder die Eingebung dieser Bücher zu verbürgen. Die Paulinischen Stellen, welche den Nuzen der alt-

testamentischen Schriften bezeugen,[1] beziehen sich auf diese Gebrauchsweise vorzüglich, und die freie Art, wie der Apostel selbst sich derselben bedient, stimmt mit dem Gesagten vollkommen überein, so daß er uns wol das Zeugniß geben würde, daß wir dieser Beweise nicht weiter bedürften. — Der zweite Grund ist, daß sich Christus und die Apostel selbst auf die alttestamentischen Schriften als auf göttliche dem Christenthum günstige Autoritäten beziehen. Allein daraus folgt keineswegs, daß wir für unsern Glauben dieser Vorandeutungen noch bedürfen, da wir die Erfahrung haben, und die neutestamentische Schrift es billigt, daß man aufhört, um solcher Zeugnisse willen zu glauben,[2] wenn man unmittelbare Gewißheit aus eigner Anschauung gewonnen hat. Nur gehört es freilich um deswillen zur geschichtlichen Treue und Vollständigkeit, daß dasjenige auch aufbewahrt werde, worauf sich Christus und seine ersten Verkündiger berufen haben. Dies trifft aber fast nur die prophetischen Schriften und die Psalmen; und dadurch rechtfertigt sich die Praxis, diese dem neuen Testament als Anhang beizufügen. Da aber diese Schriften zur Zeit Christi nicht abgesondert vorhanden waren, sondern nur als Theile der heiligen Sammlung, und sie oft nur so angeführt werden, überdies einzelne Anführungen auch aus andern Büchern vorkommen: so kann man, wiewol das alte Testament für uns unmöglich in demselben Sinn ein untheilbares Ganzes sein kann wie für das jüdische Volk, nichts dagegen einwenden, daß es ganz und vollständig dem neuen Testamente beigegeben werde. Nur würde der richtige Sinn der Sache sich besser aussprechen, wenn das alte Testament als Anhang dem neuen folgte, da die jezige Stellung nicht undeutlich die Forderung aufstellt, daß man sich erst durch das ganze A. T. durcharbeiten müsse, um auf richtigem Wege zum neuen zu gelangen.

Zweites Lehrstükk.

Vom Dienst am göttlichen Wort.

§. 133. Diejenigen Mitglieder der christlichen Gemeinschaft, welche sich überwiegend selbstthätig verhalten, verrichten durch Selbstmittheilung den Dienst am göttlichen Wort bei denen die sich überwiegend empfänglich ver-

[1] Röm. 15, 4. 1 Kor. 10, 11. 2 Tim. 3, 16.
[2] Joh. 4, 42.

halten; welcher Dienst theils ein unbestimmter und zufälliger ist theils ein förmlicher und geordneter.

1. Die für jede Gemeinschaft gültige Voraussezung einer ungleichen Vertheilung des Gemeingeistes ist auch für die kirchliche Gemeinschaft schon oben[1] in Anspruch genommen worden. Ist nun auch dieser Unterschied von Stärke und Schwäche so wie von Reinheit und Unreinheit der Darstellung und Auffassung, jeden dieser Gegensäze sowol für sich als auch in Verbindung mit dem andern gedacht, in der ersten Kirche, und so auch für jede kirchliche Provinz in ihrem Anfang am stärksten und nimmt allmählig ab: so wird er doch auch als persönliche Ungleichheit noch lange bedeutend genug bleiben in allen Theilen der Kirche. Und hätte sie auch als solche gänzlich aufgehört: so bleibt doch immer in einem jeden Einzelnen eine solche Ungleichheit der Stimmung, daß er sich bald selbstthätig wirksam findet bald nur empfänglich angeregt. Immer also ist der aufgestellte Gegensaz vorhanden, und die darauf begründete Aufgabe zu lösen. Denn die wenn auch für den Augenblikk Schwachen und Unreinen gehören nur insofern der Gemeinschaft an, als sie empfänglich dafür sind geläutert und gestärkt zu werden; und die Gemeinschaft hält sie nur in sofern wirklich fest, als in ihr solche vorhanden sind, welche ihnen selbstthätig Läuterung und Stärkung darbieten. Und dies will hier abgesehen von dem Unterschied eines äußeren und inneren Kreises in der Kirche[2] als ein Unterschied auch unter den Wiedergeborenen selbst betrachtet sein. — Daß nun das Verhalten der Selbstthätigen zu den Empfänglichen eine Mittheilung der ersten an die lezten ist, und daß jede solche Mittheilung eine Andienung und Darreichung des göttlichen Wortes ist, wird sich wol bewähren durch folgendes. Selbstmittheilung nämlich giebt es auf keine andere Weise als durch eine erregend wirkende Selbstdarstellung, indem die durch Nachbildung aufgenommene Bewegung des sich darstellenden in dem empfänglich aufgeregten Aufnehmenden eine Kraft wird, welche dieselbe Bewegung hervorruft. Bewirke nun diese eine Läuterung oder Stärkung oder beides, so kann dies nur eine Wirkung, wie in allen ähnlichen Fällen des in den Einen kräftigen Gemeingeistes, so auch nur eine Wirkung des in den Einen kräftigen heiligen Geistes sein. Und da dieser, wie er alles von Christo nimmt, immer derselbe ist, welcher auch die Schrift eingegeben hat: so wird auch jede Aeußerung Einzelner eine

[1] §. 129, 2. [2] Vgl. §. 115, 2. 116, 1.

ähnliche Wirkung nur hervorbringen können, insofern sie in der Analogie der Schrift ist, und sich mithin auch als schriftgemäß rechtfertigen kann; so daß mit demselben Recht gesagt werden kann, jede zur Gottseligkeit wirksame Selbstmittheilung sei gewiß auch schriftmäßig, und jede schriftmäßige sei auch erbaulich. Denn da kein wahrer Christ als solcher in seinem Innern etwas kann festhalten wollen und kräftig werden lassen, als nur insofern er darin Christum wieder erkennt: so kann auch keiner in seiner Selbstmittheilung in Bezug nämlich auf die christliche Gemeinschaft sich selbst und das seinige empfehlen und verbreiten wollen, sondern nur Christum und das was von diesem in ihm lebt; und eben so kann auch keiner um sich zu fördern etwas in sich aufnehmen wollen, als sofern es von Christo genommen ist. Daher ist mit jeder mittheilenden und erregenden Thätigkeit in der christlichen Gemeinschaft die Selbsterkenntniß, denn Selbstverläugnung würde es nur uneigentlich genannt, verbunden daß der wirksame Gehalt weder der Person selbst noch einer eigenthümlichen göttlichen Offenbarung an sie zugeschrieben wird; sondern alles muß auf die Auffassung Christi aus der Schrift zurükgeführt werden, so daß jeder nur als erinnerndes und entwikkelndes Organ der Schrift wirken darf, wenn nicht unchristliche Ansprüche und separatistische Wirkungen die Gemeinschaft vielmehr auflösen sollen. So auch verschmäht eine wahrhaft christliche Empfänglichkeit sich Wort und That eines Einzelnen als Vorbild anzueignen und als Wahrheit aufzunehmen. Und dieses ablehnende Bestreben macht gern noch einen Unterschied innerhalb des schriftmäßigen selbst um nicht getäuscht zu werden, wenn etwas sich zwar durch eine einzelne biblische Stelle rechtfertigen läßt aber nicht im Geist des Ganzen ist.

2. Betrachten wir nun diese Einwirkung der Stärkeren auf die Schwächeren: so umfaßt sie das ganze christliche Leben. Denn auch die Handlungen von den Einzelnen, sofern sich derselbe Geist darin ausspricht, sind eine solche Darreichung des Wortes, wie schon daraus folgt, was oben[1] über das prophetische Amt Christi gesagt ist, worauf sich dieser Dienst bezieht. Darum ist der am Ende unseres Sazes aufgestellte Unterschied von Wichtigkeit. Alle die zulezt angedeuteten vereinzelt im einzelnen Leben vorkommenden und oft theils nicht beabsichtigten theils nicht gesuchten Einwirkungen sind

[1] §. 103.

der unbestimmte und vergleichungsweise zufällige Dienst, von welchem hier nicht die Rede sein kann, indem die richtige Anordnung desselben in die christliche Sittenlehre gehört. Aber wenn wir es auch hier nur mit dem förmlichen und geordneten zu thun haben, mußte jener doch erwähnt werden, weil die evangelische Vorstellung von dem geordneten am sichersten darauf ruht, daß er in allem wesentlichen mit jenem allgemeineren und unbestimmten gleichartig ist. Und diese Zusammenfassung, die nicht gestattet, einen scharfen Unterschied aufzustellen zwischen denen, die den geordneten Dienst verrichten, und den anderen Christen, finden wir auch schon in der Schrift. Denn wo Paulus die verschiedenen Gaben und Aemter aufzählt,[1] mischt er unverkennbar beides unter einander. So ward auch von Christo, außer dem bestimmten Verhältniß, in welchem die Zwölf zu ihm standen und den ebenfalls zu einem bestimmten Dienst ausgesandten Zwei und siebzig, Mancher auf eine unbestimmtere Weise zu seiner Nachfolge aufgefordert. So war in der ersten Kirche der Dienst der Apostel ein geordneter, da sie auf bestimmte Zahl hielten,[2] und nach gemeinsamem Beschlusse handelten; dasselbe gilt von dem Amt der Diakonen zuerst in Jerusalem,[3] und nach diesem Vorbild auch in andern Gemeinen. Allein schon des Stephanus polemischer Versuch in der Vertheidigung des Christenthums gehörte nicht zu dem ihm angewiesenen bestimmten Dienst, indem er lediglich als Einzelner nach außen hin handelte. Und so ward auch der allgemeine und unbestimmte Dienst innerhalb der Gemeinen Allen die sich dazu eignen empfohlen und von ihnen gefordert.[4] Der Unterschied liegt auch in der Natur der Sache, aber nicht insofern als zu dem ordentlichen Dienst nothwendig höhere und besondere Eigenschaften gehören; sondern wenn schon in der bürgerlichen Gesellschaft das gemeinsame Leben sich nicht ganz in bestimmte von der Gesammtheit angewiesene Geschäftsführung auflösen läßt, so ist dies noch viel weniger in der kirchlichen Gemeinschaft thunlich mit der religiösen Mittheilung und Einwirkung. Denn einerseits kann der h. Geist nie unthätig sein und sich deshalb auch nicht mit allen seinen Thätigkeiten an bestimmte Zeiten binden lassen, da er vielmehr Jeden treibt alles zu thun, was vor Handen kommt. Andrerseits läßt sich auch eine so geistige Gesellschaft doch

[1] 1 Kor. 12, 8—10. und 28—30. [2] Ap. Gesch. 1, 17.
[3] Ap. Gesch. 6, 2. [4] Eph. 4, 29. 5, 19.

nicht als eine wohlgeordnete denken ohne alle Vertheilung der Arbeit, indem sonst keine von den verschiedenen Gaben das Maximum ihrer Wirksamkeit erreichen könnte; zumal die Vertheilung desto leichter und sicherer gemacht werden kann, je mehr der Eine Geist auch die Urtheile übereinstimmend leitet.

§. 134. Erster Lehrsaz. Es giebt in der Kirche einen öffentlichen Dienst am Wort als eine unter bestimmten Formen übertragene Geschäftsführung; und von diesem geht auch alle Gliederung der Kirche aus.

Augsb. Bek. V. Solchen Glauben zu erlangen hat Gott das Predigtamt eingesezt . . . dadurch als durch Mittel der h. Geist wirkt und die Herzen tröst . . wo und wenn er will. — XIV. Vom Kirchenregiment wird gelehrt, daß niemand in der Kirchen öffentlich lehren oder predigen oder Sacrament reichen soll ohn ordentlichen Beruf. — Conf. Saxon. (p. 196. Tw.) Agimus autem gratias Deo . . quod . . conservavit publicum ministerium et honestos congressus, qui ipse etiam distinxit quaedam tempora. Expos. simpl. XVIII. p. 55. Deus ad colligendam vel constituendam sibi ecclesiam eandemque gubernandam et conservandam semper usus est ministris .... p. 58. Nemo autem honorem ministerii ecclesiastici usurpare sibi . . debet. Vocentur et eligantur electione ecclesiastica et legitima ministri ecclesiae. . . Eligantur autem . . homines idonei etc. — Conf. Helv. XV. p. 97. Atque hanc ob causam ministros ecclesiae cooperarios esse Dei fatemur, per quos ille cognitionem sui et peccatorum remissionem administret, homines ad se convertat erigat consoletur . . ita tamen ut efficaciam in his omnem Deo, ministerium ministris adscribamus. — Conf. Gall. XXIX. p. 121. Credimus veram ecclesiam gubernari debere ea disciplina, quam Dominus noster Jesus Christus sancivit, ita videlicet ut in ea sint pastores presbyteri et diaconi, ut doctrinae puritas retineatur, vita cohibeantur, pauperibus consulatur et sacri coetus habeantur. — Conf. Angl. XXIII. p. 134. Non licet cuiquam sumere sibi munus publice praedicandi . . nisi prius fuerit legitime vocatus et missus.

1. Wenn wir nach dem Ursprung dieses öffentlichen Dienstes fragend auf den von Christo den Aposteln gegebenen Auftrag[1] zurükgehen, so war dieser überwiegend nach außen gerichtet; denn was von einem innern[2] vorkommt, kann auch von dem allgemeinen unbestimmten verstanden werden. Noth-

[1] Matth. 10, 6 flgd.

[2] z. B. Matth. 18, 15—20.

wendig aber entstand der innere aus dem äußeren da die Neubekehrten fortdauernder Belehrung und Zurechtweisung bedurften, und war mithin in dem Auftrag Christi als die natürliche Fortsezung des äußeren mit enthalten. Als aber die Apostel selbst eine Theilung dieses Dienstes in Vorschlag brachten, und der Gesammtheit anheimgaben den Dienst der Handreichung Andern zu übertragen:[1] so wurde dadurch das Amt der Lehre ein ihnen von der Gemeine übertragenes, wie auch diese vorher schon beide Aemter vereinigt einem neuen Zwölften übertragen hatte. Und so bestehen beide fort in der Kirche als die Hauptzweige jenes öffentlichen Dienstes; denn das versteht sich von selbst, daß auch das Diakonat nur ein kirchliches Amt sein kann, sofern es eine Darbietung des Wortes ist, nämlich eine Aeußerung und Kundgebung der christlichen Bruderliebe durch die That. Die Dreitheilung aber, wie man sie auch construiren möge, ist etwas willkührliches, und muß im wesentlichen auf jene Unterscheidung in Lehre und Handreichung zurükkgehn, die ihren wahren Theilungsgrund darin hat, daß die zu dem einen Geschäft erforderlichen Gaben am wenigsten bedingt sind durch die Erfordernisse zu dem anderen. Wie denn auch von Anfang an das weibliche Geschlecht die öffentliche Handreichung immer mit versehen hat,[2] von der öffentlichen Verwaltung der Lehre aber immer ausgeschlossen gewesen ist.

2. Je weniger nun irgend ein Einzelner oder einige Wenige die Stelle Christi vertreten können, um desto mehr haben wir nur die Gesammtheit als die Quelle dieser Uebertragung anzusehen; und der Gestaltung des Klerus als einer in sich abgeschlossenen und sich selbst ergänzenden Körperschaft fehlt es an aller schriftmäßigen Begründung. Bei dieser Ergänzung unterscheidet vielmehr die Schrift nur zwei Momente, die Bestimmung der zur Verrichtung eines Geschäftes erforderlichen Eigenschaften, und die Auswahl aus denen die als so ausgerüstete bekannt sind. Hier bleibt demnach ein großer Spielraum um Verschiedenen einen verschiedenen Antheil zuzuweisen, ohne daß das Princip verloren gehe, daß die Gesammtheit ihre Geschäftsführung organisire und unter ihre Glieder vertheile. Eine solche Uebertragung ist nicht möglich ohne eine bestimmte Sonderung der Gegenstände und eine genaue Bestimmung des Umfangs, in welchem jeder sein Geschäft führen soll. Indem nun hiebei auch, was übertragbar

[1] Ap. Gesch. 6, 2. 1 Tim. 5, 9. 10. Luk. 8, 3.

ist und was nicht, muß festgestellt werden: so wird auf indirecte Weise auch der unbestimmte Dienst mit in die Organisation aufgenommen, und der Gegensaz zwischen beiden stumpft sich ab; wie auch dadurch geschieht, daß zum Behuf des nicht übertragenen auch jederzeit vorübergehende Vereinigungen von näher zusammengehörenden Einzelnen entstehen. Aber auch der Dienst des Wortes im engeren Sinn kann nie auf eine so ausschließende Weise übertragen werden, daß es nicht auch außerhalb des öffentlichen Dienstes eben solche Selbstmittheilungen zwischen Einzelnen geben könne; denn dies hieße beides die Gewissen beherrschen[1] und den Geist dämpfen.[2] Aus der Uebertragung aber entstehen doppelte Beziehungen, jedes Bedürftigen zu mehreren Mittheilenden nach der Verschiedenheit seiner Bedürfnisse und ihrer Verrichtungen, und eben so jedes Mittheilenden zu vielen Empfänglichen in Bezug auf ein bestimmtes Bedürfniß und innerhalb des ihm angewiesenen Kreises; so daß, wo wir uns eine große stetige Masse christlichen Lebens denken, durch beides zusammen sich Gemeinden begrenzen und sondern, jede als ein Umfang in welchem alle zur Förderung des christlichen Lebens nothwendigen Gaben vorhanden, und alle übertragbaren Geschäfte zweckmäßig vertheilt sind. Die Verzweigung der kirchlichen Aemter, so wie die Form unter der sie übertragen werden, kann sehr verschieden sein, und die Theorie derselben hat ihren Ort in der praktischen Theologie. Hier ist nur im allgemeinen zu sagen, daß sie gut sein werden in dem Maaß, als einerseits die Vertheilung als That der Gesammtheit mittelbar oder unmittelbar zu Stande kommt und erscheint, andrerseits aber der geistigste Dienst — nämlich die geordnete Darreichung des göttlichen Wortes — sich geltend erhält als der Mittelpunkt, von dem alles ausgeht und auf welchen sich alles bezieht.

3. Ohne diesen geordneten öffentlichen Dienst und die damit zusammenhängende Constitution der christlichen Gemeinden wäre alle christliche Mittheilung nur vereinzelt und zerstreut und dem Anschein nach zufällig. Aber auch der Wahrheit nach könnte es nicht ohne ein verwirrendes Schwanken abgehn, in welchem sich viele Kräfte vergeblich verzehren müßten, wenn kein Empfänglicher mit seinem Bedürfniß an bestimmte Mittheilende, und umgekehrt kein Mittheilender mit seinen Gaben an einen bestimmten Kreis von

[1] 2 Kor. 2, 24. [2] 1 Thess. 5, 19.

Empfänglichen gewiesen wäre. Allein wenn man auch zugeben wollte, daß in der Kraft des Geistes jeder Begabte alles thäte um seine Gaben zum gemeinsamen Nuz zu verwenden, und eben so jeder Bedürftige richtigen Sinn genug hätte um die Geister zu prüfen, mithin von den Einzelnen alles geschähe, was auch durch die beste Vertheilung der Kräfte nur unvollkommen erreicht zu werden pflegt: so beruhte doch alles nur auf Erregung des persönlichen frommen Selbstbewußtseins und des vereinzelten Mitgefühls; aber ein wahres Gemeinbewußtsein, eine lebendige Ueberzeugung von der Identität des Geistes in Allen, kann auf diese Art nicht zu Stande kommen. Ohne diese aber gäbe es überall kein Selbsterkennen des h. Geistes in uns und eben so wenig ein richtiges Bewußtsein von der Art unserer Lebensgemeinschaft mit Christo, wenn wir uns nicht unser selbst als Glieder seines Leibes bewußt werden. Daher ist es nur einer ganz oberflächlichen Ansicht vom Christenthum möglich, die christliche Gemeinschaft auf das häusliche Leben und auf stille Privatverhältnisse ohne Oeffentlichkeit zurükkzuführen. Vielmehr sind die öffentlichen Versammlungen zum gemeinsamen Bekenntniß und zur gemeinsamen Erbauung die Hauptsache, und die Uebertragung der überwiegenden und leitenden Thätigkeit darin an Einige ausschließend bleibt nur Nebensache. Wie denn auch was dies anlangt eine Kirchengemeinschaft ganz im evangelischen Geiste bestehen kann, welche von einer solchen Uebertragung nichts weiß, sondern jedem Christen die Befugniß zur leitenden Thätigkeit darin zugesteht.

§. 135. Zweiter Lehrsaz. Der öffentliche Dienst in der Kirche ist in allen Stükken an das göttliche Wort gebunden.

1. Auch die vereinzelten und formlosen Mittheilungen der Christen, sofern sie etwas durch den h. Geist bewirktes mittheilen, können ebenfalls nur Erläuterungen und Bethätigungen des göttlichen Wortes sein. Soll nun von dem öffentlichen Dienst dasselbe nicht nur auf dieselbe Weise gelten, sondern auf eine besondere an seiner Eigenthümlichkeit haftende: so kann dies nur dadurch geschehen, daß diese Gebundenheit an das göttliche Wort in die Form der öffentlichen Mittheilung aufgenommen wird. Dies geschieht in Bezug auf die Lehre theils unmittelbar dadurch, daß die einzelnen Acte der Darlegung religiöser Gedanken ihrer ganzen Einrichtung nach als Auslegung einzelner Stellen der Schrift erscheinen, theils

mittelbar durch das Bekenntniß, welches ein kurzer auf die Schrift zurükkgeführter Inbegriff der Lehre ist, welches unter Voraussezung seiner Schriftmäßigkeit, als immer gegenwärtig den Gang jedes Bewußtseins beherrschen soll, und wonach alle Lehre soll können gemessen werden. Beides aber muß in leere Form, die auch immer mit Leichtigkeit umgangen werden kann, ausarten, wenn nicht in demselben Kreise auch die freie und formlose Mittheilung von selbst schriftmäßig ist. Gewöhnlich will sich alsdann das Bekenntniß als authentische Schrifterklärung geltend machen, damit ein noch weiteres Zerfallen mit der Schrift verhütet werde; allein dadurch entsteht ein unevangelischer Buchstabendienst, und zugleich wird das tiefere Eindringen in die Schrift unmöglich gemacht. — Dieselbe Schriftmäßigkeit ist auch zu fordern von der christlichen Dichtkunst, in sofern ihre Erzeugnisse, wenn gleich ursprünglich nur für das einzelne Leben berechnet, in den öffentlichen Gebrauch der Gemeine übergehen sollen. Diese zeigt sich auf eine andere Art in dem psalmodischen Typus der christlichen Dichtung, welcher an die paraphrastischen Uebertragungen der Psalmen nach Art der ältesten christlichen Hymnen sich näher oder entfernter anschließend einzelne Stellen und Situationen aus der Schrift behandelt, etwas anders in dem symbolischen, welcher auf die allgemeinen Bekenntnisse zurükkweisend den Inbegriff der gemeinen Lehre in poetische Harmonieen bringt. Je mehr sich die christliche Dichtung von diesen beiden Grundformen entfernt, und rein individuelle Momente des religiösen Lebens darstellt, um desto mehr beschränkt sie ihre Wirksamkeit auf kleinere gesellige Kreise. — Haben wir aber auch alles, was That der Gemeine als solcher ist, in den Begriff des öffentlichen Dienstes aufgenommen: so muß die Forderung der Schriftmäßigkeit sich auch auf diese erstrekken. Und so zeigen auch diese thätigen öffentlichen Mittheilungen sich als an das Wort gebunden theils unmittelbar, sofern die einzelnen Erweisungen sich auf bestimmt in der Schrift ausgesprochene Ermahnungen gründen und diese verwirklichen, oder sich an ein der Schrift gegebenes Vorbild anlehnen, theils mittelbar in der Aufstellung von Kirchenregeln, welche nach Art der Bekenntnisse aus der Schrift abgeleitet eine Ordnung christlichen Lebens auf den öffentlichen Dienst bezogen aufstellen wollen, nach welcher nicht nur alle öffentliche thätige Mittheilung sich gestalten soll, sondern woran auch erkannt werden kann, was für Handlungen der Einzelnen die Gemeine als ihre eigenen anerkennt, und welche nicht.

2. Hieraus geht nun hervor, wie Bekenntnisse der Symbole und Kirchenregeln oder Kanones in der Kirche entstehn, nicht sowol als Maaß für die verschiedenen Darstellungen des Glaubens durch Wort und That, sondern um desto sicherer die Angemessenheit des einzelnen zu den ursprünglichen Aeußerungen des Geistes zu vermitteln; keineswegs aber folgt, daß sie zu allen Zeiten dieser Idee eben so vollkommen entsprechen können als in der Periode ihrer Bildung. Daß dies nicht der Fall ist, geht schon daraus hervor, daß sie jedesmal ein Werk der ganzen Kirche sind, also — wenn wir diese in dem aufgestellten Gegensaz zusammenfassen — nicht nur der Selbstthätigen und Mittheilenden, sondern mittelbar wenigstens auch der Empfänglichen und Bedürftigen; nicht nur sofern sie wenn auch von den Mittheilenden ausgehend doch ihre Wirksamkeit nur der freien Anerkennung der Bedürftigen verdanken können; sondern auch weil das Mitwissen um den Zustand dieser, mithin der besondere Charakter des Moments als Bestimmungsgrund mitwirkte. Daher auch schon von vorne herein jedes solches Erzeugniß, weil bei dem oscillirenden Fortschreiten der Kirche in jedem Moment auch Folgen rükkgängiger Bewegungen mitgesezt sind, hinter der Idee zurükkbleibt. Wie sie uns nun nur unter dem Vorbehalt Gültigkeit haben, daß ihre Schriftmäßigkeit immer ein Gegenstand der Prüfung bleiben muß: so muß sich auch mit dem öffentlichen Dienst der Kirche ein möglichst ausgebildeter Organismus verbinden um das kunstgerechte Verständniß der Schrift zu bewahren und durch fortgesezte Beschäftigung zu vervollkommnen; ohne daß deshalb allgemein und für alle Zeiten folgte, daß diejenigen, welche den öffentlichen Dienst versehen, einen besonderen Stand in der christlichen Gemeinschaft bilden müssen. Vielmehr wenn aus unsern beiden Lehrsäzen sich ergiebt, daß der wenn auch in einzelnen Fällen noch so stark hervortretende kirchliche Gegensaz zwischen denen welche den öffentlichen Dienst verrichten nnd denen an welchen er verrichtet wird, doch immer untergeordnet bleibt auf der einen Seite der Einheit und Selbigkeit des Geistes in beiden, auf der andern der ihnen gemeinschaftlichen unmittelbaren Abhängigkeit von der Schrift: so liegt schon hierin und eben so in der überall nachzuweisenden Verwandtschaft zwischen der zerstreuten formlosen und der amtlich vertheilten und geordneten Wirksamkeit, daß der Gegensaz beider Glieder sich immer mehr abstumpfen muß. Nehmen wir nun dazu, daß die kritische Seite des normalen Gebrauchs der Schrift auch der-

einst aufhören muß: so verschwindet dann der Gegensaz als ein persönlicher in einer beiden Gliedern gemeinsamen unmittelbaren Sicherheit über die Schriftmäßigkeit der Glaubenssäze und der Lebensregeln.

Drittes Lehrstükk.

Von der Taufe.

§. 136. Die Taufe als Handlung der Kirche bezeichnet nur den Willensact, vermittelst dessen diese den Einzelnen in ihre Gemeinschaft aufnimmt; insofern aber auf derselben die wirksame Verheißung Christi ruht, ist sie zugleich der Leiter für die rechtfertigende göttliche Thätigkeit, wodurch der Einzelne in die Lebensgemeinschaft aufgenommen wird.

1. Schon oben[1] ist das wesentliche in unserm Saz bevorwortet, daß nämlich die Aufnahme eines Einzelnen in die christliche Gemeinschaft und dessen Rechtfertigung oder Wiedergeburt nur ein und derselbe Act sein könne. Sonst müßte auch, wenn die Aufnahme in die Kirche allein eine Handlung dieser sein sollte, da dieselbe ohne Theilnahme von dem heiligen Geist nicht zu denken ist, das höchste Wesen sich bei der Vorbereitung seiner Vereinigung mit der menschlichen Natur unter der Form des Gemeingeistes leidend verhalten. Wie aber die Ausgießung des heiligen Geistes durch Christum bedingt ist[2] und auf seiner Verheißung beruht: so muß auch dasselbe gelten von der Ertheilung des Geistes an jeden Einzelnen, wenn doch auch der Geist, wie dies zur Einheit der Kirche nothwendig ist, Allen auf dieselbe Weise von Christo kommen soll. Die christliche Kirche ist also einer großen Unsicherheit dadurch enthoben, daß Christus selbst die Taufe als den Act der Aufnahme in die Kirche angeordnet hat. Denn nun ist jede solche Aufnahme eine That Christi selbst, wenn sie auf die von ihm angeordnete Weise und seinem Befehl gemäß vollzogen wird. Daher nun kann die christliche Kirche eben so wenig auf der einen Seite von dieser Form der Aufnahme durch die Taufe abgehn, als auf der andern Seite zweifeln, daß in jedem Fall, wo der Befehl Christi gehörig vollzogen wird, nicht auch seine Verheißung, daß mit dieser Aufnahme die Seligkeit des Menschen beginne, in Er-

[1] §. 114, 2. [2] 124, 3.

füllung gehen solle. Denn wie das lezte ein Zweifel wäre an der erlösenden Macht Christi selbst: so wäre das erste ein Wagestükk, welches nicht von dem göttlichen Geist ausgehn könnte, der alles von Christo nimmt. — Wenn nun hiedurch fest steht, daß die Taufe in der Kirche erhalten bleiben muß, wie sie sie überkommen hat: so kann doch keine Auskunft darüber verlangt oder ertheilt werden, ob und wie das äußerliche dieser Handlung mit dem innern Gehalt und Zwekk derselben zusammenhängt. Vielmehr können wir hierüber nur sagen, daß wenn Christus zu demselben Zwekk eine ganz andere äußere Verrichtung angeordnet hätte, wir diese eben so heilig halten und dieselben Ergebnisse davon erwarten würden. Nur soviel ist gewiß, daß wenn Christus hiezu etwas ganz neues besonders eingesezt hätte, uns obliegen würde, Beziehung und zwar möglichst erschöpfende zwischen diesem Aeußern und dem angegebenen Inneren aufzusuchen, indem wir uns nur im äußersten Nothfall dazu verstehen würden bei einer Einsezung Christi eine reine Willkühr anzunehmen. Anders ist es, da Christus seine Einsezung an etwas schon vorhandenes angeknüpft hat, und die Taufe schon geschichtlich bedingt war durch den Zusammenhang mit der Verkündigung des Johannes. Denn diese geschichtliche Begründung kann uns nun vollkommen genügen, ohne daß wir weder versucht sein dürfen die auf ihrem Gebiet allgemein bekannte Symbolik weiter auszuspinnen als auch schon in der Schrift geschieht, noch auch dieselbe für so wesentlich zu halten, daß man behaupten könnte die Handlung selbst sei nur vollständig und könne ihren Zwekk erreichen, wenn sie auch äußerlich so eingerichtet ist, daß jene Bedeutsamkeit darin vollkommen hervortreten kann.

2. Ohnerachtet dieses unläugbaren Zusammenhanges aber zwischen der Taufe Christi und der des Johannes kann man doch ohne jener etwas zu entziehen schwerlich behaupten, daß sie völlig dasselbe gewesen mit dieser.[1] Denn wenn auch bei der Taufe Johannis die Idee des Reiches Gottes durch die Erlösung zum Grunde gelegen: so war doch, ehe er selbst Jesum in dem Taufact erkannt hatte, die Person des Erlösers für ihn selbst und seine Täuflinge eine unbestimmte. Man müßte daher wenigstens unterscheiden zwischen seiner Taufe vorher und seiner Taufe nachher, so daß die erste jedenfalls, um einer christlichen Taufe gleich zu sein, noch einer

[1] S. Gerh. loc. IX. p. 101 sq.

Ergänzung bedurft hätte. Allein dieser Unterschied würde doch nur von Bedeutung sein, wenn Johannes nachher auf den Namen Jesu getauft hätte, welches doch alle Umstände zusammengenommen[1] eher zu verneinen ist als zu bejahen. Und so würde doch schwerlich zuzugeben sein, daß die Taufe Johannis schon habe können weder die Aufnahme in die christliche Kirche sein, noch auch ein Bad der Wiedergeburt; mithin würde sie auch nur können der Taufe Christi für identisch erklärt werden, entweder wenn man beide für gleich unwirksam erklärt,[2] oder wenn man den Unterschied zwischen dem alten und neuen Bund so gut als aufhebend behaupten wollte, Johannes habe auch ohne bestimmte Beziehung auf Christum doch schon dasselbe geben können, was Christus gab. — Wogegen auf der andern Seite nicht nur nicht behauptet werden kann, daß für die von Johannes getauften die Anerkennung Jesu als des Christs nicht hinreichend gewesen sei als Ergänzung, sondern eine neue Taufe unerläßlich; sondern es erhellt auch überhaupt nicht, daß so lange der Erlöser noch lebte, die Taufe überall nothwendig gewesen sei, um in Gemeinschaft mit ihm zu treten. Vielmehr scheint, wenn er einem durch sein Wort Vergebung der Sünden ertheilt und ihn zu seiner Nachfolge aufgefordert hatte: so war diese Aufnahme schon seine That, und die Taufe würde nur als eine völlig inhaltsleere Handlung hinzugekommen sein. Wie denn auch nicht behauptet werden kann, daß auch nur die Apostel, geschweige denn alle zumal galiläische Jünger Christi, die Taufe Johannis empfangen hätten, und noch weniger daß Christus selbst auch nur Einen getauft,[3] dem dann das Geschäft an andern obgelegen hätte. Daher ist hier vorzüglich der Unterschied anwendbar zwischen der noch einzurichtenden und der schon bestehenden Kirche, und gar nicht zu verwundern, wenn unter den Christen, die nicht durch die schon bestehende Kirche gewonnen worden, Manche ungetauft waren. Denn die persönliche Erwählung Christi muß für sich als ein Act seines Willens vollkommen hinreichend gewesen sein, um beides zu begründen, was unser Saz der Taufe zuschreibt, die An-

[1] Vgl. Joh. 3, 22 flgd. und Ap. Gesch. 19, 3—5.

[2] Wie Zwingli de ver. rel. p. 208. Quid vero distent Joannis baptismus et Christi multa tum olim tum nunc est quaestio, sed inutilis plane, nam discrimen omnino nullum est . . . Nihil efficiebat Joannis tinctio . . . . nihil efficit Christi tinctio etc.

[3] Joh. 4, 2.

wendung des göttlichen Rathschlusses der Erlösung auf den Einzelnen, und die Versezung desselben in die Gemeinschaft mit Allen schon Gläubigen. Woraus denn am besten erhellt, wie die Taufe als allgemeine Anordnung Christi an die Stelle seiner einzelnen persönlichen Erwählung getreten ist.

3. Halten wir nun diesen Gesichtspunkt fest, und denken uns jeden Taufact, damit er dieses leisten könne, als einen Beschluß der gesammten Kirche, dem folglich auch wegen der Wirksamkeit des h. Geistes in seiner ganzen Fülle das höchste kanonische Ansehen einwohnte: so daß die Kirche keinen taufen könnte, der nicht eben so reif und bereit wäre, das neue geistige Leben in der Gemeinschaft mit Christo wirklich zu beginnen, wie dies von Jedem gelten muß, den Christus selbst erwählte: so fehlte dann jede Veranlassung Fragen aufzuwerfen, welche sich auf die Möglichkeit beziehen, daß Taufe und Wiedergeburt könnten getrennt sein; sondern wir könnten ohne weiteres behaupten, es werde Jeder wiedergeboren in der Taufe und nur durch dieselbe Denn indem der gesammten Jüngerschaft der heilige Geist verliehen worden, habe sich auch die göttliche Thätigkeit zur Wiedergeburt und Rechtfertigung so ausschließlich an die Verwaltung der Taufe geknüpft, daß Jeder den die Kirche Gott in der Taufe darstelle, nicht nur deshalb gleichsam nachträglich von ihm anerkannt werde, sondern schon mit der Taufe selbst Antheil an dem h. Geist und Kindschaft Gottes erhalte. Nun aber ist dieses in der Wirklichkeit nicht der Fall, sondern die Taufe wird immer nur zuerkannt und verrichtet von einem relativ für sich abgeschlossenen Theil der Kirche, und zwar in einem Durchgangspunkt seiner Entwikklung, dem also keine solche kanonische Vollkommenheit in seinen einzelnen Handlungen zukommt. Daher werden auch alle einzelnen Taufhandlungen sich nur mehr oder weniger der vollkommnen Richtigkeit annähern; und wenn wir noch hinzunehmen, daß der Moment der Wiedergeburt des Einzelnen menschlicherweise nicht genau bestimmt noch weniger genau vorausgesehen werden kann: so wird jene vorauszusezende nur unvollkommne Richtigkeit in Darreichung der Taufe sich darauf zurükkführen, daß die Kirche sich nicht ganz auf dieselbe Weise der Taufe eines Katechumenen nähert, wie die Seele desselben, wenngleich auch dieses durch Thätigkeiten der Kirche vermittelt wird, zur Wiedergeburt fortschreitet, so daß, was unter jener Voraussezung der Kirche ein schlechthin einfaches wäre, nun in zwei Reihen zerfällt, die auch in zwei verschiedenen Momenten

endigen. Wenn nun wol nachzuweisen wäre, daß die Reihe von Thätigkeiten der Kirche, welche die Annäherungen zur Wiedergeburt bewirkt, weil weniger persönlich und unmittelbarer von der Kraft des göttlichen Wortes ausgehend, auch genauer den Einfluß der Gesammtheit darstellte als die andere, und daher das vollkommenste in diesem unvollkommnen Zustande dieses wäre, wenn die Verrichtung der Taufe sich jedesmal an den richtig erkannten Moment der Wiedergeburt anschlösse: so liegt doch unverkennbar in der Natur der Sache, daß die Neigung der Kirche zu taufen den innerlichen auf die Wiedergeburt abzweckenden Wirkungen des Geistes bald voraneilen wird und bald hinter denselben zurückbleiben, je nachdem diejenigen, welchen das Taufen obliegt, in ihrer Schäzung des innern Zustandes des zu taufenden auf diese oder jene Seite hinüberschwanken. Daher finden wir gleichsam um uns über diese Unvollkommenheit zu beruhigen schon aus der apostolischen Zeit beide Formen des Auseinandertretens,[1] die Mittheilung des Geistes vor der Taufe und die Taufe vor jener, und daß die Differenz dieser Momente jezt größer sein kann als damals, leuchtet von selbst ein. Aber in jedem Fall wenn die entscheidenden Gnadenwirkungen des Geistes vorangehn, ist dies eine gebieterische Aufforderung, die Taufe als Aufnahme in die Gemeinschaft unmittelbar darauf folgen zu lassen; und umgekehrt ist das Vorangehn der Taufe nur zu rechtfertigen durch den festen und in der lebendigen Thätigkeit der Kirche begründeten Glauben, daß nun auch die Wiedergeburt des Aufgenommenen aus den Einwirkungen der Gesammtheit hervorgehen werde. Im Ganzen betrachtet würde also doch immer die Masse der Getauften und die der Wiedergeborenen dieselbe sein, nur wird es vermöge jener Schwankungen, aber immer je vollkommner die Kirche ist in desto geringerem Verhältniß zum Ganzen, einige Wiedergeborene geben die noch nicht getauft sind, die aber ein wohlbegründetes Recht hätten schon in die Kirche aufgenommen zu sein, und eben so Getaufte die noch nicht wiedergeboren aber der göttlichen Gnade zur Wiedergeburt durch das Gebet der Kirche auf das wirksamste empfohlen sind. Daher denn die Beziehung beider Momente auf einander als wesentlich immer dasselbe zum Grunde liegt, und beide als schlechthin zusammengehörig gedacht werden müssen, wie sehr sie auch bisweilen in der Zeit auseinander treten.

[1] Ap. Gesch. 10, 44—47 vgl. mit 2, 38. 41 und 19, 6.

4. Hieraus nun ergiebt sich leicht, wie weit die Meinungen über Werth und Wirksamkeit der Taufe auseinander gehen können, ohne daß wir berechtigt wären weder die nach der einen noch die nach der andern Seite hin am weitesten auseinandergehenden für unchristlich zu erklären. Denn geht man zuerst davon aus, daß in dem dermaligen Zustand der Kirche Taufe und Wiedergeburt nicht immer zusammentreffen: so bezeichnet man dies nur am stärksten, wenn man sagt, auch wenn einmal beide zusammenträfen, sei dies nur zufällig, und keinesweges werde einer dadurch wiedergeboren, daß man ihm die Taufe andient. Eben dieses aber, wogegen doch richtig verstanden nichts einzuwenden ist, läßt sich auch so ausdrükken, daß die Taufe an und für sich innerlich nichts bewirke, sondern nur ein äußeres Zeichen sei von dem Eintritt in die christliche Kirche.[1] Dieses nun ist ebenfalls wahr, aber nur wenn man sich die äußere einzelne Handlung, wie ihr größtentheils ihr Zeitpunkt äußerlich bestimmt wird entweder durch allgemeine gottesdienstliche Ordnungen oder durch besondere Verhältnisse, unabhängig denkt von der Thätigkeit des Geistes in der Kirche; das heißt, es ist wahr, aber nur als die Beschreibung von der Unvollkommenheit der Kirche in dem Punkt der Taufe, soll es aber die ganze und allgemeine Beschreibung der Taufe sein, so ist es falsch. Denn freilich ohne die Thätigkeit des Geistes ist die Wassertaufe nur eine äußere Verrichtung die Christus selbst für unzureichend erklärt;[2] aber die Taufe soll, wie am ersten Pfingsttage die erste in der eigentlichen Kirche so auch immer, durch die Thätigkeit des Geistes hervorgerufen werden, und mit derselben innig verbunden sein. Wird aber diese Behauptung, deshalb weil die Taufe doch an und für sich nicht die Wiedergeburt hervorbringe, alles aber allein auf die Wiedergeburt ankomme, bis dahin ausgedehnt, daß man sagt, entweder die Taufe sei überflüssig und unterbleibe besser, oder wenigstens es gebe keinen andern Grund sie beizubehalten, als nur die löbliche Ehrerbietung vor alten Institutionen: so dreht die leztere Ansicht das eben dargelegte Verhältniß zwischen der Johanneischen

---

Zwingl. l. c. p. 220. Externa vero res est quum tinguntur ... ac verae rei signum ac ceremonia. ... Sic sunt ceremoniae exteriora signa, quae accipientem aliis probant, eum se ad novam vitam obligavisse etc.

[2] Und zwar, wie der Zusammenhang von Joh. 3, 5. ergiebt, auch wenn sie ein Bekenntniß der Bußfertigkeit ist.

Taufe und der christlichen so weit um, daß die lezte nur als ein je länger fortgesezt desto bedeutungsloserer Anhang zu der ersten erscheint; die zuerst angegebene Ansicht aber, indem sie den Zusammenhang zwischen den Einwirkungen der Gemeinschaft, welche durch die Taufe gekrönt werden, und der inneren Entwikklung des Einzelnen bis zur Wiedergeburt aufhebt oder wenigstens nicht gestatten will, daß er äußerlich hervortrete, hebt sie eigentlich die Kirche selbst, mindestens ihr äußeres Bestehen, auf, und die christliche Gemeinschaft kann in allem Aeußeren nur so schattenartig und fast zufällig erscheinen wie es in der Quäkerischen Gesellschaft der Fall ist. Aber schlechthin unchristlich kann auch diese Ansicht nicht genannt werden, weil sie die Taufe nur als ein äußerliches herabsezt um den Werth des inneren, nämlich der Wiedergeburt allein zu erheben.[1] — Geht man auf der andern Seite davon aus, daß Wiedergeburt und Eintritt in die Gemeinschaft der Gläubigen wesentlich mit einander verbunden und gegenseitig durch einander bedingt sind, um so mehr als von dieser Gemeinschaft auch alle Wirkungen des Geistes ausgehen, welche die Wiedergeburt herbeiführen: so ist der nächste und ursprünglichste Ausdrukk dafür der, daß eine und dieselbe Reihe von Handlungen der Kirche dieses doppelte Ende habe, die Taufe und die Wiedergeburt. Auch dieses nun ist allerdings wahr, aber nach dem obigen nur als Beschreibung von einer Vollkommenheit der Kirche, welche auf keinem einzelnen Punkte wirklich gegeben ist und in keiner einzelnen Handlung wirklich erscheinen kann. Wird nun aber hieraus weiter gefolgert, weil dann doch das eine Ende durch das andere müsse bedingt sein, die Taufe aber nicht könne bedingt sein durch die Wiedergeburt; — indem dies weil die Wiedergeburt nur an der Wirklichkeit des neuen Lebens erkannt werden könne, eine Wirksamkeit in der Kirche vorausseze vor dem Aufgenommensein in dieselbe, welches ungereimt sei, — so müsse im Gegentheil die Wiedergeburt bedingt sein durch die Taufe; und wie die früheren der Wiedergeburt vorarbeitenden Zustände des Einzelnen durch frühere Thätigkeiten der Kirche hervorgebracht wären, so sei auch die Wiedergeburt selbst nur her-

[1] So stellt sich das Verhältniß dieser Ansicht zur Kirche dar in der klassischen Stelle bei Rob. Barclay Apol. Th. XII. p. 269. Ea hac in re sicut in plerisque aliis inter nos et adversarios stat differentia, quod frequenter nedum formam et umbram substantiae et virtuti praeponunt, sed umbram saepe opposite ad substantiam stabiliunt.

vorzubringen durch die lezte Thätigkeit der Kirche in dieser Reihe nämlich durch die Taufe: so ist auch dieses wahr und richtig, wenn es in einem rein geistigen Sinn genommen und auch bei der Taufe als leztem Ende jener Reihe nur auf das innere an einen bestimmten Moment nicht gebundene gesehen wird, nämlich auf die Neigung der Kirche sich zu verbreiten, welche nur durch die Wiedergeburt neuer Glieder zum Ziel gelangt. Nehmen wir nun noch dazu daß auch dem eignen Bewußtsein die innere Thatsache der Wiedergeburt nicht eher auf zeitliche Weise zur völligen Gewißheit kommt als durch die fortschreitende Heiligung,[1] und daß es eine Zeitlang immer wieder gefährdet werden kann durch alles was die Heiligung unterbricht und hemmt: so muß auch in dieser Beziehung zugegeben werden, daß allerdings die Wiedergeburt als inneres Besizthum bedingt ist durch die Taufe. Denn nun kann sich das persönliche Selbstbewußtsein, wenn es unsicher hin und her schwankt, an dem in der Taufe ausgesprochenen und durch das Gebet im Namen Christi geheiligten Gemeinbewußtsein stärken und befestigen.[2] Falsch aber wird dieselbe Behauptung, wenn sie zeitlich genommen und auf die äußere Handlung bezogen werden soll, und noch mehr wenn man sich dieses zugleich von den Motiven, die dabei zum Grunde liegen sollen, und von deren vorgängiger Wirkung getrennt denkt. Denn alsdann kommt die ungeheure Behauptung heraus, daß Gott nothwendig denjenigen rechtfertigen müsse, dem die Kirche die Taufe angedeihen läßt, wie wenig auch dieses in seinem inneren Zustande möge gegründet sein. Solche an das magische streifende daher tadelnswerthe und gefährliche Veranstaltungen, gegen welche vorzüglich die vorhin angeführten nach der entgegengesezten Seite hin einseitigen Behauptungen gerichtet sind, können wir doch auch nicht für schlechthin unchristlich erklären, insofern als diese der Kirche zugeschriebene Macht doch immer auf Christum zurükgeführt, und als Frucht der Taufe auch nicht bloß die Erlassung der Sünde sondern auch die lebendige Vereinigung mit Christo dargestellt wird. — Was nun zwischen diesen Punkten als kirchliche Lehre mit dem nöthigen freien Spielraum festgestellt werden kann, wird in den folgenden Säzen entwikkelt.

---

[1] Vgl. §. 108, 3.

[2] Ita baptismus intuendus est et nobis fructuosus faciendus, ut in hoc freti corroboremur et confirmemur, quotios peccatis aut conscientiâ gravamur. Luth. Catech. maj.

§. 137. Erster Lehrsaz. Die nach der Einsezung Christi ertheilte Taufe verleiht dem Bürgerrecht in der christlichen Kirche zugleich die Seligkeit in Bezug auf die göttliche Gnade in der Wiedergeburt.

Conf. Aug. IX. De baptismo docent quod sit necessarius ad salutem, quodque per baptismum offeratur gratia dei. — Art. Smalc. V. Baptismus nihil est aliud quam verbum dei cum mersione in aquam secundum ipsius instutionem et mandatum . . Quare non sentimus cum Thoma qui dicit deum spiritualem virtutem aquae contulisse . . quae peccatum per aquam abluat. Non etiam facimus cum Scoto, qui docet baptismo ablui peccatum . . et hanc ablutionem fieri tantum per Dei voluntatem, et minime per verbum et aquam. — Conf. Saxon. Ego baptizo te, id est ego testificor hac mersione te ablui a peccatis et recipi iam a vero deo . . quem agnoscis . . et certo statuis tibi tribui beneficia, quae in evangelio promisit, te esse membrum ecclesiae dei. — Luth. Catech. maj. Sola fides personam dignam facit, ut hanc salutarem et divinam aquam utiliter suscipiat. . . Eo enim quod te aqua perfundi sinis baptismum nondum percepisti aut servasti ut inde aliquod emolumenti ad te redeat. . . Deinde hoc quoque dicimus non summam vim in hoc sitam esse, num ille qui baptizetur credat necne; per hoc enim baptismo nihil detrahitur. — Expos. simpl. XIX. p. 68. In baptismo enim signum est elementum aquae, ablutioque illa visibilis quae fit per ministrum. Res autem significata est regeneratio vel ablutio a peccatis. — p. 71. Baptizari in nomine Christi est inscribi initiari et recipi . . in haereditatem filiorum Dei . . et donari varia dei gratia ad vitam novam. — Conf. Gallic. XXXV. p. 123. Baptismus nobis testificandae nostrae adoptioni datus, quoniam in eo inserimur Christi corpori, ut eius sanguine abluti, simul etiam ipsius spiritu . . renovemur. . . — Conf. Belg. XXXIV. p. 192. Mandavit ut omnes qui sui sunt . . baptizentur, ut eo significet, quod sicuti aqua in nos infusa . . sordes abluit, sic et sanguis Christi per Spir. s. idem praestat interne in anima, adspergens eam et a peccatis suis vult mundans, nosque ex filiis irae in filios dei regenerans. — Colloq. Lips. p. 400. Obwol die Gnade Gottes durch die Taufe nicht ex opere operato . . wie auch nicht durch die bloße äußere Abwaschung die Seligkeit wirke: so geschehe es doch kraft des Wortes der Einsezung und Verheißung vermittelst der Taufe.

1. In den Aeußerungen beider protestantischen Kirchengemeinschaften ist ein gewisses Schwanken unverkennbar, so daß wenn man die verschiedenen Stellen vergleicht, es nicht leicht ist zu entscheiden, ob in der Taufe etwas von der einen

Seite gegeben und mitgetheilt wird und von der andern Seite erworben, oder nur etwas angedeutet und bezeugt oder angeboten wird. Indem nun unser Saz dieses Schwanken nicht theilt, und sich dabei auf die der Taufe am meisten zuschreibende Seite stellt: so wird es je größer die Wirkung ist, welche der Taufe beigelegt wird, um desto wichtiger genau zu bestimmen, was zu der Einsezung Christi, an welche diese Wirkung geknüpft ist, gehöre. Wenn sich nun hiebei zuerst unterscheiden läßt, die Handlung selbst und die Meinung, in welcher sie verrichtet wird: so ist die erstere für sich allein nur die äußere Seite der Taufe, die leztere hingegen die innere; und da nun auch die angegebene Wirkung etwas rein geistiges und innerliches ist, so liegt schon hierin, daß durch die äußere Handlung für sich allein jene Wirkung nicht kann hervorgebracht werden, sondern der Zusammenhang zwischen beiden nur vermittelt sein kann durch die zum Grunde liegende Meinung. Diese nun ist nach den Worten Christi selbst,[1] und der ursprünglichen Auslegung, welche seine Jünger durch die That davon gemacht haben,[2] die Aufnahme in die Gemeinschaft der Jünger; denn nur in dieser Gemeinschaft findet sich das von der Erregung des Glaubens oder dem „zu Jüngern machen" unterschiedene „Haltenlehren" alles dessen, was Christus befohlen hat. Nur hängt die Wirksamkeit der Handlung nicht davon ab, daß diese Absicht rein und unvermischt oder daß sie überhaupt jedesmal mit bestimmtem Bewußtsein in demjenigen vorhanden sei, welcher die Taufe verrichtet.[3] Denn die Handlung ist nicht die irgend eines Einzelnen, sondern der Einzelne verrichtet sie nur vermöge der Vollmacht, welche er dazu von der Kirche erhalten hat, und also als eine Handlung der Kirche. Die Meinung der Kirche aber kann bei Ertheilung dieser Vollmacht nur jene richtige und wahre gewesen sein. Um dieser Voraussezung willen steht deshalb auch für alle Zeiten, in denen die Kirche in eine Mehrheit relativ entgegengesezter Gemeinschaften getrennt ist, allgemein fest: daß die Taufe, welche eine von ihnen verrichten läßt, nicht nur für diese selbst gültig ist, sondern für alle insgesammt, weil sie alle die Absicht haben, durch die Taufe in die christliche Kirche aufzunehmen. Ja

[1] Matth. 28, 19. 20. [2] Ap. Gesch. 2, 41. 47.

[3] Nämlich hierauf ist noch der Kanon anzuwenden: Licet uti sacramentis quae per malos administrantur. Conf. Aug. VII. und anderwärts.

gesezt, eine oder die andere fügte der Handlung etwas hinzu, was eine besondere Beziehung auf ihre Parthei enthielte: so würden die anderen diesen immer nicht sachgemäßen Zusaz zwar wol berichtigen oder für nichtig erklären, die Gültigkeit der ganzen Handlung aber, so nur die Einsezung darin unangefochten geblieben ist, deshalb nicht anfechten. Und dies erstrekkt sich mit Recht auch auf häretische Partheien; denn sie selbst halten sich für die wahren Christen und ihre Absicht bleibt immer in die Christenheit aufzunehmen; beabsichtigen sie nun dabei freilich zugleich auch die Fortpflanzung ihrer Kezerei: so braucht die rechtgläubige Kirche nur dieser in ihren Getauften kräftig entgegen zu arbeiten, ohne daß sie deshalb die ursprüngliche gemeinsame christliche Grundlegung niederzureißen brauchte. — Was nun die Handlung selbst betrifft, so ist aus den Beschreibungen derselben in den angeführten Stellen nur vorzüglich zu berükksichtigen, daß nicht nur das Wasser an und für sich abgesehen von der Handlung gar nicht in Betracht kommt, sondern auch die äußere Handlung, gleichviel ob gänzliche oder theilweise Untertauchung — eine von der lezteren Art aber ist jede Ueberschüttung oder auch nur Besprengung mit Wasser — in keiner Verbindung mit der Absicht steht, als nur durch das Hinzukommen des göttlichen Wortes, und ohne dieses also unvollständig wäre. So einleuchtend aber dieses auch ist, so wenig möchten wir damit zugleich behaupten, daß durch die Einsezung Christi das Aussprechen bestimmter Worte während der äußeren Handlung geboten, und also eine Taufe ohne diese überall und immer gleichmäßig auszusprechenden Worte ungültig sei. Sondern zu der Handlung soll nur hinzukommen die Vergegenwärtigung desjenigen göttlichen Wortes, worauf die Jüngerschaft beruht, welches denn freilich ist das Wort vom Vater, Sohn und Geist; und durch die Berufung auf dieses Wort als für den Taufenden und den Täufling von gleich heiliger Bedeutung soll die Taufe ihre höhere Bedeutung erhalten, indem sie die Absicht der Kirche und den mit ihr übereinstimmenden Wunsch des Täuflings ausdrükkt. Von dem Aussprechen der üblichen Formel kann man nur reden als von einer uralten kirchlichen Ueberlieferung; als allgemeine Regel aber ist nur diese auszusprechen, daß wie Jeder die Taufe nur vermöge einer kirchlichen Vollmacht verrichtet, er sie auch so verrichten soll wie es dieser gemäß ist. Daher kann es auch nicht richtig sein, die Gültigkeit der Taufe von verschiedenen Religionspartheien davon abhängig zu machen,

ob sie nichts an dieser Formel ändern, als wäre diese das Substantiale der Taufe.[1] Denn eine solche Forderung brächte uns gewiß in Zwiespalt mit der Taufe der Jünger Christi während seines Lebens, indem sie damals nicht können auf den h. Geist getauft haben.[2] Ja auch ob die Apostel hernach vom Pfingsttage ab diese Formel ausgesprochen und in der Anweisung Christi das Gebot eines solchen Ansprechens gefunden haben, wird wol nie können ausgemacht werden. Wie man also von vorausgesezten Nothfällen, so wie sie nie eintreten können, Veranlassung genommen hat zu fragen, ob in einem solchen nicht das Wasser durch etwas anderes ersezt werden könne: so könnte man auch fragen, wenn man doch in den Fall kommen kann, daß die Worte für den Täufling müssen durch Zeichen ersezt werden, ob zwar Zeichen, die doch nicht die Worte selbst wiedergeben sondern nur den Sinn, gültig sein sollen, andere ausgesprochene Worte aber von demselben Sinn nicht. Das aber ist bei weitem das wesentlichere in dieser die Taufe mit constituirenden Beziehung auf das göttliche Wort, daß eben dieses Wort dem Täufling bekannt und von demselben anerkannt sein muß. Denn das liegt offenbar darin, daß das zum Jünger machen, welches nur durch die Kraft des Wortes geschehen kann, dem Taufen vorangestellt wurde; denn dies finden wir auch in der Handlungsweise der Apostel, soweit unsere Nachrichten gehen, überall beobachtet. Wie sich denn auch ohne dieses die Vollständigkeit der Handlung nicht denken läßt. Denn wie die Kirche nur durch das Hinzukommen des Wortes zu der äußeren Verrichtung ihre Absicht ausspricht, so spricht auch der Täufling nur dadurch, daß er sich dieses Wort aneignet, seine Zustimmung zu dieser Absicht aus.

2. Aus dem, was hier über das Wesen der Handlung gesagt worden, besonders daraus, daß das Bekenntniß des Täuflings zu dem der Handlung zugehörigen Wort erfordert wird, folgt schon auf das deutlichste, daß auch der Glaube des Täuflings erfordert wird schon dazu, daß die Handlung wirklich das sei, als was sie gemeint wird. Dies liegt auch schon in beiden Aussprüchen Christi über die Taufe.[3] Denn wenn wir uns auch in dem einen das zu Jüngern machen und Taufen auf das innigste verbunden denken wollen: so liegt doch in dem

[1] Vgl. Gerhard loc. th. IX. p. 90.
[2] Joh. 4, 2. vgl. 7, 39.
[3] Matth. 28, 19. 20. und Mark. 16, 16.

ersten eine Bearbeitung, welche durch das andere nur ihre Vollendung erlangen soll, und welche von Anfang an nur eine Annäherung an den Glauben sein kann, und sie bekäme auch in der Taufe noch nicht ihre Vollendung, wenn nicht der Täufling schon bereit ist, sich zu dem Wort der Taufe zu bekennen. Eben so kann auch der Glaube, den Christus in der andern Stelle vorangehn läßt vor der Taufe, nur derselbe sein, von dem wir immer reden. Petrus zwar scheint[1] nur die Buße und noch nicht den Glauben vor der Taufe zu verlangen; allein es war doch die Buße in Bezug auf den Antheil, den sie als Mitglieder des Volkes an der Verwerfung Christi gegenommen hatten, welche nur unter Voraussezung einer durch Petri Rede in ihnen zu Stande gekommenen Anerkennung Christi und Ueberganges auf seine Seite möglich war, und hierin muß der Glaube schon liegen. Und wie Petrus diese Aufforderung an das Ende seiner Predigt stellt, ist er also von derselben Voraussezung ausgegangen wie Paulus,[2] und überzeugt gewesen, daß in so Vielen sie es überhaupt vermochte, seine Predigt den Glauben schon bewirkt habe. Dem gemäß ist auch von der Kirche, wie sie immer in der Predigt begriffen ist, zu denken, daß sie ihre Predigt durch die Taufe nicht unterbrechen, sondern beschließen werde. Nun wird zwar in den obigen Stellen auch ausgesagt, daß die Taufe vollständig und richtig sei auch ohne den Glauben, und damit stimmt, daß auch Andere den Glauben als eine Frucht und Folge der Taufe darstellen; allein gegen beides müssen wir Widerspruch einlegen. Denn wird die Taufe schlecht empfangen, wenn sie ohne Glauben empfangen wird: so ist sie auch nicht gut gegeben. Die Anordnung selbst weder in ihrem Ursprung als Einsezung Christi betrachtet noch auch in ihren näheren Bestimmungen als Anordnung der Kirche verliert dadurch freilich nicht das mindeste von ihrem Werth, aber doch nur, weil die Kirche nie kann bestimmt haben, daß es gleichgültig sei, Gläubige zu taufen oder noch Ungläubige. Aus demselben Grunde aber ist dann die Taufe als Handlung des Einzelnen nicht eine solche gewesen, daß die Kirche ihr beifallen und sie ganz für die ihrige erkennen kann, und gehören auf jeden Fall solche Taufhandlungen zu der unvollkommenen Verwaltung der Kirche. Soll aber damit nur bevorwortet werden, daß es auch in solchen Fällen keiner Wiederholung der Taufe bedürfe, so muß dies schärfer ausgedrükkt werden, damit man nicht

[1] Ap. Gesch. 2, 38. [2] Röm. 10, 17.

scheine offenbare Unvollkommenheiten zu übersehen. Die Taufe nämlich bleibt nur so lange unwirksam, als sie zu früh ertheilt worden ist, bis nämlich das Werk der Predigt vollbracht und durch dieselbe der Glaube erwekkt worden ist. Ein anderes ist es mit der Behauptung, daß der Glaube aus der Taufe als eine Frucht derselben hervorgehe.[1] Sie streitet offenbar gegen die ganze apostolische Praxis und gegen die ganze Erfahrung der Kirche bei der Vergrößerung durch Taufen in Masse; ja auch im einzelnen, wenn übereilter Weise ein noch Ungläubiger getauft worden ist, verläßt sich die Kirche nicht auf die Taufe, sondern sezt die Predigt in dem ganzen Sinn des Wortes fort, und wenn so späterhin der Glaube entsteht, wird kein einfacher Christ dies der schlecht verwalteten Taufe zuschreiben, sondern dem, was die Kirche in Folge der Taufe gethan. — Von einer solchen vollständigen Taufe, welche den Glauben des Täuflings schon in sich schließt, sagen wir nun aus, daß sie die Seligkeit bewirkt, aber nur mit dem Bürgerrecht in der christlichen Kirche, das heißt nur in sofern durch sie die Aufnahme in die Gemeinschaft vollzogen wird. Hiegegen könnte man sagen, wenn die Taufe den Glauben voraussezt, so gehe auch die Seligkeit schon der Taufe voran, indem wir selbst den Glauben erklärt haben[2] als die Aneignung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi; und die Beachtung dieses Einwurfs ist am meisten geeignet, das ganze Sachverhältniß ins Licht zu sezen. Er geht nämlich zurükk auf das Verhältniß unseres Abschnitts zu dem zweiten Hauptstükk des vorigen Abschnitts. Der Glaube als Zustand des Einzelnen ist jene Aneignung, aber es giebt so wie eine Wirksamkeit der angeeigneten Vollkommenheit Christi so auch einen Genuß der angeeigneten Seligkeit Christi nur in der Gemeinschaft der Gläubigen; in welchem sich daher der Glaube entwikkelt, der will auch in diese Gemeinschaft eintreten. In diesem Sinne nun wird auch die Taufe, als die unmittelbare Aufnahme in die Gemeinschaft der Gläubigen, die Versiegelung der göttlichen Gnade genannt,[3] weil durch sie der wirkliche Genuß derselben sicher gestellt wird. Darum kann auch Jeder solche angesehen werden als die Taufe fordernd, welche dann die

[1] S. Gerh. loc. IX. p. 152, wo der Saz, daß durch die Taufe in dem Herzen des Getauften der Glaube entzündet werde, zwar aufgestellt ist, der Zusammenhang zwischen beidem aber auch nicht im mindesten nachgewiesen.

[2] S. §. 108. [3] Heidelb. Catech. Fr. 69—72.

Kirche gewährt, wie in andern Fällen auch umgekehrt die Kirche sie anbietet und der gläubig gewordene sie annimmt. In demselben Sinne nannten wir sie auch den Leiter der rechtfertigenden göttlichen Thätigkeit, weil nur in der Gemeinschaft der Einzelne die Vergebung der Sünden, welche wesentlich durch die Wirksamkeit des neuen Gesammtlebens bedingt ist, und die Kindschaft Gottes, welche wesentlich durch das Bürgerrecht mit den Heiligen bedingt ist, in Besiz nehmen kann. Will man nun in Worten trennen, was der Sache nach unzertrennlich verbunden ist: so werden wir auf der einen Seite sagen können, wo der Glaube ist, da muß auch die Bekehrung gewesen sein, und wo die ganze Wiedergeburt, da ist auch die Rechtfertigung. Also ist, wenn der Glaube schon vor der Taufe da war, auch alles was man als Frucht der Taufe darzustellen pflegt, schon vorher da gewesen, die Taufe bewirke also eigentlich nichts, sondern sie bezeuge nur, was schon bewirkt sei, und deute es an; und so kann sich demnach die eine Klasse von symbolischen Stellen so ausdrükken, ohne doch der wahren Kraft der Taufe eigentlich etwas zu entziehen. Auf der andern Seite kann man sagen, ist auch der Glaube bei der Taufe noch nicht gewesen, so wird er doch nicht nur nach der Taufe, sondern da diese der Anfang der ganzen Reihe von Thätigkeiten ist, welche die Kirche auf den Getauften richtet, durch die Taufe entstehen, und also geht aller Zusammenhang des eignen geistigen Lebens mit der Vollkommenheit und Seligkeit Christi um so mehr von der Taufe aus, als man wenn man sich den Fall dächte, ein Wiedergeborener bliebe ungetauft mithin auch in die christliche Gemeinschaft nicht aufgenommen, doch würde gestehen müssen, daß ein solcher an der Vollkommenheit und Seligkeit Christi keinen wahren Antheil haben könne weil er keinen hätte an der Gemeinschaftstiftenden Thätigkeit Christi noch auch an der in dem Gesammtbewußtsein begründeten Seligkeit desselben. Auch dieses würde allerdings in höherm Grade der Fall sein, wenn es sein eigner Wille wäre außer der Gemeinschaft zu bleiben, und in geringerem wenn er nur aus Versehen der Kirche noch nicht getauft wäre wenngleich schon wiedergeboren; und so kann die andere Klasse unserer symbolischen Stellen den Glauben und alles was von demselben ausgeht der Taufe zuschreiben ohne ihre Wirksamkeit irgend in das magische hinüber zu spielen. Denn die Meinung ist nicht daß die äußere Verrichtung auch nur das mindeste ex opere operato wirke weder allein noch in Verbindung mit dem Aussprechen ge-

wisser Worte, welches dann auch nur eine äußere Verrichtung wäre, sondern nur in Verbindung mit dem die Taufe für die Kirche und mit der Kirche anordnenden und in der Kirche seinem ganzen Zusammenhange nach ununterbrochen wirksamen Wort. Indem nun unser Saz die Wirksamkeit der Taufe nur behauptet in Bezug auf die göttliche Gnade in der Wiedergeburt, die Handlung der Kirche also verbindet mit dem was in der Seele des Einzelnen geschieht, wird das magische auf das bestimmteste entfernt; indem er ihr aber als Ertheilung des christlichen Bürgerrechts eine beseligende Wirksamkeit bestimmt beigelegt, wird die Ansicht von ihr als einer bloß äußerlichen Handlung beseitigt. So daß unser Saz die Vermittlung ist für beide Arten des symbolischen Ausdrukks, die sich sonst gegenseitig des einen und des andern jener Mißverständnisse beschuldigen.

3. Man kann daher auch sagen, daß alles, was von der Wirksamkeit der Taufe gelehrt wird, vollkommen klar ist sobald eine richtige Verwaltung der Taufe vorausgesezt wird; und dann ist auch gar keine Veranlassung vorhanden weder ihr magische Wirkungen beizulegen noch sie zu einem bloß äußerlichen Gebrauch herabzuwürdigen. Sondern nur die Voraussezung einer schlechten Verwaltung regt schwierige Fragen auf, wenn man nämlich doch Säze aufstellen will, welche für beide Fälle gleichmäßig gelten sollen. Dann stellt der eine die offenbar die äußere Seite isolirende Regel auf, daß die Wirkungen der göttlichen Gnade nicht sollen abhängig gemacht werden von einer äußeren Handlung,[1] der andere die offenbar das magische begünstigende, daß irgend ein menschlicher Zustand nicht vermöge die göttlichen Verheißungen welche auf eine äußere Handlung gelegt sind unwirksam zu machen;[2] beide ohne gehörig zu bedenken, daß Gott nicht ein Gott der Unordnung sein will in den Gemeinen. Daher kommt alles auf eine richtige Regel der Verwaltung an. Wenn daher gegen die Donatisten mit Recht gelehrt wird, daß die Gültigkeit der Taufe unabhängig ist von dem Gemüthszustande dessen, der die Taufe vollzieht: so kann doch dasselbe nicht auf dieselbe Weise behauptet werden von der Heilsamkeit der Taufe. Denn wenn der Taufende für die Beurtheilung des innern Zustandes des Täuflings kein reines

[1] Zwingl. d. ver. rel. p. 200. Nam hac ratione libertas divini spiritus alligata esset, qui dividit singulis ut vult.

[2] Catech. Rom. II. de bapt. 58.

Organ der Kirche ist, so muß die Heilsamkeit der Taufe in jedem Fall vermindert werden. Jede solche Taufe aber ist eine Versündigung, und je häufiger solche vorkommen, desto unvollkommner ist die Kirche. Daher nun zuerst die Ordnung daß von den Dienern des Wortes im engeren Sinne nicht nur die Bestimmung, wann getauft werden soll, ausgeht, sondern auch die Verrichtung ihnen obliegt;[1] da ja offenbar der, in welchem die Ueberzeugung von dem in dem Tauf-Candidaten bewirkten Glauben am lebendigsten sein muß, auch für die Vollziehung der Handlung das kräftigste Organ der Kirche sein wird. Eben deshalb wird auch das Taufen nicht einem Moment erhöhter Stimmung anvertraut, sondern nur in der Form einer vorbedachten Handlung zu vorher bestimmter Zeit verrichtet; wovon nur besondere Verhältnisse eine Ausnahme begründen können. Die Regel, an welche sie sich zu binden haben, wird immer die sein, daß die Vollziehung der Taufe müsse bedingt sein durch das Mitgefühl der Kirche — denn eine eigentliche Erkenntniß findet hier schwerlich statt von den Einwirkungen des göttlichen Geistes auf die Seele, welchen zu vertrauen ist, daß sie den Glauben hervorbringen — und daß, wo dieses noch fehlt, lieber die Zeichen des Glaubens abzuwarten sind.

§. 138. **Zweiter Lehrsaz. Die Kindertaufe ist nur eine vollständige Taufe, wenn man das nach vollendetem Unterricht hinzukommende Glaubensbekenntniß als den lezten dazu noch gehörigen Act ansieht.**

Conf. Aug. IX. docent . . quod pueri sint baptizandi, qui per baptismum oblati deo recipiantur in gratiam Dei. Damnant Anabaptistas, qui improbant baptismum puerorum et affirmant pueros sine baptismo salvos fieri. — Art. Smalc. V. . . docemus infantes esse baptizandos. Pertinent enim ad promissam redemtionem per Christum factam; et ecclesia debet illis baptismum et promissionis illius annunciationem. — Expos. simpl. XX. p. 72. Cur non per sanctum baptisma initiarentur, qui sunt peculium et in ecclesia Dei. — Conf. Gallic. XXXV. p. 123. Praeterea quamvis baptismus sit fidei et resipiscentiae sacramentum, tamen cum una cum parentibus posteritatem etiam illorum in ecclesia Deus recenseat, affirmamus infantes sanctis parentibus natos esse ex Christi

[1] **Expos. simpl. XX. Baptismus autem pertinet ad officia ecclesiastica.**

auctoritate baptizandos. — Conf. Belg. XXXIV. . . quos (infantes) baptizandos et foederis signo obsignandos esse credimus. Quin etiam revera Christus non minus sanguinem suum profudit ut fidelium infantes quam ut adultos ablueret, ideoque signum seu sacramentum ejus quod Christus pro eis praestitit, suscipere debent. — Decl. Thorun. p. 429. . . . Quamvis necessitatem illam adeo absolutam esse non statuamus, ut quicunque sine baptismo ex hac vita excesserit sive infans sive adultus . . propterea necessario damnandus sit.

1. Wir haben bisher die Taufe ganz allgemein behandelt ohne den Unterschied zwischen der ursprünglichen Einsezung und der gegenwärtigen fast allgemeinen Ausübung der christlichen Kirche auch nur in Erwägung zu bringen, allerdings aber mit der Absicht daß die aufgestellten Säze nicht etwa sollten auf die Taufe der Erwachsenen beschränkt werden, sondern für jede Taufe gelten, die eine ächt christliche Taufe sein will. Wenn wir daher den beginnenden Glauben wenigstens und in Bezug auf unsere früheren Säze[1] also nothwendig auch die Buße im voraus forderten, und hiemit die uns bekannte apostolische Praxis durchaus übereinstimmt, da alle Spuren von Kindertaufe, die man im neuen Testament hat finden wollen, erst müssen hineingetragen werden: so ist es bei dem Mangel bestimmter Nachrichten schwierig zu erklären, wie diese Abweichung von der ursprünglichen Institution hat entstehen und sich in solchem Umfange festsezen können. Es möchte auch schwerlich Ein ausreichender Grund zu finden sein, aber wol viele welche zusammengenommen das christliche Gefühl dafür gewinnen konnten. Zuerst das Verlangen die christlichen Kinder, welche vor der Zeit des Unterrichts starben, unter diejenigen zählen zu können, welche in dem Herrn sterben.[2] Demnächst auch um die christliche Gemeine desto stärker gegen die Kinder christlicher Eltern zu verpflichten, für den Fall daß diese selbst nicht im Stande sein sollten die Verpflichtung der Gemeine zu lösen; endlich auch um die christlichen Kinder von der jüdischen und heidnischen Jugend zu sondern. Dieses mochten von vorne herein die wirksamsten Motive sein. Als sich aber die Gewohnheit schon festgestellt hatte die Kinder der empfangenen Taufe wegen als wirkliche Mitglieder der christlichen Kirche anzusehen, empfahl es sich als an und für sich tröstlich in dieser Handlung die feste

[1] Die von der Wiedergeburt §. 107—109.
[2] 1 Thessal. 4, 16.

Zuversicht auszudrükken, daß es den von christlichen Eltern geborenen Kindern an der Bearbeitung des göttlichen Geistes nicht fehlen könne. Unsere symbolischen Stellen aber betrachten die Kindertaufe abgesehen von allem geschichtlichen, und unternehmen sie an und für sich zu rechtfertigen, aber auf unzureichende Weise und aus einander gegenseitig aufhebenden Gründen. Denn wenn sie schon ein Eigenthum Gottes sind, so bedürfen sie der Taufe nicht dazu um Gott erst dargeboten und von ihm zu Gnaden aufgenommen zu werden; und umgekehrt, bedürfen sie der Taufe hiezu, so kann die Berechtigung sie ihnen zu ertheilen nicht darin liegen, daß sie Gottes Eigenthum schon sind. Eben so bedurfte das einer besonderen Begründung, die es nicht enthielt, daß Gott die Nachkommen schon mit den Eltern zur Kirche rechnet, und das einer besonderen Beschränkung, die es auch nicht erlangt, daß man die Kinder deshalb taufen soll, weil Christus sein Blut auch für sie vergossen hat. Denn aus demselben Grunde müßte man sonst alle Menschen taufen, wie man ihrer habhaft werden kann. Muß nun die fehlende Beschränkung dieses Satzes doch auf die besonderen Verhältnisse der Kinder christlicher Eltern zurükkgehen, und die besondere Begründung des andern eben darauf: so erscheint unser Satz als die Ergänzung dieser Mängel und zugleich auch als die Vermittlung der zuerst bemerkten Widersprüche. Denn indem er die Kindertaufe an und für sich unvollständig erklärt im genauesten Zusammenhang mit dem vorigen Satz, weil sie nämlich, ohne daß Buße und Glauben vorhanden sein kann, in denen die getauft werden, verrichtet wird: so giebt er auch stillschweigend zu, daß die Kindertaufe die Wirkungen in den Täuflingen nicht hervorbringen könne, welche nothwendig durch Buße und Glauben bedingt sind. Und eben so wenig wie wir den Kindern vor der Taufe eine Unseligkeit zuschreiben können wegen eines sich zur Reue gestaltenden Bewußtseins der Sünde, eben so wenig nach der Taufe eine Seligkeit wegen der zum Bewußtsein kommenden Kindschaft Gottes. Daher nun von keinem Beweis, daß auch in solchen Kindern durch die Taufe der Glaube bewirkt werden könne, die Rede zu sein braucht. Nun aber weiset unser Satz nach, warum demohnerachtet eine Veranlassung ist eine solche Taufe zu verrichten, weil nämlich bei solchen Kindern eine Ursache ist auf ihren künftigen Glauben und das Bekenntniß desselben zu rechnen. Und damit steht auch in Verbindung, in wiefern wir sie als von Gott zur Kirche gerechnet betrachten können,

weil es nämlich zur Ordnung der Kirche gehört sie als den uns zunächst angewiesenen äußeren Kreis in Zusammenhang mit dem göttlichen Wort zu bringen, und bis zur Entstehung des Glaubens darin zu erhalten. Und hieraus lösen sich auch die Widersprüche jener Säze auf das gelindeste. Denn wir wollen nur nicht sagen, daß wir die Kinder taufen, weil sie schon in der Kirche sind und um sie der göttlichen Gnade zu empfehlen, sondern weil sie derselben schon empfohlen sind durch den natürlichen Zusammenhang mit der christlichen Ordnung in welchen Gott sie gesezt hat, und um sie in die Kirche zu bringen; und beide Beziehungen werden ihrer vollen Wahrheit nach dadurch ausgedrükkt, daß wir der Kindertaufe das eigene Glaubensbekenntniß als Zielpunkt vorstellen, welches sie erreichen und woran sie sich bewähren muß. Wogegen gewiß ist, daß wenn man dies nicht gehörig beachtet, diese kirchliche Praxis sehr viel dazu beiträgt, daß Einige der Taufe eine magische Kraft beilegen, und Andere sie als einen lediglich äußerlichen Gebrauch gering achten.

2. Offenbar also ist eine solche Taufe für sich allein zwar eine Anknüpfung an das Reich Gottes für den Einzelnen, aber nicht sofort zum Besiz und Genuß der Seligkeit sondern nur zur ordnungsmäßigen vorbereitenden Bearbeitung des heiligen Geistes, und also jede solche Handlung für sich allein einer Taufe nach der ursprünglichen Einsezung Christi, so daß das eigene Glaubensbekenntniß gleich in die Handlung mit eingeschlossen ist, keineswegs gleichzuschäzen. Eben so wenig aber ist die Handlung dieser Unvollständigkeit wegen ungültig, als ob sie etwas verkehrtes wäre; und die Wiedertäuferische Behauptung, daß an den so Getauften die Taufe wiederholt werden müsse, hat mit Recht Anstoß erregt. Denn aus demselben Grunde wäre keine einzige Taufe sicher als die nach einer gewiß nicht löblichen Weise in der älteren Kirche erst kurz vor dem Ende des Lebens verrichtete; weil es nämlich kein sicheres Zeichen der wirklich erfolgten Wiedergeburt giebt als den stetigen Fortschritt in der christlichen Heiligung. Die Kindertaufe ist also jeder andern Taufe gleich, welche irrthümlich dem vollkommnen Glauben des Täuflings vorangegangen ist, dennoch aber gültig ist, nur daß ihre eigenthümliche Wirksamkeit suspendirt bleibt, bis der Getaufte nun wirklich auch gläubig geworden ist. Nur muß unser Saz sich noch darüber rechtfertigen, daß wir im einzelnen solche unvollkommne Taufen der Kirche zum Vorwurf angerechnet haben, hier aber wollen wir sie in Masse anordnen. Dieses

aber ist einer von den Fällen, wo die wissentliche Abweichung gelinder muß beurtheilt werden als die unwissentliche. Denn die leztere ist auf der einen Seite jeden Falls eine Uebereilung und giebt auf der andern den für einen gläubigen Christen der noch keiner ist; die erstere hingegen ist ein Statut, und sondert vielmehr durch die Verweisung auf das eigene Glaubensbekenntniß die so Getauften bestimmt von den schon gläubigen Christen. Es ist daher ein Unrecht gegen die Kindertaufe, wenn man die Firmelung, die für uns nichts anderes ist als die Ablegung und Annahme des eigenen Glaubensbekenntnisses, als Ergänzung des Mangels der an der Taufe haftete, für eine unwesentliche Handlung ansieht, da doch nur mit ihr zusammengenommen die Kindertaufe der Einsezung Christi entspricht. Daher macht mit Recht unser Saz es der Kirche zur Pflicht, indem er dies mit zur Verwaltung der Kindertaufe rechnet, auf diese Handlung die größte Aufmerksamkeit zu wenden, damit sie, soviel an der Kirche selbst liegt, sich als die wahre und würdige Vollendung der Kindertaufe bewähre. Dasselbe Unrecht entsteht aber auch, wenn man die Firmelung aus diesem Zusammenhang heraushebt, und als ein eigenes Sacrament darstellt. Denn was auch von dessen anderweitiger Bedeutung und Nuzen zu halten sein möge, so bleibt die Kindertaufe dann doch unvollständig und unwirksam. — Nur können wir die Nothwendigkeit einer so in zwei Momente getheilten Taufe nicht behaupten, welches allerdings geschieht, wenn man die Wiedertäufer oder Taufgesinnten deshalb verdammt, weil sie annehmen, daß ungetauft verstorbene Kinder selig werden können; und wir stellen uns in dieser Hinsicht unbedenklich auf die Seite der zulezt angeführten symbolischen Stelle. Allerdings trat, sobald es von christlichen Eltern erzeugte in der christlichen Kirche zu erziehende Kinder in Masse gab, ein Verhältniß ein, was früher nicht stattfand; und es erscheint als höchst natürlich dieses durch eine symbolische Handlung zu bezeichnen, um so mehr als überall fast solche Handlungen stattfinden um anzudeuten daß die Neugeborenen nicht ihren Eltern ausschließend angehören, sondern gemeinschaftlich der ganzen Gesellschaft. Und dann war nichts natürlicher als hiezu auch gleich die Taufe zu wählen. Daher hätte man sehr füglich, um der Einsezung Christi wieder näher zu treten, bei der Reformation die Kindertaufe fahren lassen können, und wir könnten es noch jezt thun, ohne daß wir uns deshalb losgesagt hätten von der Gemeinschaft mit der

jenigen Periode, in der es nur Kindertaufe gab, wenn wir nur nicht die Kindertaufe für ungültig erklärten. Eben so gut konnten wir diesen Gebrauch verlassen ohne unsern Kindern Nachtheil zuzufügen. Denn nur wenn man der Taufe eine magische Kraft beilegt, kann man annehmen, daß sie in Bezug auf das Leben nach dem Tode Ansprüche begründe, ohne Rükksicht auf das was sie in diesem Leben schon bewirkt hat. Wer also eine solche magische Kraft nicht annimmt, der kann auch keinen Unterschied annehmen zwischen Kindern, welche getauft zwar aber vor Erneuerung ihres Taufbundes sterben, und solchen die ganz ungetauft die Zeitlichkeit verlassen. Darum aber wäre es natürlich dies jedem evangelischen Hauswesen anheim zu stellen, ob es seine Kinder wolle nach der gewöhnlichen Weise oder erst bei der Ablegung ihres Glaubensbekenntnisses zur Taufe darbieten; und wir sollten erklären, daß wir das über die Wiedertäufer ausgesprochene Verdammungsurtheil, was diesen Punkt betrifft, aufheben, und unsrerseits bereit sind mit den heutigen Taufgesinnten die kirchliche Gemeinschaft herzustellen, wenn sie nur nicht unsere auch ergänzte Kindertaufe wollen für schlechthin ungültig erklären; worüber es wol leicht möglich sein müßte sich zu verständigen.

Viertes Lehrstükk

Vom Abendmahl.

§. 139. Die Christen erfahren bei dem Genuß des Abendmahls eine eigenthümliche Stärkung des geistigen Lebens, indem ihnen darin nach der Einsezung Christi sein Leib und sein Blut dargereicht wird.

1. Wenn doch alle unsere Säze nur sollen Aussagen unseres christlichen Selbstbewußtseins enthalten, so müssen wir hiebei von der Erfahrung ausgehen, welche wir von dieser Handlung selbst machen und, zum Beweise daß wir sie nicht für etwas bloß persönliches ansehen, auch allen Gläubigen zu machen zumuthen; und erst hernach können wir weiter zurükkgehen auf die Frage über die erste Entstehung dieser Erfahrung. Nur soviel von dem lezten hängt gleich mit dem ersten zusammen, daß die Erfahrung doch nicht würde immer wieder aufs neue wiederholt werden, oder wenigstens die Ansicht und Behandlungsweise des Gegenstandes sich ganz anders gestalten würde, wenn nicht ein Bedürfniß vorhanden

wäre, welches sich darin befriedigt findet. Knüpfen wir nun an unser voriges Lehrstükk, so würde der Gegenstand des gegenwärtigen etwas völlig leeres, wenn die mit der richtig verwalteten Taufe beginnende Seligkeit so gegeben wäre, daß sie sich durch sich selbst ungeschwächt erhält und hinreichend fortentwikkelt. Wie aber die Analogie alles Lebens schon für das Gegentheil spricht, so liegt auch noch besonders in der unzertrennlichen Zusammengehörigkeit des Eintritts in die Lebensgemeinschaft Christi und des Eintritts in die Gemeinschaft der Gläubigen, daß jede von beiden unterhalten werden muß durch die andere. Eben darum aber erfordert die Art des Zusammenseins der Kirche mit der Welt und das hemmende Einwirken der lezten auf die erste, daß diese periodisch unterstüzt und gestärkt werde, und dieses ist das Bedürfniß dessen Befriedigung die Gläubigen auch in dem Sakrament des Altars suchen. Denken wir uns nun die Gemeinschaft der Gläubigen unter einander und die Gemeinschaft eines jeden mit Christo vorläufig jede als etwas besonderes für sich: so wird die lezte gegen die Einwirkungen der Welt gestärkt durch jedes fromme Insichkehren des Gläubigen, während dessen er sich auf der einen Seite den Einflüssen der Welt verschließt, und auf der andern Seite sich aus der Schrift, denn es geschieht immer aus ihr, sei es nun mittelbar oder unmittelbar, Christum vergegenwärtigt. Die Gemeinschaft der Gläubigen unter einander aber wird schon gestärkt durch jede kräftige und erregende Erweisung christlicher Liebe auf jedem Gebiet des gemeinsamen Lebens. Nun aber soll jede von diesen beiden Gemeinschaften auch auf die andere wirken, und darum tritt mitten inne zwischen die einsame Betrachtung und das gemeinsame thätige Leben dasjenige Gebiet, welches wir mit dem allgemeinen Namen des öffentlichen Gottesdienstes bezeichnen. Dieses ist von der einen Seite betrachtet nichts anderes, als das gemeinsame Leben selbst, welches sich von der Wirksamkeit nach außen auf die mittheilende Darstellung des inneren zurükzieht; von der andern Seite angesehen ist es nichts anderes als die Betrachtung selbst, welche aus der Einsamkeit hervortretend sich zur Gemeinsamkeit erweitert. Hierin also vereinigen sich beide Gemeinschaften, die der Gläubigen unter einander und die eines Jeden mit Christo, und darum scheint alles, was hier geschieht, seine Wirkung in beiden äußern zu müssen; aber auch alles, was die eine auf die andere wirken kann, scheint von diesem Gebiet ausgehen und durch dasselbe durchgehn zu

müssen. Diesem Gebiet nun gehört auch das Abendmahl an; wie denn Christus es als eine gemeinsame Handlung, und wenn zugleich als eine Vergegenwärtigung seiner selbst, so auch gewiß als eine Stärkung beider Gemeinschaften eingesezt hat, und so auch in der Kirche es immer in den Versammlungen der Gemeine begangen wird, indem jede andere Feier eine Ausnahme ist, aber dann doch auch zugleich die versammelte Gemeine vergegenwärtigen soll. — Wenn nun aber jeder Einzelne nur durch den Glauben an das, was Andere als ihre Erfahrung rühmen, dazu kommen kann diese Erfahrung auch selbst zu machen: so führt uns dies in einer ununterbrochenen Ueberlieferung auf den Anfang der Kirche und auf das Mahl selbst, wie es Christus mit seinen Jüngern hielt. Wie nun hiebei von jeher als das wesentliche festgehalten worden die Darreichung seines Leibes und Blutes, Christus aber auch anderwärts den Genuß seines Fleisches und Blutes als nothwendig aufstellt um das Leben zu haben: so sind dieses beides die Hauptpunkte, die zuerst zu erörtern sind, wie das Abendmahl als Darreichung seines Leibes und Blutes sich verhalte zu jenem rein geistigen Genuß, und wie es sich als Bestandtheil des öffentlichen Gottesdienstes von den andern Theilen desselben unterscheide.

2. Um nun bei dem lezten anzufangen, so ist wol offenbar, daß die ganze Christenheit in ihrer öffentlichen Lehre und Ausübung das Abendmahl als den höchsten Gipfel des öffentlichen Gottesdienstes von jeher betrachtet hat.[1] Der Kreis des gottesdienstlichen Zusammentretens würde uns unvollständig erscheinen, wenn nicht an bestimmten Punkten und zwar auf den höchsten und heiligsten am meisten — das Abendmahl als das innigste Bindungsmittel seinen Ort hätte; und eben so würden wir es, möchten es nun Einzelne sein oder ganze Gemeinden, für einen krankhaften Zustand erklären, wenn sie irgend einem andern Element des Gottesdienstes eine größere Kraft zur Erhaltung und Erhöhung der Seligkeit beilegen wollten als dem Abendmahl. Indeß können wir uns hiemit nicht begnügen, sondern müssen nach einem specifischen Unterschied fragen zwischen dem was in der Kirche wenn auch aus der richtigsten Beurtheilung des gemeinen Nuzens in Uebung gekommen ist, und dem was Christus auf solche Weise angeordnet hat; und dieser scheint in folgendem zu liegen. In allen andern gottesdienstlichen Verrichtungen

[1] Vgl. Conf. eccl. Saxon. p. 170. seq.

nämlich ist jene zwiefache Wirkung auf die Gemeinschaft der Christen unter einander und auf die eines Jeden mit Christo ungleich und sie erscheinen daher einseitig. Je kräftiger ein Einzelner hervortritt und die Andern an sich zieht, oder je stärker eine gemeinsame Stimmung sich ausspricht und durch die Mittheilung erhöht, um desto mehr wird auf das gemeinsame Leben gewirkt. Die Wirkung aber auf die Gemeinschaft eines Jeden mit Christo hängt von der persönlichen Selbstthätigkeit ab, mit der ein Jeder das öffentlich dargestellte und ausgesprochene auf sein Verhältniß mit Christo bezieht und in sich verarbeitet. Hängt also jede von etwas anderm ab, so kann auch die eine stark sein wo die andere schwach ist. Im Abendmahl hingegen sind beide weder zu scheiden noch zu unterscheiden; es liegt dabei nichts einzelnes und besonderes zum Grunde, wodurch die Wirkung mehr auf die eine oder die andere Seite gelenkt werden könnte, und eben so wenig übt weder der Austheilende eine persönliche Gewalt aus auf die Empfangenden, noch diese jeder eine besondere innere Selbstthätigkeit. Vielmehr ist es nur die ganze erlösende Liebe Christi, an welche wir dabei gewiesen sind; und wie der Austheilende nur das Organ der Einsezung Christi ist, so befinden sich die Empfangenden gleichmäßig nur in dem Zustande der aufgeschlossensten Empfänglichkeit für die Einwirkungen Christi. Alle Wirkung geht also ohne besonderes Zuthun irgend eines Einzelnen unmittelbar und ungetheilt von dem Worte der Einsezung aus, in welchem sich die erlösende und Gemeinschaftstiftende Liebe Christi nicht nur darstellt sondern immer aufs neue kräftig regt, und im vertrauenden Gehorsam gegen welches die Handlung selbst jedesmal vollzogen wird. Durch diese ungetheilte und ausschließende Unmittelbarkeit also und durch die damit zusammenhängende Unabhängigkeit seiner Wirkung von wechselnden persönlichen Zuständen und Verhältnissen unterscheidet sich das Abendmahl von allen andern gottesdienstlichen Elementen. — Was nun das andere betrifft, so ist offenbar, daß in jener Rede,[1] wo Christus das Essen seines Fleisches und das Trinken seines Blutes als nothwendig empfiehlt, er weder das Abendmahl noch irgend eine andere bestimmte Handlung im Sinne gehabt hat, sondern daß er dadurch überhaupt bezeichnen wollte, wozu er selbst uns werden und gedeihen muß, und daß, wenn wir diesen Ausdrukk mit dem andern vergleichen, daß wir

[1] Joh. 6, 52—56.

uns zu ihm verhalten sollen wie die Reben zum Weinstokk,[1] zwischen beiden kein anderer Unterschied ist, als daß der leztere mehr die Stetigkeit desselben Verhältnisses bezeichnet, der erste mehr die periodische Erneuerung desselben. Eben so wenig wird jemand zweifeln, daß sich die auch periodisch wiederkehrende Wirkung des Abendmahls durch denselben Ausdrukk bezeichnen lasse, und zwar nicht nur die, welche es auf die Gemeinschaft eines Jeden mit Christo haben soll, als eine sich wiederholende Ernährung des eignen geistigen Lebens aus der Fülle des seinigen, sondern auch die, welche es auf unsere Gemeinschaft unter einander äußern muß. Denn da es eine gleichzeitige Handlung Mehrerer ist, und in Allen dasselbe wirkt, so hat Jeder in dem Bewußtsein der eigenen Forderung zugleich das Mitgefühl daß den Andern dasselbe begegnet; und wie Jeder weiß, daß die Andern sich enger mit Christo verbinden, so fühlt er sich eben dadurch auch enger mit ihnen verbunden. Und dies ist nicht etwa ein ausschließendes Verhältniß der jedesmaligen Abendmahlsgenossen zu einander, sondern Jeder repräsentirt den Andern schon vermöge des obigen die ganze Gemeine. Wenn aber jener geistige Genuß des Fleisches ohnstreitig als etwas allgemeineres auf mancherlei Weise stattfinden kann: so unterscheidet sich das Abendmahl von den übrigen dadurch, daß dabei derselbe Erfolg gebunden ist an diese bestimmte durch das Wort Christi gesegnete und geheiligte Handlung. Dieses nun ist an und für sich den Gläubigen nichts unbegreifliches oder einer besonderen Erklärung bedürftiges, um so weniger als es in der Analogie mit allen bedeutenden Gedächtnißfeiern liegt; und so sehr uns auch die äußere Seite der Handlung, wie sie ist, ihrer mannigfaltigen Bedeutsamkeit wegen anspricht, eben so leicht werden wir auch zugestehen, daß wenn Christus für gut befunden hätte seinem Institut eine andere Gestalt zu geben, wir doch denselben Erfolg davon erwarten würden, und daß auch eine darauf hinweisende Bedeutsamkeit des äußeren leicht würde zu ermitteln sein. Das unverständliche und je nachdem es erklärt wird, mehr oder minder unbegreifliche liegt also nur in den Ausdrükken, durch welche Christus die äußere Handlung mit jenem Erfolg in Beziehung sezt.

3. Um nun dieses unter der Voraussezung welche unser Saz ausdrükkt, daß nämlich der Erfolg der Handlung davon

[1] Joh. 15, 4 – 6.

abhänge, daß die Handlung auch der Einsezung angemessen sei, hernach näher erörtern zu können, müssen wir zuvor uns darüber verständigen, was zu dieser Angemessenheit gehöre. Die Verschiedenheit der Abendmahlsgebräuche in der christlichen Kirche, ohne daß dennoch die verschiedenen Partheien gegenseitig von einander behaupteten, ihr Abendmahl sei keines, bekundet schon hinlänglich, daß eine vollständige Uebereinkunft hierüber noch nicht erzielt ist. Es läßt sich aber auch leicht nachweisen daß eine solche nicht möglich ist. Es giebt nämlich sowol in Bezug auf die Handlung als auf die Elemente eine materielle und eine formale Einerleiheit, welche wegen der veränderten Lebensweise nicht zugleich sondern nur eine auf Unkosten der andern erreicht werden kann; und in solchem Fall ist es so gut als unmöglich daß Alle nach derselben Maxime entscheiden. Denn im allgemeinen kann man wol sagen die Anhänglichkeit an die materielle Identität verrathe einen unvollkommnen Zustand, und ein wahrhaft geistiges Christenthum würde sich unbekümmert hierum schon zufrieden stellen, wenn nur die Feier so eingerichtet sei die ursprüngliche Handlung in ihren wesentlichen Verhältnissen zu vergegenwärtigen. Allein theils würde die geschichtliche Einheit und Stetigkeit des Instituts gefährdet, und willkührliche Verschiedenheiten ins unendliche herbeigeführt, wenn wir gegen jene materielle Identität ganz gleichgültig sein wollten; theils kann auch diese Vergegenwärtigung selbst wieder von ganz verschiedenen Punkten abhängig gemacht werden. So daß die Aufgabe kaum anders gestellt werden kann als so, daß man von jeder Art der Einerleiheit, soviel zu erreichen suche, als mit der geringsten Aufopferung auf der andern Seite zu erreichen ist. So verlangen wir in Absicht auf die Elemente, beim Abendmahl solle gegessen werden, was da, wo es gebraucht wird, mit Recht kann Brodt genannt werden, aber nicht daß es aus demselben Stoff und auf dieselbe Weise zubereitet sei; hingegen daß in dem, was getrunken wird, Wein sei vom Gewächs des Weinstokkes, aber nicht etwa das an jedem Ort gewöhnliche Getränk, wäre es auch ein anderes. Und in Bezug auf die Handlung achten wir für wesentlich, daß von allen Theilnehmern auf dieselbe Weise gegessen werde und getrunken, und daß Brodt und Wein ausgetheilt werde und empfangen, so auch daß die Handlung als ein gemeinsames Mahl auf fromme Gespräche und gemeinsames Gebet folge; aber daß sie in der Abendstunde begangen werde, und nur das Ende

sei von einem andern vollständigeren selbst schon gottesdienstlichen Mahl, und so auch was genossen wird nur der Rest von diesem, das scheint nicht gefordert werden zu können, weil es auch in unserm dermaligen Zustand unerreichbar ist. Ja wollte man bei dem lezten stehen bleibend sagen, das Abendmahl habe eine so genaue Beziehung auf das jüdische Passahfest, daß keine Vergegenwärtigung des ursprünglichen Eindrukks möglich sei, wenn dieses nicht in seiner ursprünglichen Bedeutsamkeit mit vergegenwärtigt werde: so könnte man gar leicht folgern, daß es doch jezt nicht mehr das sein könne, als was Christus es gestiftet habe, und also auch wol nicht könne von ihm als eine selbständige und immer dauernde Institution für die Kirche verordnet sein. Dieses Bedenken liegt so nahe, daß es sich leicht in der evangelischen Kirche lautbarer machen kann, als bisher der Fall gewesen, und veranlaßt natürlich die Frage, worauf unser Glaube in dieser Sache eigentlich ruhe. Schwerlich wird sich behaupten lassen, daß aus den uns aufbewahrten Worten Christi diese Absicht ganz bestimmt hervorgehe. Vielmehr enthalten einige unserer Erzählungen gar keinen solchen Befehl,[1] und in den andern ist er nur unbestimmt ausgedrükkt;[2] und da die Apostel aus den Worten Christi beim Fußwaschen[3] keinen solchen Befehl entnommen haben, so hätten sie auch Recht gehabt aus dem Abendmahl eben so wenig eine beständige und allgemeine Institution zu machen.[4] Da nun aber offenbar ist, daß sie das eine gethan haben und das andere nicht, so können wir uns an das halten, was sie eingerichtet haben, ohne daß wir zu entscheiden brauchten, ob Christus ihnen über das Abendmahl noch andere ausdrükkliche Anweisungen gegeben,[5] oder ob sie dieselben aus seinen Worten gefolgert oder nur durch den unmittelbaren Eindrukk der Sache und durch die begleitenden Umstände anders bestimmt worden sind in Bezug auf das Abendmahl als in Bezug auf das Fußwaschen. In dem lezten Fall würden wir dann das Abendmahl nur nicht ganz in demselben Sinn als eine unmittelbare Einsezung Christi ansehn können, immer aber doch glauben müssen, daß sie in seinem Sinn gehandelt haben, wenn wir nicht auch in

[1] Matth. 26, 26—28. und Mark. 14, 22—24.
[2] Luk. 22, 19. 20. und 1 Kor. 11, 24. 25.
[3] Joh. 13, 14. 15.
[4] Vgl. R. Barcl. Apol. Th. XIII.
[5] Vgl. 1 Kor. 11, 23.

ihrem engsten Berufskreise ihr kanonisches Ansehn aufgeben wollen.

§. 140. In Absicht auf den Zusammenhang zwischen dem Brodt und Wein und Leib und Blut Christi im Abendmahl stellt sich die evangelische Kirche auf der einen Seite nur denen bestimmt entgegen, welche diesen Zusammenhang für unabhängig ansehen von der Handlung des Genusses, auf der andern Seite denen, welche auch ohnerachtet dieses Zusammenhanges keine Verbindung zugestehen wollen zwischen dem Genuß des Brodtes und Weines und dem geistigen Genuß des Fleisches und Blutes Christi.

Augsb. Bek. Art. 10. Von dem Abendmahl des Herrn wird also gelehrt, daß wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter Gestalt des Brodtes und Weins im Abendmahl gegenwärtig sei und da ausgetheilt und genommen wird. — Apol. Conf. IV, p. 157. Quod in coena domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi, et vere exhibeantur cum illis rebus, quae videntur, pane et vino his qui sacramentum accipiunt . . . Cum enim Paulus dicat panem esse participationem corporis domini, sequeretur panem non esse participationem corporis sed tantum spiritus Christi, si non adesset vere corpus domini. Art. Smalc. VI. De sacramento altaris sentimus panem et vinum in coena esse verum corpus et sanguinem Christi, et non tantum dari et sumi a piis sed etiam ab impiis Christianis. — Expos. simpl. XIX. p. 68. In coena domini signum est panis et vinum sumtum ex communi usu cibi et potus, res autem significata est ipsum traditum domini corpus, et sanguis eius effusus pro nobis, vel communio corporis et sanguinis domini. — ibid. XXI. p. 74. Foris offertur a ministro panis, et audiuntur voces domini etc. ergo accipiunt fideles et edunt etc.: intus interim opera Christi per spiritum sanctum percipiunt etiam carnem et sanguinem domini et pascuntur his in vitam aeternam. — Conf. Gallic. XXXVIII. p. 124. Dicimus itaque . . panem illum et vinum illud, quod nobis in coena datur, vere nobis fieri spirituale alimentum, quatenus videlicet velut oculis nostris spectandum praebent carnem Christi nostrum cibum esse et eiusdem sanguinem nobis esse potum. — Itaque fanaticos illos omnes reiicimus qui haec signa et symbola repudiant. — Conf. Anglic. XXVIII. p. 107. Panis et vini transsubstantiatio in Eucharistia ex sacris litteris probari non potest, sed apertis scripturae verbis adversatur . . . Corpus Christi datur accipitur et manducatur in coena tantum coelesti

et spirituali ratione. Medium autem, quo corpus Christi accipitur et manducatur in coena, fides est.

1. Wenn die Frage um die es sich hier handelt eine lediglich exegetische wäre, so könnte die Glaubenslehre das Ende der hermeneutischen Verhandlungen abwarten, und das Ergebniß dann eben so aufnehmen wie andere eben deshalb nicht im vollen Sinn dogmatische Säze weil sie nicht Aussagen über unser unmittelbares Selbstbewußtsein enthalten, sondern Thatsachen, welche wir auf Zeugniß annehmen. Denn nur als eine solche Thatsache könnten wir annehmen, was sich über den Sinn der Worte „das ist mein Leib" ꝛc. exegetisch ergeben hätte. Allein die Frage ist gar nicht rein exegetisch. Denn da die Worte an den verschiedenen Erzählungen nicht gleichmäßig lauten: so ist vielmehr, was schon der historischen Kritik angehört, zuvörderst auszumitteln, was für Ausdrükke Christus möge gebraucht haben aus denen diese Berichte können entstanden sein; und dann erst wäre nach dem Sinn dieser eigensten Worte Christi zu fragen. Da nun hier von sehr verschiedenen Gesichtspunkten ausgegangen werden kann, und eine allgemein befriedigende Ausmittlung nicht wahrscheinlich ist, uns auch besonders obliegt über die verschiedenen in der evangelischen Kirche geltend gewordenen Ansichten die der Union zum Grunde liegende Ueberzeugung darzulegen, daß deren Differenzen die Gemeinschaftlichkeit des Genusses nicht hindern können: so müssen wir die streitigen Punkte selbst, so gut es sich thun läßt, festzustellen suchen, und dann die Principien darlegen, zufolge deren wir die innerhalb unserer Kirche stattfindenden Differenzen gleichsam aufheben, hingegen die sowol in unsern Säzen als in den symbolischen Stellen ausgesprochenen Differenzen gegen die katholische Kirche auf der einen Seite und auf der andern gegen die Kirchengemeinschaften und Ansichten Einzelner welche alle Realität des Sakramentes aufheben auch ferner gelten lassen. — Da nun, was die Feststellung des Streitpunktes betrifft, die Differenzen alle von den schon angezogenen Worten Christi ausgehen, und wir nur auf das unter dem vorigen Saz schon festgestellte zurükkgehen können: so entsteht die Frage, einmal wie der Sinn dieser Worte sich verhalte zu dem Genuß des Brodtes und Weines auf der einen und zu der davon erwarteten Stärkung des geistigen Lebens auf der andern Seite; demnächst aber auch inwiefern die Einsicht in den Sinn dieser Worte zur Vollständigkeit, und mithin auch die Zusammen-

stimmung in ihrer Erklärung zur Gemeinschaftlichkeit der Handlung gehöre. Die lezte Frage werden wir nicht anders beantworten können als dahin, das Verständniß dieser Worte sei nur insofern nothwendig, als der erwartete Erfolg nämlich die Stärkung des geistigen Lebens dadurch bedingt sei, und Uebereinstimmung sei nur erforderlich, sofern solche Differenzen auszugleichen wären, welche die gemeinschaftliche Verrichtung der Handlung hindern könnten. Und so werden wir auch über die erste nur sagen können, daß — gleichviel ob die schwierigen Worte des Erlösers mehr auf die leibliche Handlung oder mehr auf den geistigen Erfolg bezogen werden — jede Erklärung, die sich übrigens hermeneutisch geltend zu machen weiß, uns recht sein kann, sofern sie nur dem Gläubigen den Zusammenhang zwischen der Handlung und dem Erfolg nicht gefährdet.

2. Der erste in unserm Saz aufgestellte Gegensaz ist der gegen die katholische Kirche. Es ist wol nicht richtig diesen vorzüglich in der Lehre von der Transsubstantiation zu suchen. Vielmehr ist es ein für die Sache unbedeutender Unterschied, ob Leib und Blut Christi zugleich mit Brodt und Wein leiblich genossen wird, oder ob Leib und Blut Christi zum leiblichen Genuß in den Ort des Brodtes und Weines geschafft worden sind; denn zwischen beiden ist nur der Unterschied, daß in dem einen Fall auch Brodt und Wein genossen werden, in dem andern aber wir diese nicht mit genießen, welches für den beabsichtigten Erfolg völlig gleichgültig ist. Und hätte man nur die Erweiterung fahren lassen, daß es bei dieser Verwandlung auch abgesehen von dem Act des Genusses dann bleibe, oder daß, auch was nicht im Abendmahl genossen wird, doch mit verwandelt worden sei: so würden die sächsischen Reformatoren, man sehe nur die dritte angeführte Stelle, damals wenig eingewendet haben. Wogegen wenn jemand hätte die Consubstantiation eben so physisch behandeln wollen, daß Leib und Blut Christi im Brodt und Wein, auch wenn dies nicht im Abendmahl genossen werde, dennoch bleibe, nachdem die Worte Christi darüber gesprochen worden: so würde Luther hiegegen eben so ernsthaft protestirt haben. Denn auch wo er seine Ansicht im strengsten Gegensaz gegen die reformirte vorträgt, behauptet er nirgend ein solches Mitvorhandensein außer der Handlung des Abendmahls: wogegen, seit die Brodtverwandlungslehre aufgekommen, bei allen casuistischen Verhandlungen immer jene Voraussezung einer physischen und bleibenden Verwandlung zum Grunde gelegen hat. Wesentlich

ist daher nach dieser Seite hin die beharrliche Opposition gegen alle Schaustellung und Verehrung der consecrirten Elemente, und gegen jede Anmaßung irgend etwas dadurch ausrichten zu wollen abgesondert von dem Genusse selbst; so wie auch gewiß überall in der evangelischen Kirche bestimmt wird geläugnet werden, daß ein Genuß der consecrirten Elemente außer der Feier des Sakramentes könne zum Heil gereichen oder zum Gericht. Der Hauptgrund also warum wir, abgesehen davon daß sie sich hermeneutisch nicht rechtfertigen läßt, die Theorie der katholischen Kirche verwerfen, ist daß sie mit der so vorgestellten Verbindung der Elemente mit dem Leib und Blut Christi über den gemeinsamen Genuß hinausgehend ganz andere Zwekke erreichen und magische geistige Wirkungen mit der leiblichen verbinden will.

3. Durch den zweiten Gegensaz trennt sich die evangelische Kirche von den Sakramentirern — das Wort natürlich nicht in dem Sinn genommen, wie Luther und auch andere Theologen in der Hize des Streites sich desselben auch von den Anhängern des helvetischen und gallikanischen Bekenntnisses bedienten, deren Meinungen vielmehr ganz innerhalb der Grenzen unseres Sazes liegen — sondern so wie es die Gegner des Sakramentes bezeichnet. Diese behaupten, der Genuß des mit dem Namen des Leibes und Blutes bezeichneten Brodtes und Weins sei nur ein Schattenbild von dem an diese Handlung gar nicht gebundenen geistigen Genuß des Leibes und Blutes Christi; und sobald man sich dieses geistigen versichert habe, werde jene nur sinnbildliche Handlung besser aufgegeben als fortgesezt. Wir geben nun zwar zu, daß der geistige Genuß, zu dem Christus lange vor der Einsezung des Abendmahls und zwar nicht erst als zu etwas künftigem eingeladen hat, keineswegs durch die Einsezung an das Sakrament ausschließend gebunden und auf dasselbe beschränkt worden sei: aber wir vertrauen doch dem Worte Christi, daß in der späteren Institution jene frühere Einladung durch seine Kraft so verwirklicht sei, daß jeder Gläubige nun den geistigen Genuß zuverlässig in der sakramentlichen Handlung findet, und daß diese jezt, wird sie nur von allen Seiten richtig verwaltet, für den Gläubigen der sichere und unfehlbare Zugang zu jenem ist. Daher verhält sich das Abendmahl als der vollkommenste gemeinschaftliche geistige Genuß zu dem vereinzelten außerhalb desselben wie das organisirte zu dem zufälligen, so wie auch die organisirte Erbauung im öffentlichen Gottesdienst zu der einzelnen sporadischen. Jene

Ansicht aber, wenn sie auch nicht läugnet, daß der geistige Genuß auch in der sakramentlichen Handlung sein könne, erklärt doch diese Verbindung für unsicher und bloß zufällig, indem sie ja sonst nicht von dem Abendmahl abrathen könnte, und verkennt mithin den Werth der Einsezung Christi. — Fast dasselbe gilt aber auch von denen, welche das Abendmahl zwar als ein Gebot Christi beständig in der Kirche beibehalten wissen wollen, aber doch nicht minder den Zusammenhang desselben mit dem geistigen Genuß des Fleisches und Blutes Christi aufheben, weil sie es nur für einen Gebrauch erklären durch welchen wir Zeugniß oder Bekenntniß ablegen.[1] Diesen stellen wir uns entgegen, theils weil sie nicht einmal das Abendmahl als den Gipfel des öffentlichen Gottesdienstes ansehn, da sie in demselben gar nichts zu empfangen glauben,[2] und also auf diese Zusammenkunft, die so ausgezeichnet eine im Namen Christi ist, nicht einmal die allgemeine Verheißung anwenden, welche Christus allen solchen gegeben hat; theils weil das Abendmahl dann nicht zu allen Zeiten dasselbe wäre. Denn nicht nur war bei der ursprünglichen Einsezung niemand zugegen, dem die Jünger ein Zeugniß ablegen konnten, sondern auch die alte Kirche ließ keinen Unchristen als Zuschauer zu, den Christen aber unter sich fehlt es in ihrem Gemeinverbande nicht an Gelegenheit um auch ohne dies Sakrament sich gegenseitig als Mitglieder der Kirche zu erkennen.

4. Wenn wir nun den ganzen Zwischenraum zwischen diesen beiden Meinungen, von denen die eine dem Abendmahl einen magischen Werth zuschreibt, die andere es zu einem bloßen Zeichen herabsezt, der evangelischen Kirche frei lassen: so hat dies zunächst den geschichtlichen Grund, daß in derselben gleich anfangs zwei Meinungen sich entwikkelten, von denen die eine innerhalb dieser Grenzen sich am meisten der katholischen, die andere am meisten der socinianischen

[1] Catech. Racov. Qu. 334—345. Mit ihnen ist Zwingli nicht zu verwechseln. Denn wenn er gleich den Genuß des Brodtes und Weins im Abendmahl nur eine danksagende Erinnerung nennt: so sezt er doch dabei überall den geistigen Genuß voraus: cum ad coenam domini cum hac spirituali manducatione venis . . ac simul cum fratribus panem et vinum, quae jam symbolicum Christi corpus sunt, participas, jam proprie sacramentaliter edis cum scilicet intus idem agis quod foris operaris. Expos. fid. chr. Opp. II, 555.

[2] Apparet coenam domini non eo institutam esse ut aliquid illic sumamus. Catech. Racov. Qu. 338.

näherte, während doch beide das Bewußtsein ihres gemeinschaftlichen Gegensazes gegen jene beiden festhielten, und theils die Versuche sich unter einander auszugleichen immer wieder erneuerten, theils auch aus demselben Bestreben eine dritte Meinung zwischen jenen beiden entstand. Mit der Zeit also entstand auch, wo diese Meinungen sich berührten, überwiegend die gemeinsame Ueberzeugung, daß, da sie sämmtlich unter derselben Bedingung nämlich der des wahren lebendigen Glaubens denselben Erfolg erwarteten, auch jede Parthei glauben müsse, daß die anderen denselben Anspruch an diesen Erfolg haben wie sie selbst, da keine sicher sei, daß sie den Zusammenhang zwischen der Handlung und dem Erfolg, sofern es außer unserem Bereich liegt ihn zu bewirken, grade so vorstelle wie ihn der Erlöser gemeint, und doch jede den besten Willen habe den Sinn des Erlösers auf das genaueste zu treffen. Diese Ueberzeugung nun gründet sich grade auf die Anerkennung der exegetischen Schwierigkeit, welche in der Art liegt, wie Christus bei der Darreichung des Brodtes und Weins seines Leibes und Blutes erwähnt. Indem nun die Einen bei einer Rede von dieser Bedeutsamkeit nur die buchstäbliche Erklärung zulassen wollen, können sie sie doch bei der Verschiedenheit der Berichte nicht gleichmäßig in Anwendung bringen, wo dieses und Blut und wo Kelch und Testament einander gegenüberstehen, so daß unser Abendmahl und das ursprüngliche nicht dasselbe sein könne wenn der dargereichte Leib buchstäblich eben das sein sollte was der darreichende. Können nun hieraus die Andern folgern, daß diese Gleichstellung des Brodtes und Leibes nur uneigentlich zu verstehen sei, indem das erste ein Zeichen sei des andern: so liegt ihnen nicht nur ob zu erklären, weshalb denn ein besonderes Zeichen des Blutes dargereicht werden müßte außer dem des Leibes, sondern auch darüber — wenn doch die Jünger Christi Rede verstehen sollten — ob sie mehr darauf gewiesen waren sie zu erklären aus früheren analogen Reden Christi, oder mehr aus der alttestamentischen Handlung an welche sich die Einsezung Christi knüpfte. Sind nun von keiner Seite bisher die Aufgaben alle gelöst: so ist auch möglich, daß noch neue Versuche gemacht werden, die wir eben so unter die fördernden Bestrebungen der evangelischen Kirche rechnen müssen, bis eine ausreichende Erklärung alle unvollständigen überflüssig macht. Die drei Meinungen aber, welche sich aus solchen unvollständigen Versuchen am meisten geltend gemacht, lassen sich am besten so zusammenstellen. Die erste lutherische er-

klärt, Christus habe mit dem Brodt und Wein die wirkliche Gegenwart seines Leibes und Blutes zum Genuß verbunden, aber nur für die Handlung des leiblichen Genusses jener beiden Elemente. Die zweite zwinglische erklärt, Christus habe mit dem Brodt und Wein selbst nichts verbunden, sondern nur durch seinen Befehl mit der Handlung des Genießens von jenem Brodt und Wein den geistigen Genuß seines Fleisches und Blutes. Die dritte kalvinische erklärt, Christus habe allerdings nur mit der Handlung des Essens und Trinkens aber nicht bloß jenen geistigen Genuß verbunden, wie er auch außer dem Sacrament zu haben ist, sondern die nirgend sonst zu habende wirkliche Gegenwart seines Leibes und Blutes.[1] Die zweite erkennt nur zweierlei, den leiblichen Genuß und die geistige Wirkung, welche beide verbunden sind durch das Wort. Diese ist ohnstreitig die klarste und faßlichste, weil sie eine genaue Analogie aufstellt zwischen dem Abendmahl und der Taufe, und die gar schwer zu beschreibende wirkliche Gegenwart von Leib und Blut ganz aus dem Spiel läßt, so daß sie unter sacramentlichem Genuß nichts anders verstehen kann als die Verbindung des geistigen Genusses mit jenem bestimmten leiblichen. Aber wenn man auch die oben angezogenen Worte Zwingli's recht hervorhebt, und manche andere Ausdrükke wodurch er scheinen könnte die Kraft des Sacraments verringern oder gar aufheben zu wollen,[2] nur aus dem Gesichtspunkt des Streites gegen die römische Lehre beurtheilt: so läßt sie doch das unerklärt, weshalb sich Christus, wenn nichts anderes als dieses gesagt werden sollte, jener besonderen Ausdrükke bedient habe. Die beiden andern Meinungen erkennen außer jenen beiden Stükken noch ein drittes, nämlich eine wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi. Denn nach Luther ist sie durch eine besondere

[2] Itaque si per fractionem panis dominus corporis sui participationem vere repraesentat, minime dubium esse debet quin vere praestet atque exhibeat. Calv. Institt. IV. XVII. 10. . . . Dico igitur in coenae mysterio per symbola panis et vini Christum vere nobis exhiberi, adeoque corpus et sanguinem eius . . quo scilicet primum in unum corpus cum ipso coalescamus, deinde participes substantiae eius facti in bonorum omnium communicatione virtutem quoque sentiamus. ibid. 11.

[1] Sacramentum vim nullam habere potest ad conscientiam liberandam . . Toto igitur coelo errant qui sacramenta vim habere mundandi putant. . . Sunt ergo sacramenta signa sive cerimoniae, quibus se homo ecclesiae probat. De vera et falsa relig.

geheimnißvolle Kraft des Wortes mit den Elementen dem Brodt und Wein zur einer Aehnlichkeit des leiblichen Genusses verbunden; nach Calvin ist sie nur mit dem geistigen Genuß der Gläubigen zu einer eigenthümlichen sacramentlichen Erhöhung desselben verbunden, welches zu bewirken es keiner andern Kraft bedarf als der uns allen bekannten geistigen Kraft der göttlichen Verheißung. In beiden bevorwortet eben dieses angenommene dritte, warum Christus seinen Zwekk nur in so ganz eigenthümlichen Ausdrükken darlegen konnte; allein abgesehen davon daß Luthers Darstellung dem römischen Typus zu nahe steht, als daß sie nicht sollte das Herübernehmen mancher abergläubischen Vorstellungen begünstigt haben, kann auch die Art wie mit dem Brodt zugleich der Leib Christi genossen wird, und wie dieser sacramentliche Genuß verschieden ist auf der einen Seite von dem leiblichen Genuß der symbolischen Elemente auf der andern von dem geistigen Genuß des Fleisches und Blutes, so wenig verständlich gemacht werden, daß man zwar Formeln darüber aus unschriftmäßig erfundenen Wörtern zusammengesezt aufstellen niemals aber die Thatsache anschaulich machen kann. Die kalvinische entgeht manchen von diesen Schwierigkeiten dadurch, daß sie sich nicht nur von der überverständigen Dürftigkeit der zwinglischen Ansicht sondern zugleich auch von der geheimnißvollen Sinnlichkeit der lutherischen entfernt hält; aber eben so wenig als die lezte bringt sie Theilnahme an dem Leibe und Blute Christi aufs reine, und eben so wenig als aus der ersten erklärt sich auch aus ihr die Art und Weise der Beziehungen und der Grund der Theilung zwischen Leib und Blut. Daher, ohnerachtet diese Meinung eine starke anziehende Kraft ausgeübt hat, enthält sie doch auch noch neuen Grund zum Schwanken zwischen dem in der Symbolik liegenden Reiz, noch mehr in dem Sacrament zu suchen als die Erklärung selbst entwikkelt, und zwischen der Zurükkziehung auf etwas mehr äußerliches da doch das eigenthümliche nicht auszumitteln ist. An ein allgemeines Ueberhandnehmen dieser Auffassung in der evangelischen Kirche ist daher auch nicht zu denken, sondern eher zu erwarten, daß aus der fortgesezten unbefangenen Bemühung der Ausleger noch eine andere sich entwikkeln werde, welche an allen diesen Klippen nicht scheitere. Bis dahin kann gemeinsame kirchliche Lehre nur in Bezug auf die Wirkungen des Abendmahls, und als solche nur der Inhalt der folgenden beiden Säze aufgestellt werden.

§. 141. Erster Lehrsaz. Der Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl gereicht allen Gläubigen zur Befestigung ihrer Gemeinschaft mit Christo.

Luth. groß. Katech. 247. Darum gehen wir zum Sacrament daß wir da empfahen solchen Schaz durch und indem wir Vergebung der Sünde überkommen. — 248. Darum heißt es wol eine Speise der Seele, die den neuen Menschen nährt und stärkt. — Expos. simpl. XXI. p. 74. Est ea spiritualis manducatio corporis Christi . . qua manente in sua essentia corpore et sanguine domini ea nobis communicantur spiritualiter . . per spiritum s. qui videlicet ea quae per carnem et sanguinem domini pro nobis in mortem tradita parata sunt, ipsam remissionem peccatorum liberationem et vitam aeternam applicat et confert nobis ita ut Christus in nobis vivat. — Conf. Scot. XXI. p. 163. Sed unio haec et conjunctio quam habemus cum corpore et sanguine Jesu Christi in recto sacramenti usu operatione spiritus sancti efficitur, qui nos vero fide supra omnia quae videntur vehit, et ut vescamur corpore et sanguine Jesu Christi semel pro nobis effusi et fracti efficit. — Conf. Belg. XXXV. p. 194. Convivium hoc mensa est spiritualis in qua Christus seipsum nobis cum omnibus bonis suis communicat efficitque ut in illa tam ipsomet quam passionis mortisque ipsius merito fruamur. — Melanchth. loc. theol. Ad hoc igitur prodest manducatio poenitentiam agenti, videlicet ad fidem confirmandam. — Calv. Institt. IV, VII. 5. In hunc modum dominus voluit . . vera etiam sui communicatione fieri ut vita sua in nos transeat et nostra fiat . . . ibid. 11. Per effectum autem redemtionem justitiam sanctificationem vitamque aeternam . . intelligo.

1. Indem als der einige Nuzen dieses Genusses die Befestigung unserer Gemeinschaft mit Christo angegeben wird: so ist darin die Befestigung der Christen in ihrem Verein unter einander mit eingeschlossen,[1] indem dieser auf ihrer Vereinigung mit Christo so ganz beruht, daß die Vereinigung eines Einzelnen mit Christo nicht zu denken ist ohne seine Vereinigung mit den Gläubigen. Daß dieses in den symbolischen Stellen mehr als billig zurüktritt, hat seinen Grund darin, weil die Frage über den Nuzen des Sacraments in solchen Verhandlungen nur in Verbindung mit den bisherigen Fragen vorzukommen pflegte, wobei man jeden einzelnen Genießenden nur als solchen betrachtet. Man kann daher Auskunft hierüber nur unter der Aufzählung der von Christo erworbenen Güter oder unter dem alles umfassenden Begriff

[1] Vgl. 1 Kor. 10, 17. 12, 27.

der Heiligung suchen. Als allgemeine Ausdrükke nun für die Wirkungen dieses Genusses ragen am meisten hervor die Befestigung im Glauben und die Ernährung des neuen Menschen oder der Uebergang des Lebens Christi in das unsrige. Beides ist wesentlich dasselbe, sofern ja der lebendige Glaube an Christum nichts ist als das Selbstbewußtsein von unserer Vereinigung mit Christo. Zweierlei pflegt aber besonders herausgehoben zu werden, nämlich daß uns im Sacrament die Vergebung der Sünden erneuert und befestigt wird, dann aber daß wir eine Erhöhung der Kräfte zur Heiligung erfahren. Beides ist in der Wirklichkeit nicht von einander zu trennen, und beruht darauf, daß auch das neue geistige Leben wegen der noch nicht ganz aufgehobenen Sünde in seinen Fortschritten durch theilweise rükkgängige Bewegungen unterbrochen wird. Denn wie die Wiedergeburt erst recht fest und gewiß wird durch den Stand der Heiligung: so kann auch, wenn die Vereinigung mit Christo durch die Sünde gestört worden ist, die Gewißheit, daß die Sünde vergeben sei, erst recht sicher werden in dem Gefühl des wiederhergestellten und gestärkten Lebens. Und hiezu ist die bei der Handlung des Abendmahls natürliche Vergegenwärtigung der ganzen Gemeine der Gläubigen ein wichtiger Moment. Denn aus dieser muß eine kräftige Regung des Gemeingeistes sowol als auch ein erhöhtes Bewußtsein von seinem allgemeinen und besonderen Beruf in dieser Gemeinschaft einem Jeden erwachsen, wovon eine neue Richtung auf die von ihm auszubildenden Gaben nicht zu trennen ist. — Was aber die Beziehung des Abendmahls auf die Vergebung der Sünden besonders betrifft, so ist zuerst zu bemerken, daß in dieser Hinsicht keine Trennung gemacht werden darf zwischen der Erbsünde und wirklichen Sünde, als ob etwa die Taufe sich nur auf die Erbsünde bezöge und das Abendmahl nur auf die wirkliche Sünde. Denn abgesehen davon daß die Taufe erst vollendet werden kann zu einer Zeit, wo aus der Erbsünde schon wirkliche Sünde hervorgegangen ist, und daß sie nicht den Anfang des neuen Lebens bezeichnen könnte, wenn nicht durch sie auch die wirkliche Sünde aufhörte die Gemeinschaft an der Seligkeit Christi zu hindern: so hat auch die Taufe als Versiegelung der Wiedergeburt schon eine Beziehung auf alle wirkliche Sünden, indem die Sünden der Wiedergebornen immer schon vergeben sind.[1] Eben so ist es

[1] Vgl. §. 112.

aber auch mit dem Abendmahl; denn da es die Erbsünde ist, welche sich noch fortwährend kund giebt in der wirklichen Sünde, durch welche die Lebensgemeinschaft mit Christo gehemmt wird: so ist es zugleich auch die Erbsünde, deren Vergebung uns aufs neue muß befestigt werden. Zweitens darf aber auch die Sündenvergebung nicht gespalten, und die sündenvergebende Kraft im Sacrament des Altars als eine besondere angesehen werden, als ob die Sünden zuerst auf die eine Art vergeben würden durch die rechtfertigende göttliche Thätigkeit in der Wiedergeburt und dann auf eine andere durch die besondere Gegenwart und mittheilende Thätigkeit Christi im Sacrament.[1] Sondern es ist nur eine und dieselbe sündenvergebende Kraft; und wie die Wiedergeburt nichts anderes ist als das allgemeine und wirksame Verhältniß Christi zur Gesammtheit des menschlichen Geschlechts, wie es zuerst in Bezug tritt mit einem einzelnen Leben: so ist auch die Sündenvergebung im Abendmahl nur eben dieses lebendige Verhältniß, wie es sich an einem einzelnen mehreren Christen gemeinsamen Moment der Vergegenwärtigung Christi offenbart. — In dieser Hinsicht kann es räthselhaft erscheinen warum die Kirche — denn auf der Einsezung Christi beruht dies nicht — den jedesmaligen Theilnehmern in Bezug auf ihr Bekenntniß der Sünde die Vergebung derselben schon vor dem Genuß des Sacraments ausspricht. Dieser Act gehört aber auf ähnliche Weise als Anticipation dem Abendmahl an, wie die Firmelung umgekehrt der Taufe angehört als nachträgliche Ergänzung. Daher es auch in der evangelischen Kirche bald aufgegeben worden ist, die Absolution, wie anfangs hier und da geschehen war,[2] als ein eignes Sacrament für sich anzusehen. Denn das Sündenbekenntniß hat keinen öffentlichen kirchlichen Charakter als nur in Bezug auf das Abendmahl; und der Wunsch an diesem theilzunehmen ist nicht anders auszusprechen als durch ein Sündenbekenntniß, weil es ohne Sünde keiner

[1] Monemus etiam ne existiment propter hoc opus . . remitti peccata, sed ut fiducia intueantur mortem et meritum filii Dei . et statuant propter ipsum nobis peccata remitti. Conf. eccl. Sax. p. 173.

[2] Melanchth. loc. theol. Numerantur haec sacramenta, baptismus, coena domini, absolutio. — Dasselbe geht auch hervor aus der Ordnung der Artikel 8—13. in dem Augsb. Bek. Daher auch Apol. Conf. VII. p. 200. Vere igitur sunt sacramenta baptismus, coena domini, absolutio, quae est sacramentum poenitentiae.

Erneuerung der Vereinigung mit Christo bedürfte. Indem aber die Kirche schon in Bezug auf dieses Bekenntniß die Vergebung der Sünde ankündigt, erklärt sie eigentlich nur zuerst, daß sie den, welcher jezt eben das Bedürfniß der Erneuerung seiner Gemeinschaft mit Christo fühlt, denjenigen gleichstellt, welche es eben schon befriedigt haben, und dann giebt sie dadurch dem Bedürftigen die Gewißheit, daß er im Sacrament seine Befriedigung finden werde. Daher wird auch wol jeder evangelische Christ die Erfahrung machen, daß das Bewußtsein der Sündenvergebung bei der von der Kirche ertheilten Absolution doch nur ein Schatten ist von dem, dessen er sich im Genuß des Abendmahls selbst erfreut; weil nämlich hier dies Bewußtsein verbunden ist mit dem einer neuen Einströmung geistiger Lebenskraft aus der Fülle Christi um die Hemmungen des neuen Lebens und die Nachwirkungen der allgemeinen Sündhaftigkeit wirklich aufzuheben

2. Aus dem gesagten folgt von selbst für das Verfahren der Kirche bei dieser Handlung folgendes. Erstlich, das Abendmahl bezieht sich auf die Taufe, und es kann daher, so lange die Kindertaufe aufrecht erhalten bleibt, keine Theilnahme am Abendmahl stattfinden vor der Firmelung in dem protestantischen Sinne des Wortes. Die Communion der Kinder, in denen weder das Bewußtsein der Sünde noch das Bewußtsein der Gnade gehörig entwikkelt sein kann, ist daher ein arger Mißbrauch der an abergläubischen Vorstellungen haftet. Zweitens da nach keiner von den verschiedenen Ansichten der Sache ein Abendmahlsgenuß stattfinden kann ohne eine Vergegenwärtigung Christi im Geist: so kann es keine Abendmahlshandlung geben in dem Zustande unvollkommner Besinnung oder gar bei zerrüttetem oder schon im Verschwinden begriffenen Bewußtsein. Drittens da das Abendmahl als eine gemeinsame Handlung von Christo angesezt ist, soll es auch immer so nur in der Kirche begangen werden. Eben daher aber sollte auch nie vorkommen, daß es Christen, die durch Krankheit oder andere Ursachen abgehalten werden an der öffentlichen Feier theilzunehmen, an Mitgenossen dieser Handlung fehlte, so daß sie das Abendmahl allein begehen müssen. Endlich Viertens findet bei uns die Lehre der griechischen und römischen Kirche, daß die Verbindung des Leibes Christi mit dem Brodt außer dem Genuß derselben im Sacrament auch noch die Natur eines fortwährenden

Opfers habe welches Gott dargebracht wird,[1] gar keine Anknüpfung und bleibt für immer gänzlich ausgeschlossen; selbst wenn die mildernde Erklärung, daß diese gleichsame Wiederholung des Opfers Christi am Kreuz lediglich eine Erinnerung an dasselbe sein solle, nicht gänzlich abgeschnitten wäre.[2] Denn wir wissen nichts von Verdiensten und Genugthuungen, wie sie hiebei bezwekkt werden.[3] Die Aushülfe, daß dies Opfer kein anderes sein solle als das am Kreuz vollbrachte sondern nur dasselbe,[4] ist für uns völlig nichtig; denn wir müßten zu dem Ende die Aufopferung in dem Tode Christi gänzlich trennen von dem Gehorsam in seinem Leben,[5] und dann wäre das ursprüngliche Opfer eben so eine willkührliche Anstalt und eben so magisch wie das Meßopfer. Auf jeden Fall müßte doch dieses Opfer als eine Ergänzung des ursprünglichen angesehen werden; und dann folgte einerseits, daß ohne dasselbe Gott die Gläubigen nicht immer in Christo sehen würde, und also die Rechtfertigung wieder aufgehoben wäre, ohnerachtet das, vermöge dessen dies allein erfolgen könnte, doch auch schon in der rechtfertigenden göttlichen Thätigkeit als göttliches Vorherwissen muß mitgesezt gewesen sein. Damit hängt aber noch eine zweite Folge zusammen, nämlich daß die Erlösung — nicht nur was ihre Verwirklichung in den Menschen betrifft, also von ihrer zeitlichen Seite angesehen, denn da versteht es sich von selbst, sondern auch als Grund des göttlichen Wohlgefallens also von ihrer ewigen Seite angesehen — erst vollständig wird durch diese ergänzende Handlung der Kirche, das heißt daß die Menschen zum Theil sich selbst erlösen, indem das hohepriesterliche Amt Christi unzureichend wäre ohne das Meßopfer. Daher wenn auch nicht mehr nöthig ist die Messe als eine Abgötterei zu bezeichnen, wir doch dabei verharren diese ganze Vorstellung von einem Opfer nach dem Ende aller Opfer, weil sie aus erweislichem Mißverstand hervorgegangen nothwendig indem

[1] Ἔκθεσις ὀρθοδ. πίστ. 107. Catech. Rom. II. 77. ut ecclesia perpetuum sacrificium haberet, pro peccata nostra expiarentur.

[2] Sacrosanctum missae sacrificium esse non solum nudam commemorationem sacrificii quod in cruce factum est, sed vere etiam propitiatorium sacrificium.

[3] Qui hoc sacrificium offerunt, qui nobiscum communicant, dominicae passionis fructus merentur et satisfaciunt. ibid. 79.

[4] Unum itaque et idem sacrificium esse fatemur et haberi debet, quod in missa peragitur et quod in cruce oblatum est. ibid. 53.

[5] Hebr. 2, 10. 17. — 3, 2. — 5, 8.

sie den Glauben verwirrt den Aberglauben hervorruft, und namentlich den Begriff des christlichen Priesterthums verfälscht, auch noch besonders an und für sich und unabhängig von der Verwandlungslehre, mit der sie natürlich zusammenhängt, unbedingt zu verwerfen.[1]

§. 142. Zweiter Lehrsaz. Der unwürdige Genuß des Abendmahls gereicht dem Genießenden zum Gericht.

Apol. Conf. IV. Christus ait (1 Cor. 11, 19.) illos sibi iudicium manducare qui manducant indigne, ideo pastores non cogunt hos qui non sunt idonei, ut sacramentis utantur. — **Conf. Belg. XXXV. p. 195.** Nemo itaque ad hanc mensam se sistere debet, qui prius sese recte non probaverit, ne de hoc pane edens et de hoc poculo bibens iudicium sibi edat et bibat. — **Catech. Heidelb. LXXXI.** Hypocritae autem et qui non vere resipiscunt, damnationem sibi edunt et bibunt.

1. Es ist nicht leicht sich über die Anwendbarkeit dieses Sazes klare Rechenschaft zu geben. Denn zuerst ist es schwer sich eine bestimmte Vorstellung davon zu machen, woher die Unwürdigkeit kommen soll, da, wer kein Glied der christlichen Kirche ist, auch keinen Zutritt zu diesem Sacrament hat, jedes wahre Glied derselben aber auch jedesmal um so mehr ein würdiger Genosse sein wird, als dieses Mahl durch die Einsezung Christi eine eigenthümliche und unabhängige Kraft besizt, durch die es sich vor allem, was sonst als Ausdrukk und Wirkungsmittel der Frömmigkeit vorkommt, so auszeichnet, daß jeder sich zur günstigsten Stimmung aufgefordert fühlen muß. Was sich dem ohnerachtet zunächst darbietet ist dieses. Da das Abendmahl als eine gemeinsame Handlung eingesezt ist, und von den Dienern des Wortes öffentlich dargereicht wird: so müssen auch dazu nach kirchlicher Ordnung bestimmte Zeiten gesezt sein. Diese Ordnung erscheint also als eine Aufforderung, und es läßt sich denken, daß Einzelne dieser Aufforderung — sei es nun aus Gewohnheit oder um des Urtheils Anderer willen — Gehör geben, ohne daß durch das Bewußtsein ihres unvollkommnen geistigen Zustandes eine Sehnsucht nach diesem Genuß in ihnen erregt worden. Ein

[1] Heidelb. Katech. Fr. 80. Artic. Smalc. II. de Missa. — Expos. simpl. c. XXI. p. 78.

solcher Genuß ist in seinem Ursprung ein unwürdiger, weil er mit der Absicht der Einsezung in keinem Zusammenhang steht, indem ohne ein lebendiges Bewußtsein von dem persönlichen Verhältniß zu Christo auch keine wirksame Erinnerung an ihn, so wie er hier dargestellt wird, möglich ist. Und dieses wird immer fehlen, mögen wir uns nun den Zustand als eine dumpfe Gedankenlosigkeit vorstellen, welche durch die Handlung selbst nicht überwunden wird, oder als ein fortwährendes Bewußtsein fremdartiger Motive, welches kaum anders als zugleich mit einem wenn auch nur vorübergehenden Unglauben an die Kraft und Würde des Sacraments stattfinden kann.

2. Sollen wir nun aber unter dem Gericht, das als die Folge jener Unwürdigkeit bezeichnet wird, die Einführung in die ewige Verdammniß verstehen: so erscheint es unmöglich zwischen beiden einen Zusammenhang aufzustellen. Ja es scheint als dürfe man — wenn der unwürdige Genuß doch möglich ist und solche Gefahr aus demselben entsteht, auf der andern Seite aber der heilbringende geistige Genuß des Fleisches und Blutes Christi auch außerhalb des Sacramentes stattfindet — den Wunsch hegen, das Sacrament möge lieber nicht eingesezt und wir an jenen außersacramentlichen Genuß allein gewiesen sein. Sezen wir indeß die Vorstellung der ewigen Verdammniß vorläufig bei Seite, und bleiben bei der Unwürdigkeit stehen: so ist doch sowol die Gedankenlosigkeit, durch welche ein so reichhaltiger Moment in eine bedeutungslose äußere Verrichtung verwandelt wird, als die Unwahrheit, welche fremdartige Beweggründe hinter diese heilige Handlung versteckt, eine Herabwürdigung, welche sehr dazu geeignet ist einen Zustand der Unempfänglichkeit und Verstokkung herbeizuführen, den wir alle Ursache haben als ein Element der Verdammniß anzusehen. Und hiedurch rechtfertigt sich der Ausdrukk unseres Sazes vollkommen. Das Abendmahl erscheint nämlich als ein Scheidungsmittel, indem der angemessene und würdige Genuß die Lebensgemeinschaft mit Christo befördert, der unwürdige aber dieses kräftigste Mittel zur Befestigung derselben immer unwirksamer macht: und also die Gewalt aller Hemmungen immer vermehrt. Bedenken wir nun wie unüberwindlich schon die Gedankenlosigkeit werden muß und noch mehr wie schamlos die Unwahrheit, wenn beide das Heilige überwunden haben, und wie wenig Haltung der Glaube an den Erlöser behalten kann, wenn seine Institutionen aus ihrem Zusammenhang gerissen werden: so

werden wir die schauerliche Scheu begreiflich finden, mit welcher sich die asketische Sprache der alten Kirche über diesen Gegenstand ausdrükt. Nur ist um so nöthiger, daß die öffentliche Lehre sich aller nicht aus der Sache fließenden entmuthigenden Bestimmungen enthalte.

3. Es lohnt aber von hier aus noch einmal auf den Unterschied zwischen der lutherischen und der kalvinischen Vorstellung vom Abendmahl zurükzusehen, um uns zu überzeugen wie wenig er dazu geeignet ist eine Trennung der Kirchengemeinschaft zu begründen. Indem es nämlich keiner von beiden gelingt das dritte, was sie annehmen und was wir durch den Ausdrukk sacramentlichen Genuß bezeichnen, zu einiger Anschaulichkeit zu bringen: so ermittelt doch zulezt die Beziehung auf unsern Saz den eigentlichen Werth des Unterschiedes zwischen beiden. Denn dieses steht fest in der lutherischen Darstellung, daß weil der sacramentliche Genuß des Leibes und Blutes an den des Brodtes und Weines gebunden ist, er auch den würdig und unwürdig genießenden gemeinsam ist, nur daß er den Einen zum Gericht gereicht den Andern aber zum geistigen Genuß und vermittelst dessen zur Seligkeit. Die kalvinische Theorie aber, welche den sacramentlichen Genuß an den geistigen bindet, kann dem gegenüber nur behaupten, daß die Unwürdigen jenes sacramentlichen Genusses gar nicht theilhaft werden. Ist nur dieses das einzige klare, was darüber ausgesprochen werden kann: so muß der Unterschied ganz in das Dunkle zurüktreten, wenn der unwürdige Genuß aus der Praxis verschwindet. Diese Differenz in der Lehre würde also auf jeden Fall von selbst verschwinden, wenn beide Kirchengemeinschaften sich der Vollkommenheit nahen, und kann also das abgesonderte Bestehen derselben nicht hinreichend begründen; denn der unwürdige Genuß zeugt immer von einer Unvollkommenheit der Kirche. Stimmt die Handlung derer die zum Sacrament hinzutreten mit dem Gemeingefühl des Ganzen zusammen; hat sich die das Sacrament darreichende Kirche zum vollkommnen Mitgefühl des Ganzen mit dem Zustande jedes Einzelnen entwikkelt: so wird keiner auf unwürdige Weise des Sacramentes begehren, und die Gemeine wird es keinem zum unwürdigen Genuß darreichen. Schreitet nun doch die Kirche wirklich zum besseren fort, so müssen die Fälle immer seltener werden und allmählig verschwinden, welche allein den Unterschied beider Theorien ins Bewußtsein rufen können.

Anhang zu den lezten beiden Lehrstükken

Von dem Namen Sacrament.

§. 143. Die evangelische Kirche gebraucht den Namen Sacrament nur für diese beiden von Christo selbst eingesezten und seine hoheprieſterliche Thätigkeit repräsentirenden Institutionen Taufe und Abendmahl.

1. Es ist natürlich, daß eine aus einem ganz fremden Gebiet herübergenommene Benennung auf dem unsrigen keine bestimmte Umgrenzung hat. Daher ist nur sehr allmählig die römische Kirche zu ihren sieben Sacramenten gelangt, und erst allmählig sind wir bei diesen zweien stehen geblieben. Kann man nun die Grundelemente der Bedeutung dieses Wortes nicht ohne große Besorgniß mit aufnehmen, weil der Ausdrukk, wiewol das neuteſtamentische Bild eines Streiters Christi dabei zum Grunde liegt, doch aus diesem grade ein Moment von sehr schwankender Anwendung herausgerissen hat: so darf man wol noch unbedingter als Zwingli[1] gethan den Wunsch hegen, daß diese Benennung lieber nicht möchte in die kirchliche Sprache aufgenommen worden sein, mithin auch den, daß man ihn daraus wieder möge hinwegschaffen können. Dies könnte geschehen vermittelst einer Annäherung an die morgenländische Kirche, der diese Benennung fremd geblieben ist, und die dafür den Ausdrukk Geheimniſſe hat, ist aber gewiß erst einer späteren Zeit aufbehalten. Allein da auch ein Wunsch nur insofern vernünftig ist, als er irgend etwas zu seiner Erfüllung beiträgt: so wird die Veränderung hier dadurch eingeleitet, daß wir Taufe und Abendmahl für sich und ohne bestimmte Beziehung auf diesen Namen behandelt haben, wiewol er als bekannt bisweilen der Bequemlichkeit wegen gebraucht worden ist. Denn durch das gewöhnliche Verfahren, welches diesen sogenannten allgemeinen Begriff voranschikkt und erklärt, befestigt sich immer mehr die falsche Meinung, als sei dies ein eigentlich dogmatischer Begriff und sage etwas dem Christenthum wesentliches aus, und als erhielten Taufe und Abendmahl ihren eigenthümlichen Werth vorzüglich dadurch, daß sich dieser Begriff in ihnen realisirt. Dieses Vorurtheil findet in der hier eingeschlagenen Behandlung wenigstens keinen Vorschub, da auch die nähere

[1] De vera et falsa rel. p. 194.

Beziehung, in welche wir Taufe und Abendmahl unter sich gestellt haben, ganz unabhängig gehalten ist von diesem hergebrachten Namen, und lediglich — eben so wie die je zweier andern Lehrstükke dieses Hauptstükkes — auf das gemeinsame Verhältniß zu einer von den wesentlichen Berufsthätigkeiten Christi gegründet, so daß es ganz zufällig erscheint, daß dieses mittlere Paar unserer sechs Lehrstükke einen gemeinsamen Namen führt, die anderen aber nicht.

2. Jedenfalls wäre es ein unfruchtbares Verfahren, den Namen etymologisch zu prüfen und darnach bestimmen zu wollen, was darunter subsumirt werden könne und was nicht. So ist auch der Streit mit der römischen Kirche ganz leer, wenn es sich bloß um die Erklärung dieses Wortes handelt, ob die unsrige die richtige sei oder die ihrige, nach welcher noch fünf andre Institutionen diesen Namen führen können. Sondern er hat nur einen Sinn, wenn die Gegner dadurch in irgend einer wesentlichen Beziehung jene anderen Handlungen diesen beiden gleich sezen wollen. Da nun im Gegentheil die Ungleichartigkeit jener Handlungen und Verhältnisse einleuchtend ist, welche die römische Kirche unter diesem Namen faßt, und die Zusammengehörigkeit der beiden, welchen unsere Kirche diesen Namen ausschließend beilegt, anderweitig nachgewiesen: so bleibt uns, wenn der Name noch ferner gebraucht werden soll, nichts übrig, als ihn rein willkührlich und ohne alle andere Rükksicht auf seinen ursprünglichen Sinn zu einer gemeinschaftlichen Bezeichnung dieser beiden Institutionen zu stempeln. Der Gebrauch der evangelischen Kirche war anfänglich auch nicht fest; nicht nur wurde die Absolution als drittes aufgestellt, sondern Melanchthon schlug auch vor[1] noch die Ordination mit zu den Sacramenten zu zählen; allein jenes hat keinen Bestand behalten, und dieses hat keinen Beifall gefunden. Wir finden es allgemein richtiger und unsere Abendmahlsfeier hat sich ganz darnach gestaltet die Absolution als einen Bestandtheil derselben anzusehn, wogegen sie ihre sacramentliche Selbständigkeit verloren hat; und es war eben so richtig die Firmelung, nachdem sie auf eine bestimmte Bedeutung zurükgeführt war, zur Taufe zu rechnen. Die Taufe war aber zugleich die Weihe zu dem wahren allen Christen gemeinsamen Priesterthum; wogegen der Dienst des Wortes in jenem engeren amtlichen Sinn nicht allen Christen gemeinsam ist, und also auch die Ein-

[1] Loc. th. de num. sacram.

segnung dazu nicht jener gleichgestellt werden kann. Die Ehe ist nur hieher gekommen, weil die Schrift den Ausdrukk Geheimniß von ihr gebraucht, für welchen eben der Ausdrukk Sacrament eingetreten ist; aber sie hat nicht nur als ein permanenter Zustand mit unsern beiden Handlungen keine Aehnlichkeit, so daß analogisch nur die Einweihung zur Ehe ein Sacrament heißen könnte, nicht die Ehe selbst, sondern sie gehört auch nicht hieher, weil sie als ein göttliches Sitteninstitut schon von Anfang an ohne Bezug auf die Sendung Christi bestand. Was man endlich auch der lezten Oelung als einem Gebrauch des apostolischen Zeitalters für Kraft beilegen wollte, sie würde sich immer nur auf die Wirksamkeit des Gebetes der Kirche im Namen Jesu gründen, wie auch die Einsegnung der Ehe nur als ein solches Gebet gelten könnte. Bestimmt genug fallen also die übrigen Gebräuche von unsern beiden Sacramenten ab; aber das gemeinsame von diesen, mit welchem Namen man sie auch gemeinschaftlich bezeichne, wird immer darin bestehen, daß sie fortgesezte Wirkungen Christi sind, in Handlungen der Kirche eingehüllt und mit ihnen auf das innigste verbunden, durch welche er seine hoheprieſterliche Thätigkeit auf die Einzelnen ausübt, und die Lebensgemeinschaft zwischen ihm und uns um derentwillen allein Gott die Einzelnen in Christo sieht, erhält und fortpflanzt.

3. Nicht ganz zu übergehen ist hier auch der Zusammenhang zwischen unsern beiden Sacramenten und zwei alttestamentischen Einrichtungen, nämlich der Beschneidung und dem Passahfest; ein Zusammenhang der bald mehr bald weniger hervorgehoben, oft aber auch ganz falsch vorgestellt wird. Ganz falsch nämlich ist die Vorstellung als ob Beschneidung und Passahfest auch in irgend einer besonderen Beziehung mit einander gestanden hätten, wie Taufe und Abendmahl. Die Beschneidung als ein abrahamitisches Institut hatte auf keine Weise ein anderes Verhältniß zum Passahfest als zu andern mosaischen Institutionen. Und abgesehen hievon sagt man viel zu viel, wenn man behauptet, die Taufe sei an die Stelle der Beschneidung getreten und das Abendmahl an die Stelle des Passahfestes. Denn die Taufe ist ganz unabhängig von der Beschneidung eingesezt, und die Beschneidung hat auch nicht durch die Taufe aufgehört, sondern durch das Uebergewicht der Heidenchristen über die Judenchristen und durch die Vermischung beider. Und das Abendmahl hat sich zwar an die Passahfeier angeschlossen, aber es ist von der-

selben sogleich gelöst worden, und das Passah ist von den jüdischen Christen noch mitgefeiert worden ohne alle Beziehung auf das Abendmahl. Doch ist nicht unmöglich, daß grade eine genauere Beachtung des ursprünglichen Stiftungsverhältnisses erst auf ein genaueres Verständniß der schwierigen Ausdrükke bei der Einsezung des Abendmahls hinführen könne. Wie denn auch die Vergleichung beider neutestamentischen Institute mit diesen alttestamentischen sehr bestimmt darauf führt die Verschiedenheit des alten und des neuen Bundes recht ins Licht zu sezen.

Fünftes Lehrstükk.

Vom Amt der Schlüssel.

§. 144. Wegen ihres Zusammenseins mit der Welt besteht in der Kirche eine gesezgebende und eine verwaltende Macht, welche ein wesentlicher Ausfluß ist aus dem königlichen Amt Christi.

1. Wenn die Kirche vollkommen in sich abgeschlossen wäre, so daß in allen zu ihr gehörigen nichts mehr der Welt angehörte, sondern die Seele eines jeden Christen dem ganzen System ihrer Kräfte nach ein vollkommnes Organ des heiligen Geistes wäre: so würde überall und immer in der Kirche alles nur so erfolgen und zwar von selbst, wie es diesem Geist gemäß ist. Und weil wegen der Selbigkeit dieses Geistes dann alles, was geschähe, auch von selbst zusammenstimmte: so gäbe es keine Differenz zwischen dem allgemeinen Willen und dem der Einzelnen, und nirgends wäre Veranlassung zu einem Gesez, sondern die das Vermögen allgemeine Ideen aufzufassen auf das kirchliche Gebiet anwendeten, könnten immer nur aussprechen, was von Menschen von selbst gethan würde. Da aber dieses außer in Christo selbst nie der Fall gewesen ist, so werden die Aeußerungen und Impulse des Geistes, überall wo ein Widerstand dagegen sich regt, als Gesez ausgesprochen und aufgenommen. Aber dann nimmt auch die analoge Thätigkeit der von dem Geist beseelten eine Beziehung an auf das Gesez und auf den Widerstand, und gestaltet sich also zu einer ausübenden Macht. Nicht auf irgend eine äußerliche Weise nach Art der bürgerlichen Gewalt — denn äußeres ohne ein inneres, aus dem es hervorgegangen, hat für die Kirche auch nicht den geringsten Werth — sondern nur vermöge des natürlichen Uebergewichts des

Gemeingeistes über die Persönlichkeit, wie es jeder einer Gemeinschaft angehörige als etwas von ihm selbst frei zugestandenes empfindet. Sollte jedoch einer dieses nicht empfinden, oder den Aufforderungen des Gemeingeistes wissentlich mit seiner Persönlichkeit widerstreben: so bezeichnet dies einen außerkirchlichen Moment in seinem Leben, und das Uebergewicht muß sich erst innerlich wieder herstellen, ehe derjenige in dem es verlezt worden ist, wieder als ein wahres Mitglied der Kirche angesehen werden kann. Wie nun eben dieses, ohne irgend äußere Mittel doch eine beharrliche freiwillige Unterwerfung bewirken, auch die Macht war die Christus ausübte, und jede Vereinigung mit ihm sich eben dadurch aussprach, daß die von ihm ausgehenden Impulse als Gesez anerkannt wurden, und seine Urtheile über Menschen als vollgültige Zeugnisse davon, was in dem Menschen war, wodurch eben diese neue Gemeinschaft sein Reich wurde: so ruft auch in dieser Beziehung der Geist in der Kirche hervor, was aus der Fülle Christi zu nehmen ist. Oder was dasselbe sagen will, indem Christus der Gemeinschaft der Seinigen seinen Geist eingehaucht, so war damit derselben zugleich diese Macht mitgetheilt, welche unabhängig von jener ursprünglichen regierenden Thätigkeit Christi nicht zu denken ist, ohne welche aber auch die in der Kirche bestehende Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur entweder weit mehr sein müßte oder nur weit weniger sein könnte, als was in dem Begriff eines leitenden Gemeingeistes enthalten ist.

2. Diese Auseinandersezung scheint aber zuerst gar nicht auf das zu führen, was man gewöhnlich unter dem Amt der Schlüssel versteht, indem man gewöhnlich diese geistige Macht auf die Verbreitung und Zusammenhaltung der Kirche bezieht, so nämlich, daß ihr zu bestimmen obliege, wer in die christliche Gemeinschaft aufgenommen werden solle oder nicht, und eben so wer in derselben bleiben dürfe oder ausgestoßen werden müsse, was bisher gar nicht erwähnt ist, und nur als Zusaz aus dem obigen müßte gefolgert werden. Es ist aber auch beides leicht zu vereinigen, und nur der hier eingeschlagene Weg mehr geeignet, um unter diesem Begriff, wie es sich doch gebührt, das ganze Kirchenregiment zusammenzufassen. Gehen wir nämlich von jenem Widerstand aus, so ist jede beharrliche Unterwerfung, welche nach einem solchen durch das gesezgebende Ansehen der Kirche bewirkt wird, eine neue Besizergreifung des Gemeingeistes, welcher sich einen Ort in einem Einzelleben aneignet, der vorher wenigstens ein noch streitiger

Besitz war, auf der Grenze zwischen Welt und Kirche schwankend, und also erweitert sich durch jedes solche Aufheben eines Schwankens mittelst der gesezgebenden Thätigkeit das Gebiet der Kirche. Aber vermittelst derselben erfolgt auch der erste Eintritt eines Einzelnen, denn die Wiedergeburt ist auch die Wirkung von derselben Thätigkeit, welche zuerst den Menschen die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins vorhält als das Gesez des geistigen Lebens. Das nämliche gilt aber auch von der dies Gesez in einzelnen Urtheilen und Aussprüchen anwendenden Macht; indem diese Aussprüche die Stelle bestimmen, die Jeder zufolge seines Zustandes in der Gemeinschaft einnimmt, und ob ihm viel oder wenig in derselben kann anvertraut werden. — Eine andere Abweichung scheint die zu sein, daß wir oben[1] das Amt der Schlüssel beschrieben haben, als eine Fortsezung der königlichen Wirksamkeit Christi, hier aber mehr als einen durch den Geist vermittelten Ausfluß aus derselben. Es besteht aber in dieser Hinsicht nur ein geringer Unterschied unter den in diesem Hauptstükk zusammengefaßten Institutionen. Denn die Vermittlung des Geistes tritt bei allen ein, weil sie sonst nicht könnten Handlungen der Kirche sein; und alle sind deshalb auch Ausfluß aus Christo, weil der Geist immer aus Christo schöpft. Fortsezung der Thätigkeit Christi können wir aber dies weniger nennen, weil diese Verschiedenheit der gesezgebenden und verwaltenden Thätigkeit sich wesentlich auf eine organisirte Gemeinschaft bezieht, Christi eigne Thätigkeit aber dieser voranging. Wenn daher bei ihm dieser Unterschied nicht hervortritt, so kann auch das Amt der Schlüssel in dieser Spaltung nicht im genauesten Sinn die Fortsezung seiner Thätigkeit genannt werden, wenn gleich es nur ohne etwas fremdes anderwärts her aufzunehmen, die von Christo entworfenen Grundzüge des gemeinsamen Lebens weiter entwikkelt.

§. 145 Lehrsaz. Das Amt der Schlüssel ist die Macht, vermöge deren die Kirche bestimmt, was zum christlichen Leben gehört, und über jeden Einzelnen nach Maaßgabe seiner Angemessenheit zu diesen Bestimmungen verfügt.

Conf. Aug. de abus. VII. Sentiunt potestatem clavium esse . . mandatum Dei praedicandi evangelii, remittendi et retinendi peccata et administrandi sacramenta. — ibid. Respondent

[1] §. 127.

quod liceat Episcopis seu pastoribus facere ordinationes ut res ordine gerantur in ecclesia. — Expos. simpl. XIV. De clavibus regni Dei . . . simpliciter dicimus omnes ministros legitime vocatos . . exercere — usum clavium, cum — populum . . increpant inque disciplina retinent. — ibid. XVIII. Atqui debet interim iusta esse inter ministros disciplina. Inquirendum enim diligenter in doctrinam et vitam ministrorum in synodis. — Conf. Basil. XVI. p. 98. Ipsa pascendi gregis auctoritas, quae proprie clavium potestas est . . cunctis aeque inviolabilis esse, et .. electis tantum et idoneis administrandum committi debet. — Conf. Gall. XXXII. seq. p. 122. Credimus expedire, ut . . ecclesiae alicuius praefecti inter se dispiciant qua ratione totum corpus commode regi possit . . eas tantum leges admittimus, quae fovendae concordiae et unicuique in obedientia debita retinendo subserviunt qua in re sequendum nobis putamus quod dominus noster . . de excommunicatione statuit quam quidem approbamus et una cum suis appendicibus necessariam esse arbitramur. Rom. 16, 17. Vgl. Conf. Belg. XXXII. p. 191. — Conf. Tetrapol. XIII. p. 346. Hi (ministri) claves habent regni coelorum ligandi et solvendi peccata remittendi et retinendi potestatem, sic tamen ut nihil nisi ministri Christi sint, cuius hoc ius solius et proprium est. — Conf. eccl. Saxon. p. 167. Et ad ministerium haec pertinent . . exercere iudicia ecclesiae legitimo modo de iis qui manifestorum criminum in moribus aut doctrina rei sunt, et contra contumaces sententiam excommunicationis ferre, et conversos rursus absolvere et recipere. Haec ut rite fiant, etiam consistoria in ecclesiis nostris constituta sunt.

1. Der Ausdruck, Amt oder Gewalt der Schlüssel auch in Verbindung mit den Ausdrücken binden und lösen kommt in einer Rede Christi vor,[1] welche sich auf den ersten Theil unseres Satzes bezieht; so wie die Ausdrücke binden und lösen noch in einer andern verwandten,[2] wo sie sich nach dem Zusammenhange zu urtheilen wenigstens zugleich auch auf den andern beziehen, und dieser wieder ist eine dritte[3] sehr ähnlich, welche es wol ausschließlich mit dem lezten zu thun hat. Einiges soll gebunden werden, heißt es soll bestimmt werden durch Gebot und Verbot; und gelöst wird, was von solcher Bestimmung ausgenommen der Selbstbestimmung jedes Einzelnen[4] überlassen bleibt, so daß das Gemeingefühl sich gleich verhält gegen den der es für sich so und gegen den der es entgegengesezt hält, so es nur in beiden das gute Gewissen voraus-

[1] Matth. 16, 19. [2] Matth. 18, 18. [3] Joh. 20, 23.
[4] Necesse est enim retineri in ecclesiis doctrinam de libertate christiana. Conf. Aug. de abus. VII.

sezen darf. Und hier haben wir die in dem vorigen Saz beschriebene gesezgebende Thätigkeit der Kirche mit ihrer Beschränkung zugleich. Denn das Gemeingefühl hat nicht eher eine Veranlassung sich bestimmend auszusprechen, als wenn in Einigen, wegen unvollkommner Beseelung durch den heiligen Geist nicht zu Stande kommen will, was doch das Gemeingefühl als wesentliche Aeußerung des Glaubens fordert, oder wenn in Einigen noch immer geschieht, was ungerügt der Wirksamkeit des Geistes in Andern zum Schaden gereichen würde. Aber eben so wesentlich ist auch und derselben gesezgebenden Thätigkeit angehörig, daß gelöset werde, was etwa Anmaaßung und geistlicher Hochmuth könnte binden wollen. Denn die Einheit der Kirche kann nicht bestehen, wenn Einzelne ihre persönliche Handlungsweise oder Denkweise als den Ausdrukk des Gemeingeistes wollen geltend machen. Wenn man nun diese Stelle, weil sie der biblische Hauptsiz der Lehre ist, so buchstäblich nehmen wollte, daß Christus diese Macht dem Petrus allein übertragen habe: so müßte man es auch streng dabei lassen, und dann wäre mit dem Tode des Petrus alle gesezgebende Thätigkeit in der Kirche zu Ende gewesen, sofern sie nämlich auf diesem Auftrage Christi ruhte. Niemand aber wird zweifeln, daß sie doch hätte aufs neue entstehen müssen, weil sonst, wenn alles für alle Zeiten schon in der ersten Generation wäre festgesezt gewesen, dieses nur hätte geschehen können auf eine den wahren geschichtlichen Charakter zerstörende übernatürliche Weise, dann aber auch keine lebendige und freie Entwikklung weiter hätte stattfinden können. Hieraus geht hervor, daß wenn dies wörtlich der Sinn jenes Ausspruches Christi wäre, die gesezgebende Thätigkeit nicht auf ihm allein ruhen könnte. Sie würde aber deshalb nicht aufhören eine Fortsezung der Thätigkeit Christi zu sein. Denn sie wäre immer ein Ausfluß aus dem Willen desselben, daß eine Gemeine bestehen soll, als welches ohne eine solche nicht möglich wäre. Petrus selbst aber muß die Worte Christi nicht so verstanden haben, weil er, wo es solche allgemeine Aussprüche galt, sich das Recht dazu nicht allein beilegte, sondern die Fragen vor die Gemeine brachte. Die das Gesez durch Urtheil anwendende und in der Ausführung vertretende Thätigkeit wird schon in der zweiten angezogenen Schriftstelle lezterlich der Gemeinde beigelegt, und es versteht sich daher von selbst, daß auch früher die Einzelnen im Namen und als Organe der Gemeine wirken sollen, und dies um so mehr als der Erlöser gewiß nicht einer gereizten Persönlichkeit das

Recht hat zugestehen wollen den Bruder zur Rede zu stellen. Betrachten wir aber einmal den Einzelnen als Organ der Gemeine an seinen Bruder, so ist auch alles gegen den Einzelnen gesündigt was gegen das Ganze; und derjenige Einzelne ist jedesmal das natürliche Organ des Ganzen, zu dessen sicheren Kunde zuerst die Thatsache kommt. Nehmen wir aber auch die dritte angezogene Stelle dazu, die schon immer hieher gerechnet wird: so kann diese freilich zunächst davon verstanden werden, daß zuerst in der Taufe die Sündenvergebung ertheilt wurde, mithin auch dem, dessen Taufe man noch weiter hinaussezte, die Sünden noch behalten blieben.[1] Dies wollen wir auch keineswegs ausschließen; und offenbar gehört die von der Wirksamkeit des Geistes zu erwartende richtige Verwaltung der Taufe, oder bei uns jezt der Firmelung, wesentlich mit zum Amt der Schlüssel. Aber gewiß wird doch der Gehalt jener Stelle hiedurch nicht erschöpft; sondern die Apostel selbst, und die älteste Kirche nach ihnen haben sie auch auf die schon in die Kirche aufgenommenen angewendet,[2] und dann enthält sie zugleich die Verheißung Christi über jedes Urtheil, welches aussagt, ob ein Einzelner sich in derjenigen Gemeinschaft mit Christo befindet, in welcher die Sünde verschwindet. Nun befindet sich in dieser Gemeinschaft jeder Wiedergeborne; und daher sind auch die wirklichen Sünden derselben, welche allein zu einem Urtheil der Kirche auffordern können, immer schon vergeben. Nehmen wir aber dazu, daß Keiner ganz schon als Organ des Geistes in der Kirche ist, und daß eine Wirksamkeit in der Kirche nur stattfindet mit solchen Kräften, welche schon Organe des Geistes d. h. Gaben geworden sind, da aber wo noch ein Widerstreben gegen die Beseelung des Geistes ist, auch nothwendig Sünde sein muß: so zeigt sich, wie wesentlich zu dieser Verheißung des Erlösers auch gehört das richtige Urtheil der Kirche darüber, wieviel oder wenig und was dem Einzelnen anvertraut werden kann in der Kirche, und in welchem Grade einer von Einwirkungen auf die Kirche und von Mitwirkungen in derselben zurükkgehalten werden muß, damit sein Zustand möglichst wenig Störungen hervorbringe. Und so finden wir auch alles, was zum zweiten Theil unseres Sazes gehört, in den Aussprüchen Christi begründet.

[1] Vgl. Matth. 10, 14. 15. Denn von wannen sich die Jünger so entfernten, da kam keine Gemeine zu Stande, und die Sünden blieben Allen behalten.

[2] Ap. Gesch. 8, 20—23. 1 Kor. 5, 4. 5.

2. Nehmen wir nun die obigen symbolischen Stellen zusammen, so finden wir darin dieselben Haupttheile, die das Amt der Schlüssel constituiren, wenn auch nicht überall ganz bestimmt ausgedrükkt und gleich deutlich geschieden; und es möchte nur noch folgendes zu bemerken sein. Zuerst finden wir häufig den Dienst des Wortes mit zu dem Amt der Schlüssel gerechnet; dies versteht sich von selbst von der Darreichung der Sacramente, welche so genau mit der Sündenvergebung zusammenhängt, und vom Abendmahl muß dasselbe gelten, was wir von der Taufe schon zugegeben, daß die richtige Verwaltung derselben mit zum Amt der Schlüssel gehört. Von der Predigt hingegen an und für sich betrachtet wäre dies nur ein Mißverständniß; wol aber gehört zum Amt der Schlüssel als eine besondere Anwendung des oben allgemein aufgestellten die richtige Bestimmung darüber, wer zu diesem Dienst am göttlichen Wort zuzulassen sei, welches unstreitig als einer der wichtigsten Theile des Amts der Schlüssel anzusehen ist. Und man kann es unter dieser Voraussezung nur natürlich finden, daß die Kirche mit diesem Dienst fast überall auch die Spendung beider Sacramente verbunden hat. Zweitens. Viele von diesen Stellen für sich betrachtet scheinen dahin zu deuten, als ob das ganze Amt der Schlüssel bei der Gesammtheit der Diener des Wortes wäre. Wenn es sich so verhielte, mithin — da die Prüfung und Bevollmächtigung der Diener am Wort ein wesentlicher Theil dieses Ganzen ist — die Gesammtheit der Lehrer in der Kirche sich immerfort selbst erzeugte, und so ausschließend mit der Gewalt der Schlüssel betraut wäre: so bekäme der Gegensaz zwischen dem Klerus in diesem engeren Sinn und den Laien eine so scharfe Spannung, daß der Unterschied von der römischen Kirche ganz verschwinden würde. Allein dies kann die Meinung nicht sein, da Christus selbst einen Theil dieses Geschäftes der Gemeine beilegt, und auch von Anfang an bei den wichtigsten Geschäften der verwaltenden Thätigkeit die Gemeine zugezogen wurde;[1] und so sezt auch die Stelle, welche den Geistlichen allein aufgiebt das Urtheil der Gemeine zu vollziehen, doch voraus, daß die Gemeine das Urtheil fällt. Was aber die gesezgebende Thätigkeit anlangt, so kann sie freilich nicht eher vorkommen, bis sich ein bedeutender Gegensaz in der Kirche entwikkelt hat: allein dies ist nicht derselbe. Denn denjenigen, welchen die Predigt anvertraut ist, liegt vorzüglich

[1] Ap. Gesch. 1, 15—23. 6, 2—6.

ob, sich zu immer vollkommnern Dolmetschern des göttlichen Wortes in der Schrift auszubilden, allein es ist ganz etwas anderes, die Aussprüche Christi und der Apostel richtig verstehen, und sie zu mehr oder minder allgemeinen Bestimmungen in einer doch sehr verschiedenen Gestaltung des Lebens zweckmäßig anwenden; und eine ganz andere Art wie auf der Canzel die Schrift angewendet wird, und wie Regeln für das Leben in der Gemeine unter bestimmten Verhältnissen aus einem Geist der Schriftmäßigkeit sich entwikkeln, ohne daß sie häufig ein Schriftwort für sich haben können. Daher denn der Gegensaz zwischen dem der die fromme Bedeutung der Lebensverhältnisse und Aufgaben schnell und sicher genug auffaßt, um das Gesez darüber auszusprechen, und dem der es als Gesez aufnimmt, weil er seine wahre innere Stimme darin erkennt, ein ganz anderer ist, als der zwischen dem Geistlichen und seinem Zuhörer. Daher ist es am gerathensten, in der öffentlichen Lehre auch den Schein davon zu vermeiden, als ob kirchliche Gesezgebung und Verwaltung den Geistlichen vorzüglich zustehen solle. Daher dürfen jene Stellen nicht übersehen werden, welche die Berathungen über die Regierung des Ganzen sämmtlichen Vorstehern der Gemeinden zutheilen, und welche[1] zu diesen nicht nur Aelteste sondern auch Diakonen rechnen, ohnerachtet sie an dem Lehramt keinen Theil nahmen. Und so geht denn beides, gesezgebende und verwaltende Thätigkeit leztlich von der Gemeine aus. Drittens. Wenn aber dieses sich auch aus unsern symbolischen Stellen entnehmen läßt, so wird doch aus ihnen der Umfang der Art, wie dieses ganze Amt bei der Gemeine ist, und wie sie es ausübt, nicht deutlich. Sie übt es nämlich nicht nur mittelbar, indem sie die Aemter ordnet und vertheilt, denen Gesezgebung und Urtheil förmlich übertragen ist, — denn wie sollten diese auch dazu kommen, eine solche Fertigkeit und Tüchtigkeit zu haben, wenn sie sie nicht vorher schon geübt hätten, — sondern auf ursprüngliche und formlose Weise übt jeder Einzelne durch sein Urtheil über das was in der Gemeine geschieht und durch Lob und Tadel selbst das Strafamt aus. Und nicht nur dies, sondern auch die gesezgebende Thätigkeit übt Jeder durch alles, was dazu beitragen kann die öffentliche Meinung zu bilden, welche immer der lebendige Quell der ausgesprochenen Acte der Gesezgebung sein muß, die dann genau genommen nichts anders sind, als die bestimmte Weise die öffentliche Meinung in kirchlichen

[1] Siehe zu §. 134.

Dingen zum Anerkenntniß zu bringen. Denn wird auf diesem Gebiet etwas versucht, was kein reiner Ausdruck ist von der Art, wie an Ort und Stelle die menschliche Natur in der Vereinigung mit dem göttlichen Geist sich und das ihrige wirklich strebt zu gestalten: so schlägt auch der Versuch fehl, und das Gesez, welches sich keine Anerkennung zu verschaffen weiß, offenbart nur einen unvollkommenen Zustand der Kirche. Sie trübt sich unvermeidlich, und nur durch den Streit kann die Uebereinstimmung, die dann aber auch bewußter ist, und also mit ihr ein klarerer Zustand des Ganzen zurükkkehren. Viertens. Was aber hieraus unmittelbar folgt, findet sich nicht so deutlich irgendwo ausgedrükkt, daß wir uns überheben könnten es aufzustellen, wiewol es uns gewissermaßen zu den ersten Erklärungen über unser Unternehmen zurükkführt, nämlich daß alle Acte der Gesezgebung in der Gemeine auch immer der Erneuerung unterworfen bleiben. Denn wie es für alles einzelne, was jezt gilt, eine Zeit gab, wo es noch nicht konnte als Gesez aufgestellt werden, weil es nicht wäre anerkannt worden: so kann auch eine Zeit kommen wo es nicht mehr anerkannt wird; und wenn es dann doch noch als geltend stehen bleiben will, so entsteht ein falscher Schein, der nicht ohne Nachtheil bleibt. Damit soll jedoch keineswegs behauptet werden, daß alles, was öffentlich als Regel des Glaubens oder des Lebens aufgestellt wird, gleich wandelbar sei; sondern nur daß nichts als unwandelbar dürfe gestellt werden, indem wir vertrauen dürfen, daß einiges sich immer wieder wird geltend machen. Wenn endlich auf der Seite der verwaltenden Thätigkeit auch das Recht den Kirchenbann zu verhängen mit aufgestellt wird, so ist dies mit großer Beschränkung zu verstehen. Führen wir diesen Zweig des Amtes der Schlüssel auf die ungetheilt regierende Thätigkeit Christi zurükk, so finden wir freilich dem gegenüber, daß Christus Apostel wählte und Jünger berief und beiden Geschäfte auftrug, auch dieses, daß er das Wehe ausrief über die Schriftgelehrten und Pharisäer, und über die Orte die ihn nicht aufgenommen hatten. Allein dies waren solche, die noch nicht in seine Gemeinschaft aufgenommen waren, von denen er sich nur zurükkzuziehen brauchte, und nicht sie verstoßen mußte; das verlorne Kind hingegen hat er nicht selbst ausgestoßen. So kann es auch bei uns einen vollkommnen Kirchenbann, durch welchen alle Gemeinschaft aufgehoben würde, nicht geben; sondern jeder Zustand, der ein von aller Theilnahme an dem Leben in der Kirche ausschließendes

Urtheil mit Recht hervorrufen könnte, darf doch nur als ein vorübergehender angesehen werden, und kein Urtheil darf die Einwirkungen der Kirche auf den Einzelnen, der einmal in dieselbe aufgenommen worden ist, aufheben wollen.

Sechstes Lehrstükk.

Vom Gebet im Namen Jesu.

§. 146. Das richtige Vorgefühl, welches der christlichen Kirche zu haben gebührt, von dem was ihr in ihrem Zusammensein heilsam ist, wird natürlich zum Gebet.

1. Von der Art wie die Kirche sich geschichtlich bildet und fortpflanzt ist unzertrennlich, daß durch die Einwirkungen alles weltlichen sowol des innerlichen — weil nämlich jedes Glied noch etwas der Welt gehöriges an sich hat — als des äußerlichen bald stärkere bald schwächere Hemmungen in ihr entstehn und Schwankungen. Dasselbe gilt auch in Bezug auf ihre äußere Aufgabe, die Welt in sich aufzunehmen, indem sie auch in dieser zu keiner gleichmäßigen und leicht zu übersehenden Fortschreitung gelangt. Das gemeinsame Bewußtsein hievon ist also das von der Unvollkommenheit der Kirche. Indem nun aber das Verlangen, den Zwekk der Sendung Christi vollständig zu erreichen, in der Kirche beständig lebt, so wird, an diesen Antrieb gehalten, jenes Bewußtsein der Unvollkommenheit als das eines bedürftigen Zustandes ausgeprägt, welches, da es nichts ist als die richtige Selbsterkenntniß der Kirche auf ihre Liebe zum Erlöser bezogen, in dem Maaß als es rein ist, nothwendig als eine Wirkung des göttlichen Geistes muß angesehen werden. Indem nun das Bewußtsein der Kirche auf diese Weise zwischen der Gegenwart und Zukunft schwebt: so verbindet es sich mit dem Gottesbewußtsein auf eine zwiefache Weise. In Bezug darauf nämlich, daß jeder Erfolg nicht alleiniges Werk ihrer Selbstthätigkeit ist sondern zugleich der göttlichen Weltregierung, wird es für dasjenige in der Gegenwart, was Ergebniß früherer Bestrebungen ist, je nachdem der Gehaltsdurchschnitt menschlicher Momente überschritten ist oder unerfüllt geblieben, Ergebung oder Dankbarkeit; für dasjenige aber, was noch unentschieden schwebt, wird es Gebet, das heißt innige Verbindung des auf das beste Gelingen gerichteten Wunsches mit dem Gottesbewußtsein. — Bedächten wir freilich

das immer und trügen das in klarem Bewußtsein, daß wir doch auf jeden Fall entweder zur Ergebung oder zur Dankbarkeit kommen, welches beides Zustände sind, in denen sich die Theilnahme an der ungetrübten Seligkeit des Erlösers ausspricht, so daß wir in dieser Hinsicht unserer Sache vollkommen sicher sind: so sollte freilich die Kirche, ganz auf ihre Selbstthätigkeit gerichtet, sich des Wünschens ganz enthalten. Und da auch das was abgeschlossen scheint doch nur Durchgangspunkte sind, so daß was mit Ergebung aufgenommen worden ist sich später als ein Gegenstand der Dankbarkeit kenntlich macht und umgekehrt: so sollten auch Ergebung und Dankbarkeit verschwinden, indem die Kirche alle Durchgangspunkte hinter sich lassend, und nur die untrügliche Gewißheit des endlichen Erfolgs festhaltend in der Freude an Gott zur vollkommnen Ruhe gelangt. Allein das denkende Subject vermag dem nicht zu wehren, daß es sich nicht — der Entwikklung des zeitlichen Gehaltes voraneilend — das mögliche in mancherlei Bildern ausmalen, und deren Werth für die eignen Bestrebungen vergleichend sich an diejenigen mit Vorliebe hängen sollte, von denen es am meisten Unterstüzung erwartet; und so lange diese Thätigkeit fortgeht, muß sie sich auch mit dem Gottesbewußtsein verbinden, und also Gebet werden. Und da dieses in uns immer fortgeht: so haben wir auch keine Ursache, die Forderung, daß wir ohne Unterlaß beten sollen,[1] als einen hyperbolischen Ausdrukk zu behandeln. Denn beteten wir nicht, so müßte entweder unser Interesse an dem Reiche Gottes, welches jene Vorstellungen des heilsamen aber ungewissen erzeugt, oder unser Gottesbewußtsein, welches uns die absolute Kräftigkeit der göttlichen Weltregierung vorhält, verschwunden sein.

2. Wenn nun eben jene Vorschrift des Apostels mehr scheint den Einzelnen gegeben zu sein, und so auch dieses Spiel der Gedanken mit den noch unbestimmten Ereignissen nur in den Einzelnen als solchen stattfindet; bei diesen aber auch die Richtigkeit des Vorgefühls gar nicht dazu beiträgt, daß es Gebet werde, sondern wenn dies nicht immer gleichmäßig geschieht, der Unterschied vorzüglich auf der Wichtigkeit des Gegenstandes beruht: so scheint durch das bisherige unser Saz noch gar nicht bedeutend erläutert. Dies wird aber geschehen, wenn wir auf das Verhältniß der Kirche zu dem Einzelnen in dieser Beziehung achten. Der Einzelne

[1] 1 Thessal. 5, 17.

nämlich hat hiebei zunächst seine eigne Heiligung und dann die ihm mit den ihm schon verliehenen Gaben obliegende Wirksamkeit in der Gesammtheit im Auge. Beide aber bilden ein Mannigfaltiges, dessen Theile nicht durch jeden Act gleichmäßig gefördert werden; und Jedem muß sich sehr bald die Erfahrung aufdringen, daß während er sich mit seinen Vorsätzen und Hoffnungen nach der einen Seite hinwendet, ihm durch die göttliche Weltregierung Aufforderungen kommen, die ihn hievon ab auf eine andere Seite hinüberlenken. Daher kann er selbst seinem Vorgefühl über das, was ihm persönlich für den Moment das heilsamste ist, nicht vertrauen. Und eben so wenig kann auch der Einzelne von seinem Standpunkt aus über das, was der Gesammtheit bei der jedesmaligen Lage ihrer Totalaufgabe heilsam ist, ein sicheres Urtheil gewinnen. Ungleich werden die Einzelnen hierin allerdings sein, und nur diejenigen werden mit Recht einen bestimmten größeren Einfluß auf das Ganze zu üben geeignet sein, welche eben dieses schon zu einer besonderen der prophetischen analogen Gabe in sich ausgebildet haben. Außerdem konnte dieses dem Gemeinbewußtsein angehörige Vorgefühl sicher sein zu den Zeiten, da der Einzelne noch ein größerer Theil des Ganzen war,[1] und dieses ihm vollständig zur Wahrnehmung kam. So daß es von Christo an, in welchem wir auch dieses als ein menschliches betrachtet in der größten Vollkommenheit zu denken haben, als annähernd angenommen werden muß, die Sicherheit aber sich außerdem noch um so mehr verringert, je mehr sich in jene Vorbildung in Bezug auf die Zukunft das persönliche einmischt. Dasselbe aber, was vom Einzelnen gilt, wird auch von jeder, sei es mehr freien oder mehr durch die Natur gegebenen Vereinigung Mehrerer gelten, nach dem Maaß wie sie kleinere oder größere Theile des Ganzen und den übrigen mit mehr oder minder uneigennüziger Liebe zugewendet sind oder nicht. So daß wir nach dieser Fortschreitung auf der einen Seite von dem Ganzen werden sagen müssen, daß es, wie in demselben persönliches Bewußtsein und Gesammtbewußtsein nicht verschieden sondern vollkommen eines ist, auch das genaueste Ebenbild Christi darstellt, und also in demselben, wo es sich als Einheit manifestirt, auch das sicherste Vorgefühl zu finden sein werde. Auf der andern Seite ist aber zugleich die Kirche der gemeinsame Ort für alle jene unvollkommnen und mit ihren verschiedenen

[1] Vgl. Ap. Gesch. 16, 6. 10.

Unvollkommenheiten auch so oft gegen einander gerichteten und im Streit begriffenen Vorgefühle. Dabei liegt ihr nun ob, zuerst sich selbst mit dem vollkommnen Abbild Christi, wie sie es in ihrem zeitlichen Bewußtsein noch nicht ist, vergleichend dieses zu ihrem Gebet zu machen, daß diejenigen ihrer Glieder immer mehr den größten Einfluß gewinnen möchten, welche die zum richtigen Auffinden und Einleiten dessen, was für die Mehrung und Besserung des Reiches Gottes nöthig ist, ausgebildetsten Organe des göttlichen Geistes sind; und dieses ist das eine schlechthin richtige zum Gebet werdende Vorgefühl der Kirche, in welchem daher auch alle Einzelnen mit dem Ganzen zusammenstimmen. Demnächst aber hat sie auch die Pflicht, das unsichre von dem unvollkommnen Gesammtheitsbewußtsein der Einzelnen ausgehende Vorgefühl zuerst, sofern eines dem andern widersprechen könnte, auszugleichen, dann aber auch das Bewußtsein der Unsicherheit durch die Verwandlung in Gebet zur Befriedigung zu bringen. Beides geschieht schon durch die Vereinigung der Einzelnen zum gemeinsamen Gebet, indem ein Jeder schon durch die Gestalt des gemeinsamen religiösen Lebensactes von dem mehr in der Persönlichkeit gegründeten zu dem, was in Allen dasselbige sein kann, und durch den Inhalt des jedesmaligen Actes zu dem, was in demselben Alle gleichmäßig ergriffen hat, hingewiesen wird. Dann aber wird beides auch dadurch erreicht, daß unter Voraussezung der Differenz der persönlichen Vorgefühle und Wünsche Jeder sich für die Andern zu dem Gebet vereinige, daß sie durch die Thatsachen der göttlichen Weltregierung, sei es nun unter der Form der Ergebung oder unter der der Dankbarkeit zur Annäherung an die reine Freude an Gott immer mehr möchten gebracht werden. Und hierauf lassen sich alle Gebete der Kirche zurükführen.

§. 147. Lehrsaz. Jedes Gebet im Namen Jesu hat die Verheißung Christi, daß es erhört wird, aber auch nur ein solches.

Expos. simpl. XXIII. p. 80. Oratio fidelium omnis per solum Christi interventum soli deo fundatur ex fide et caritate. — Conf. Belg. XXVI. p. 187. Proinde secundum mandatum Christi patrem coelestem per unicum mediatorem nostrum invocamus . . certo persuasi nos ea omnia impetraturos, quae a patre in nomine ipsius petierimus. — Catech. Heidelb. CXVII. p. 573. . . huic firmo fundamento innitamur, nos a deo, quamquam indignos propter Christum tamen certo exaudiri.

1. Mag man nun bei dem Ausdrukk „in Jesu Namen beten“[1] mehr daran denken, in seinen Angelegenheiten beten oder mehr daran aus seinem Sinn und Geist beten: so ist doch beides auf keine Weise von einander zu trennen. Denn könnten wir das geistige Wohl der Menschen anders als in seinem Sinne fördern wollen, so müßten wir es auch anders als Er gedacht haben; und dann wäre auch nicht seine Angelegenheit, was Gott in solchem Gebet vorgetragen würde. In sofern ist also allerdings jedes Gebet schon ein Gebet im Namen Jesu, in welchem — was es auch sei — in seiner Beziehung auf das Reich Gottes erbeten wird. Je mehr aber das Gebet ein bestimmtes ist, um desto nothwendiger ist auch, daß sein Gegenstand gedacht sei in Uebereinstimmung mit der Ordnung, nach welcher Christus seine Kirche regiert, damit der Betende als solcher für einen wahren und annehmlichen Bevollmächtigten Christi gelten könne. Daraus folgt schon, daß nur ein solches Gebet ein wahres Gebet im Namen Jesu sein könne, welchem das ganze Selbstbewußtsein der Kirche zum Grunde liegt d. h. bei dessen Inhalt ihr Gesammtzustand berükksichtiget ist. Dieses ist dann gewiß ein Theil von dem jedesmaligen Gemeingebet der Kirche, und daß solches erhört wird ist nicht zu bezweifeln. Denn ist das Bedürfniß richtig aufgenommen, und das leitende Vorgefühl das Ergebniß aus dem vollständigen Bewußtsein der Kirche von ihren inneren Zuständen und äußeren Verhältnissen: so trägt das Gebet die volle Wahrheit in sich, wie sie auch die Erkenntniß Christi von seinem geistigen Leibe ist, und seine regierende Thätigkeit bestimmt; mithin muß vermöge der Gewalt, die der Sohn vom Vater überkommen hat, der Inhalt desselben auch zur Erfüllung gelangen. Jedes andere aus einem unvollkommneren Bewußtsein hervorgehende Gebet, wenngleich nicht minder die Angelegenheiten Christi betreffend und von dem aufrichtigen Bestreben in seinem Geist zu handeln ausgehend, sieht doch seiner Erfüllung nur in dem Maaß entgegen, als es mit jenem normalen Gebet zusammenstimmt, ja es darf dieselbe nur in diesem Maaß in Anspruch nehmen. Ein solches kann daher seine Zuversicht nur dadurch erwerben, daß es sich jenem unterwirft, und daß es nur unter dieser Bedingung erhört sein will. Auch von diesem bedingten Gebet, wie es am besten genannt würde, enthalten mehrere heilige Schriften ein Beispiel Christi,[2] welches weil es nur Zeit und

[1] 1 Joh. 16, 25. 26. [2] Matth. 26, 42 flgd.

Stunde betrifft, mit dem was wir oben von der vollkommnen Richtung seines Vorgefühls behauptet haben, nicht streitet; woran wir also sehen können, wie auch ein solches ohne Sünde sein kann, indem es nämlich als Correctiv der Unsicherheit die Ergebung schon in sich trägt, also nur erhört sein will, insofern das gebetene auch Bestandtheil eines normalen Gebetes sein könnte. Auf diese Weise vereinigen sich mit der unsrigen sehr leicht auch die gewöhnlichen vorzüglich das bedingte Gebet berükksichtigenden Erklärungen, daß nämlich im Namen Christi bete, wer nur wolle um Christi willen erhört sein, oder sofern das gebetene in Bezug auf den göttlichen Rathschluß in Christo Gottes Wille sei.

2. Hiegegen aber wird die Einwendung immer wieder gehört, daß wenn diese Erklärung die Sache wirklich erschöpfe, alsdann die ganze Lehre von der Gebetserhörung eigentlich nur eine Täuschung sei. Diese Einwendung sezt voraus, daß man eigentlich glaube, durch das Gebet eine Einwirkung auf Gott ausüben zu können, indem sein Wille und Rathschluß durch dasselbe gebeugt werde. Dies streitet gegen unsere erste Grundvoraussezung, daß es kein Verhältniß der Wechselwirkung giebt zwischen Geschöpf und Schöpfer; und eine Theorie des Gebets, welche von einer solchen Annahme ausgeht, können wir, wiewol immer einige eben so gottergebene als gläubige Christen sich zu derselben bekennen, nur für einen Uebergang in das magische erklären. Man geht dabei allerdings auf Verheißungen Christi[1] zurükk: allein theils werden sie selbst nicht richtig verstanden, theils werden die Bedingungen, an welche doch die Verheißung gebunden ist, nicht in ihrem ganzen Umfang in Anschlag gebracht. Denn wie soll einer doch dazu kommen, an dem was man nach dem gewöhnlichen Ausdrukk doch nur ein künftiges zufälliges nennen kann nicht zu zweifeln, wenn er es nicht in anderer Beziehung für nothwendig hält? und was kann der Christ als solcher für nothwendig halten, als nur ohne welches ein Wiedergeborner nicht könnte in dem Stande der Heiligung erhalten werden, oder ohne welches das Reich Christi nicht könnte Bestand und Fortgang haben. Das ist aber nur das unbedingte Gebet, auf welches wir auf diese Weise zurükkgeführt werden. Wenn aber Christus den Glauben zur Bedingung

[1] Matth. 17, 20 und 21, 21. 22

macht, daß das Gebet erhört werde: so versteht er darunter gar nicht einen abgesonderten Glauben an die Erhörung selbst, sondern den Glauben an ihn in dem ganzen und vollen Sinne des Wortes, mithin auch den Glauben an die Unvergänglichkeit und den alles andre sich unterordnenden Werth des von ihm gestifteten Reiches Gottes; und in diesem Glauben ist alles hier schon auseinander gesezte mit befaßt. Wenn wir daher auch jede magische Vorstellung von der Gebetserhörung abweisen: so thun wir doch den Verheißungen Christi keinen Eintrag. Denn so wenig wir zugeben, das warum erhörlich gebetet worden, geschehe deswegen auch gegen den ursprünglichen göttlichen Willen, weil darum gebeten worden: eben so wenig behaupten wir, daß es würde geschehen sein, auch wenn nicht wäre gebetet worden. Sondern es giebt einen Zusammenhang zwischen dem Gebet und der Erfüllung, welcher darauf beruht, daß beide in einem und demselben begründet sind, nämlich in der Art und Weise des Reiches Gottes. Denn in diesem sind beide nur eines, das Gebet als das aus der Gesammtthätigkeit des göttlichen Geistes entwikkelte christliche Vorgefühl, und die Erfüllung als die auf denselben Gegenstand bezügliche Aeußerung der regierenden Thätigkeit Christi. So angesehen wäre die Erfüllung nicht gekommen, wenn das Gebet nicht gewesen wäre; dann wäre nämlich auch in der Entwikklung des Reiches Gottes der Punkt noch nicht da gewesen auf welchen jener folgen mußte. Nicht aber kommt die Erfüllung deshalb, weil gebetet worden, als ob das Gebet hier isolirt betrachtet werden könnte als eine Ursache für sich, sondern weil das richtige Gebet keinen andern Gegenstand haben kann, als was in der Ordnung des göttlichen Wohlgefallens liegt. Auch nicht wäre sie gekommen des göttlichen Beschlusses wegen, auch wenn nicht wäre gebetet worden, als ob es einen göttlichen Beschluß über einzelnes gäbe, abgesondert von seinem natürlichen Zusammenhang, sondern weil der Zustand aus welchem das Gebet entsteht mit zu den Bedingungen gehörte, unter welchen der Erfolg auf eine wirksame Art eintreten konnte. — Diese Darstellung der Sache wendet nun auch einen andern Einwurf gegen die Lehre von der Gebetserhörung ab, daß sie nämlich geeignet sei die Thätigkeit der Gläubigen zu lähmen, welches vollständig ausgesprochen soviel heißt, daß wenn man an Erhörung des Gebetes glaubt, man das „bete und arbeite“ trennen, und das Gebet ganz an die Stelle der Arbeit müsse sezen können. Dieser Formel, „bete so brauchst du nicht zu

arbeiten", steht — wenn die Erhörung des Gebets geläugnet wird — die andere gegenüber, „arbeite und laß dir keine Zeit zum Beten". Wir aber müssen beide verwerfen, indem nach der obigen Auseinandersezung das rechte Gebet nur entsteht, während wir in der auf die Erfüllung unseres christlichen Berufs gerichteten Thätigkeit begriffen sind. Wenn solchergestalt jeder wahre Gebetsmoment auf einem Thätigkeitsmoment ruht: so kann das Gebet die Thätigkeit nicht aufheben, ohne sich selbst aufzuheben; wogegen das in einem nicht so entstandenen Gebet ausgesprochene Vorgefühl immer nur ein willkührliches sein, mithin gar keine Sicherheit in sich tragen kann, daß es mit der regierenden Thätigkeit Christi zusammenstimme. Eben so wenig aber kann die Thätigkeit das Gebet aufheben, denn eine solche Thätigkeit könnte nicht auf das Reich Gottes gerichtet sein, weil der Thäter mit dem zufrieden sein will, was er selbst erreichen kann, und eine solche gewährte denn auch keine Sicherheit, daß sie unter dem Einfluß von der regierenden Thätigkeit Christi steht.

3. Indem wir nun das Gebet immer nur in seiner Richtung auf die Angelegenheiten des Reiches Gottes verstanden haben, sind wir von der Voraussezung ausgegangen, daß nur dieses Gebet im Namen Jesu dem Christen natürlich sei. Indeß erinnert unser Saz selbst an ein anderes, das wir aus der allgemeinen Erfahrung alle kennen. Wenn wir nun diesem auf der einen Seite keinen Antheil zugestehen können an der Verheißung Christi: so bildet doch das bedingte Gebet im Namen Jesu insofern einen Uebergang zu demselben, daß wir es nicht verwerfen dürfen. Denn es ist immer eine Verbindung menschlicher Empfindungen und Regungen mit dem Gottesbewußtsein, in welcher Verbindung sie sich immer leidenschaftloser und geistig reiner ausprägen werden als ohne dieselbe. Da nun aber dieses Gebet, sei es nun ein Gebet der Pietät oder der Selbstliebe der edleren oder der minder geordneten, kein eigenthümlich christliches ist, die Erhörung aber eine besondere Verheißung des Erlösers an die Seinigen: so wird auch dieses Gebet an der Verheißung nur insofern einen Antheil haben, als es dem Gegenstande der Verheißung verwandt ist, das heißt als wir die Gott vorgetragenen Wünsche zugleich als Bedürfnisse der Kirche aufstellen können. Dem stehen nun die Gebete aus Pietät am nächsten. Denn je höher wir einen Einzelnen stellen, um

desto leichter können wir verleitet werden zu glauben, es sei ein bestimmter Verlust für das Reich Gottes, wenn er seinem Wirkungskreise entrissen oder in demselben gehemmt würde. Bei näherer Betrachtung aber werden wir uns immer sagen müssen, daß außer Christo kein Einzelner im Reiche Gottes unentbehrlich ist. Noch weiter ab aber stehen allerdings alle Wünsche, die sich auf unser oder auch Anderer äußerliches Wohlergehen beziehen; auch täuschen wir uns hierüber schon weniger. Indeß so lange wir noch nicht zu der reinen alle Wünsche ausschließenden Ergebung gekommen sind: so ist es uns auch als Christen natürlich und heilsam, diese Wünsche mit dem Gottesbewußtsein zu verbinden.[1] Heilsam aber wird es uns nur, sofern eben durch das Bewußtsein, daß wir diese Wünsche nicht im Namen Jesu Gott vortragen können, wir zur reinen Ergebung gefördert werden. Ja wenn dies nicht geschieht: so müßte sich gleichsam während der Rede das Gebet in ein Gebet um Ergebung verwandeln, und dies wäre dann eines im Namen Jesu. Wie aber jedes solche Gebet nur ein Theil der einzelnen Seelenpflege ist, so bleibt es auch am richtigsten in dem Kreise des einzelnen und häuslichen Lebens, wo es seinen natürlichen Ort hat. Wogegen die öffentlichen gemeinsamen Gebete der Christen immer den reinen Typus des Gebets im Namen Jesu darstellen sollen ohne Gegenstände einzumischen, deren Zusammenhang mit der fortschreitenden Entwikklung des Reiches Gottes nicht einleuchtet; es müßte denn sein, daß es die öffentliche Seelsorge erforderte, gemeinsame von einem weltlichen Interesse ausgehende Wünsche durch das öffentliche Gebet in das Gebet um Ergebung umzulenken. Hiernach sind alle öffentlichen christlichen Fürbitten einzurichten, wie denn auch die Anweisungen dazu in der Schrift[2] nur im Zusammenhang mit der uns hier zum Grunde liegenden Verheißung Christi zu erklären sind.

---

[1] 1 Petri 5, 7. vgl. Matth. 6, 31. 32.
[2] 1 Tim. 2, 1—4. Phil. 4, 6.

Zweite Hälfte.

Das wandelbare, was der Kirche zukommt vermöge ihres Zusammenseins mit der Welt.

§. 148. Dadurch, daß die Kirche sich aus der Welt nicht bilden kann, ohne daß auch die Welt einen Einfluß auf die Kirche ausübt, begründet sich für die Kirche selbst der Gegensaz zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche.

1. Wenn Jeder in der Welt, der von dem Geist des Christenthums ergriffen wird, ihm auch gleich so angehörte, daß in ihm kein Moment anders bestimmt würde, als durch seine Empfänglichkeit für die Einwirkungen dieses Geistes, und nichts in seinem früheren Leben begründetes mehr vorkäme: so könnte die Welt zwar neben der Kirche fortbestehen, indem sie sich dem weiteren Eindringen derselben widersezte, und sie könnte dadurch auch die Thätigkeit der Kirche modificiren und in sich zurükwerfen; aber die Kirche wie sie jedesmal bestände, wäre doch ganz unvermengt mit der Welt, und beides wären gänzlich getrennte und außer einander befindliche Gemeinschaften. Nun aber ist die Wiedergeburt keine plözliche Verwandlung, sondern wenn auch schon das Wohlgefallen am göttlichen Willen das eigentliche Ich des Menschen geworden ist,[1] bleibt doch in allem einzelnen noch eine dem Geist widerstrebende Thätigkeit des Fleisches zurükk; mithin ist auch in denen, welche zusammengenommen die Kirche ausmachen, immer noch etwas der Welt angehöriges.[2] Also sind Kirche und Welt nicht räumlich und äußerlich getrennt, sondern auf jedem Punkt des erscheinenden menschlichen Lebens, wo auch schon Kirche ist, weil Glaube und Gemeinschaft des Glaubens da ist, eben da ist auch noch Welt, weil noch Sünde und Gemeinschaft mit der allgemeinen Sündhaftigkeit da ist. Jeder sichtbare Theil der Kirche ist also genauer betrachtet ein Gemisch von Kirche und Welt; und nur wenn wir das von dem göttlichen Geist in den Menschen gewirkte isoliren

[1] Röm. 7, 17. 20. — 1 Joh. 1, 8—10. [2] Vgl. §. 126, 1.

und so zusammenstellen könnten, hätten wir die Kirche rein. Nun sind diese Wirkungen nicht nur so gewiß vorhanden, als der heilige Geist nur in dieser wirksamen Vereinigung mit der menschlichen Natur gegeben ist, sondern sie constituiren auch ein zusammengehöriges und zusammenwirkendes Ganze; aber sie sind nicht abgesondert darzustellen, sondern nur unsichtbar sind sie innerhalb jenes Gemenges als das in demselben gegen die Welt wirksame und es von der Welt scheidende enthalten. Die unsichtbare Kirche ist also die Gesammtheit aller Wirkungen des Geistes in ihrem Zusammenhang; dieselben aber in ihrem Zusammenhang mit den in keinem einzelnen von dem göttlichen Geist ergriffenen Leben fehlenden Nachwirkungen aus dem Gesammtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit constituiren die sichtbare Kirche.

2. Gewöhnlich versteht man unter der unsichtbaren Kirche die Gesammtheit der Wiedergebornen und im Stande der Heiligung wirklich begriffenen, unter der sichtbaren Kirche aber außer diesen auch noch alle diejenigen, welche das Evangelium gehört haben, also berufen sind, und sich äußerlich zur Kirche bekennen, oder wie wir es lieber ausdrükken würden, welche den äußeren Kreis der Kirche bilden, indem sie aus der Gesammtheit der Wiedergebornen vermittelst eines äußerlich begründeten Verhältnisses vorbereitende Gedankenwirkungen empfangen.[1] Soll nun aber dies äußerlich begründete Verhältniß dieses sein, daß sie die Taufe erhalten haben und sich Christen nennen: so sollte es nach der ursprünglichen Absicht Christi eine solche sichtbare Kirche gar nicht geben, indem nur diejenigen getauft werden sollten, welche Buße gethan hatten und mit der Taufe zugleich die Vergebung der Sünden und die Mittheilung des Geistes zu empfangen reif waren. Auch die Berufenen also sollten so lange außer der Kirche bleiben, bis die Gemeine und sie selbst in der Ueberzeugung übereinstimmten, daß eine Lebensgemeinschaft zwischen Christo und ihnen bestehe, und in jenem äußeren Kreise sollten nicht Mitglieder der Kirche sein, sondern nur Aspiranten an die Kirche. Wollte man nun sagen, daß diese ursprüngliche Einrichtung nun nicht nur seit der Kindertaufe, sondern noch weit mehr seit der Christianisirung der Völker im großen, und seit der bürgerlichen Bevorrechtung des Christenthums nicht zurükkgerufen werden könne, und also als gleichsam durch Christum selbst abgeändert zu betrachten sei: so würde doch dadurch

[1] Vgl. §. 115, 2.

nicht angemessener werden, die Gemeinschaft der Wiedergebornen eine unsichtbare zu nennen. Denn wenn auch der Moment der Wiedergeburt nicht bestimmt werden kann, ja Viele auch über Viele ungewiß sein können, ob diese sich in dem Stande der Heiligung befinden: so könnte doch diese Ungewißheit über Einige nicht das Ganze unsichtbar machen, sondern gerade die Gemeinschaft derer, die weil am festesten im Stande die Heiligung, auch am kräftigsten der Welt entgegentreten, müßte in diesem Sinn die sichtbarste sein.[1] Was sonach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch gemäß die unsichtbare Kirche heißt, davon ist das meiste nicht unsichtbar, und was die sichbare, davon ist das meiste nicht Kirche. Wogegen, wie wir den Gegensaz gefaßt haben, besagt er etwas wahres und nothwendiges. Denn wenn es auch gelänge, alle nicht Wiedergebornen außerhalb der Kirche zu halten: so wäre die Gesammtheit der Wiedergebornen doch nur die sichtbare Kirche in unserm Sinn, aber weil sichtbar, darum auch nicht rein von fremder Beimischung. Die reine Kirche aber kann überall nicht sichtbar gemacht werden; aber es ist nothwendig sie als das eigenthümlich wirksame in jener auch abgesondert zu betrachten. Die in den Lehrstükken der ersten Hälfte behandelten Institutionen sind nun die vorzüglichsten Organe der unsichtbaren Kirche und repräsentiren am meisten die Kräfte derselben in der sichtbaren. Hier nun werden diejenigen allgemeinen Zustände der sichtbaren Kirche betrachtet, welche als die sich immer erneuernden Folgen von dem Mitgeseztsein der Welt in derselben am meisten den Gegensaz zwischen der sichtbaren Kirche und der unsichtbaren zum Bewußtsein bringen.

§. 149. Der Gegensaz zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche läßt sich in den beiden Säzen zusammenfassen, daß die erste eine getheilte ist, die andere aber ungetheilt eine, und daß die erste immer dem Irrthum unterworfen ist, die andere aber untrüglich.

1. Wir dürfen nur auf das zurükkgehen, was wir über den Ort und die Art der Mittheilung der unsündlichen Vollkommenheit Christi gesagt haben,[2] um behaupten zu können, daß das innerste in jedem wahrhaft Wiedergebornen nichts anderes sei als die ganze Wahrheit der Erlösung: auf dieses

[1] Matth. 5, 14. [2] Vgl. §. 88, 3.

Gebiet aber beschränkt sich auch ganz allein die Untrüglichkeit, welche wir der unsichtbaren Kirche zuschreiben. Zunächst also das Bewußtsein von der Kindschaft Gottes in der Lebensgemeinschaft mit Christo, welches Jeder für Alle hat und Alle für Jeden, wozu nun wesentlich gehört das Bewußtsein einer in ihnen und für sie vorhandenen Leitung in alle Wahrheit.[1] Allein die Vereinzelung jenes innersten Bewußtseins in bestimmten Vorstellungen hat auch schon nicht mehr dieselbige volle Wahrheit; denn die Vorstellungen des Einzelnen sind das Erzeugniß seines früheren Lebens und aus seinem früheren Sinn und Interesse herausgebildet, weshalb denn die Wiedergeburt nicht eine plözliche Umwandlung der gesammten Begriffsbildungsweise sein kann. Daher verfälscht sich mehr oder weniger der äußere Ausdrukk dieser inneren Wahrheit, und nur allmählig sezt sich der Geist in den Besiz dieses Organismus. Das gleiche gilt von der Richtung, welche das Leben Christi in uns dem Willen giebt; sie ist die reine Richtung Christi selbst gegen die Sünde und auf die Verbreitung seines Lebens. Allein so wie diese sich zu einzelnen Handlungen ausprägt, so tritt nicht nur die Auffassung eines bestimmten Verhältnisses dazwischen, sondern auch der die Handlung vorbildende Zwekkbegriff; beide aber sind durch die in der Zeit, da der Wille sich im Dienst der Sinnlichkeit befand, gebildeten Vorstellungen bedingt, und werden mithin nicht mehr die gleich reine Darstellung jenes inneren Antriebes sein. So scheidet sich demnach, wenn wir von da ausgehn wo das neue Leben sich anknüpft, sehr bald das reine und das unreine, und zwar gerade wie das sichtbare und das unsichtbare, denn was in das erscheinende Bewußtsein übergeht, ist schon nicht mehr das reine. Beides aber gehört der Gemeinschaft; denn daß sich an einem die Erlösung realisirt, und daß er der Gemeinschaft der Gläubigen anzugehören anfängt, ist nur dasselbe. Denn wenn jemand sagen wollte, er gebe zwar den Unterschied zwischen dem reinen und getrübten zu als den zwischen dem sichtbaren und unsichtbaren, aber das lezte sei keine Gemeinschaft, sondern das schlechthin innere sei als solches auch schlechthin isolirt, weil nur vermittelst der Aeußerung eine Gemeinschaft möglich sei, diese aber sei schon nicht mehr das reine und wahre: so ist dies allerdings insofern zuzugeben, als nicht die unsichtbare Kirche eine Gemeinschaft ist vollkommen abgesondert von der sichtbaren und für sich

[1] Joh. 16, 13.

allein. Dies ist aber auch nicht der Fall bei der gewöhnlichen Gebrauchsweise dieser Ausdrükke, sondern hier wie dort ist die unsichtbare Kirche als Gemeinschaft — welcher Begriff nur überhaupt stärker heraustritt in unserer Auffassung dieser Gegenstände — vermittelt durch die sichtbare. Unterscheiden wird aber gewiß Jeder beides in seiner täglichen Erfahrung, wie wir in dem einen Fall durch das mannigfaltig getrübte der einzelnen Aeußerungen hindurch und von diesem absehend, und auf dieselbe Weise auch von dem Anderen durchgesehen, uns in eine gegenseitig stärkende und unterstüzende Verbindung jeder mit den innersten Antrieben des Anderen sezen, und so einen Moment der unsichtbaren Kirche constituiren, und wiederum in dem andern Fall eine Gemeinschaft der einzelnen Handlungen und Aeußerungen selbst eingehen, um mit den verwandtesten einen gemeinsamen Raum gleichmäßig auszufüllen und fremdartiges aus demselben abzuhalten, und so einen Moment der sichtbaren Kirche constituiren. — Daß wir unter die Untrüglichkeit der unsichtbaren Kirche auch die Reinheit und unter die Irrthumsfähigkeit der sichtbaren auch die Sünde mit einrechnen, bedarf keiner Erörterung, da es vermittelt ist theils dadurch, daß den einzelnen Handlungen Zwekkbegriffe zum Grunde liegen, die ihnen das Maaß bestimmen und die selbst der Unvollkommenheit der Vorstellungen unterliegen, theils dadurch, daß die Entwikklung der religiösen Vorstellungen ebenfalls auf Willensthätigkeiten beruht, welche an der Unreinheit der einzelnen Selbstbestimmungen leiden.

2. Hiermit hängt nun genau zusammen, daß auch die unsichtbare Kirche wesentlich überall Eine ist, die sichtbare hingegen immer im Auseinandergehen und sich trennen begriffen. Denn da das innerste Bewußtsein und die innersten Antriebe nichts anders sind als die Gegenwart und die lebendigen Regungen des Geistes selbst: so ist die Gemeinschaft derselben nichts anders als das Sichselbsterkennen des Geistes, und diese muß sich also so weit erstrekken als der Geist derselbige ist, das heißt über die ganze Christenheit. Da sie aber **nun** eine unsichtbare ist, so fehlt ihr alles was ihr eine bestimmte Form geben könnte, und sie ist überall und immer nur das unmittelbare Verhältniß aller begeisteten, die wie sie sich treffen in ihrem innersten Sinn zugleich alle ihres gleichen in dieselbe Gemeinschaft einschließen, das heißt es ist das gemeinsame Streben Aller überall durch das Aeußere hindurch denselben Geist zu erkennen und an sich zu ziehen. Die

einzelnen Aeußerungen aber, Vorstellungen sowol als Handlungen, wie sie als Leiter das vermittelnde jener Einen Gemeinschaft sind, so sind sie an und für sich in der sichtbaren Gemeinschaft das scheidende,[1] nicht nur sofern die von überwiegend bestimmenden Punkten ausgehende Anziehungskraft irgendwo nach physischen Gesezen ihre Grenze findet und der Zusammenhang abreißt, sondern vorzüglich auch sofern das bindende Verwandtschaftsbewußtsein, wie es mit den in unserm Sinn sinnlichen Differenzen des menschlichen Seins zusammenhängt, sich selbstliebig, mithin auch trennend und beschränkend, gestaltet. — Und hier ergiebt sich aufs neue, was wir an einem andern Ort anders nachgewiesen haben, daß die christliche Gemeinschaft als Eine sich unmöglich kann selbst beschränken, d. h. einen wirksamen Willen haben, andere fromme Gemeinschaften neben sich zu lassen. Denn alsdann müßte entweder die Anziehungskraft Christi abreißen, und so seine Lebensgemeinschaft sich durch eine bestimmte Peripherie begrenzen, und dann wäre er nicht für das ganze Menschengeschlecht begeistert und begabt gewesen; oder das von ihm ausgehende Bestreben müßte sich in der Gemeinschaft der Gläubigen eigenliebig begrenzen, um Andere neben sich zu haben, welche nicht derselben Vorzüge theilhaftig würden, und dann wäre diese Liebe nicht dieselbe mit der Liebe Christi.

3. Es läßt sich aber auch leicht zeigen, daß in diesen Säzen die ganze Differenz zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche ausgedrükkt ist. Denn wenn wir bei dem Leben Christi in uns oder der Wirksamkeit des Geistes in uns beginnen: so geht beides nur auf dieses zwiefache aus, alles menschliche in dem Einzelnen diesem göttlichen anzueignen und dann mit dem angeeigneten in der Gemeinsamkeit des geistigen Lebens wirksam zu sein. Wenn also das, was in dem Einzelnen noch Welt ist, in dieser Wirksamkeit störend mitwirkt: so muß dadurch eine von diesen Thätigkeiten gehemmt und abgelenkt werden, und zwar werden wir überall auch das, was dem Scheine nach nur Negation, Unterlassung ist, auf ein wirkliches, eine That, zurükkführen können. Nun ist jedes Wirken in der Gemeinschaft ein Hervorbringen derselben, weil sie nur durch auf sie bezügliche Handlungen fortbestehen kann, was mithin diese Thätigkeit stört, muß eben so eine Trennung der Gemeinschaft in sich schließen. Eben so

[1] Vgl. §. 6, 3.

wenn der Geist in Jedem ein Führer in alle Wahrheit ist, so muß alles, was in dem Einzelnen in dieser Beziehung störend einwirkt, eben so eine Abweichung in die Unwahrheit sein. Und daß unser Satz hier die Abweichung des Willens in die Sünde mit unter der Unwahrheit begreift, rechtfertigt sich daraus, daß wir, indem wir von der Kirche reden, auch die Handlungen der Einzelnen nur so betrachten wie sie in der Gemeinschaft sind, und in dieser stören sie nur so, wie sie zugleich wahrgenommen werden und einen Vorgang bilden, und das geschieht nur sofern sie als Maximen aufgenommen sind, welche doch dem Grundausdrukk des neuen Lebens widersprechen oder als falsche Subsumtionen unter richtige Maximen geltend gemacht werden, in beiden Fällen also, sofern sie sich auf Irrthum zurükkführen lassen. Wogegen die vereinzelte Sünde, der nicht einmal ein Zwekkbegriff zum Grunde liegt, in der Gemeinschaft spurlos verschwindet. Nicht nur aber giebt es keine andere unser Verhältniß in der Kirche störende Einwirkung dessen, was in uns noch Welt ist, als die, welche den Geist betrüben, den zur Wahrheit führenden als Irrthum, und als Spaltung den bindenden und einigenden; sondern beides hängt auch so genau zusammen, daß eines nur an dem andern erkannt werden kann. Manches kann als eine Störung der Gemeinschaft erscheinen, ist aber keine, wenn es nicht auch eine Abweichung von der Wahrheit ist; und so auch ist nichts, was ein Irrthum oder eine Sünde zu sein scheint, eine solche, wenn es nicht zugleich auch die Gemeinschaft stört.

Erstes Lehrstükk.

Von der Mehrheit der sichtbaren Kirche in Bezug auf die Einheit der unsichtbaren.

§. 150. So oft sich in der christlichen Kirche Trennungen wirklich hervorthun, kann auch das Bestreben das getrennte zu vereinigen niemals fehlen.

1. Wenn nun alles was Welt ist in den Einzelnen an und für sich ein die Gemeinschaft störendes Element ist, so sind in der sichtbaren Kirche immer und überall Keime von Spaltungen verbreitet, aber jeder für sich ist nur ein unendlich kleines; und je nachdem diese Elemente sich mehr vereinzeln oder sich zusammenfügen und Massen bilden, wird in der Kirche im lezten mehr oder weniger Spaltung hervor-

treten, im ersten nur vorübergehende Störung in den engeren Kreisen erfolgen. Daß von Anfang an am kräftigsten zusammentreten aber dann auch am stärksten gegeneinander wirken die Elemente, welche ihren Grund hatten in den früheren religiösen Zuständen der ersten Christen als Juden und Heiden, leuchtet ein. Daher war schon in dem Zeitraum des Urchristenthums, welches man sonst wol geneigt sein müßte als eine Ausnahme von jenem allgemeinen Zerfallenwollen der sichtbaren Kirche anzusehen, die Anlage zu einer Trennung zwischen Judenchristen und Heidenchristen so weit ausgebildet, daß nur die damals in ursprünglicher Stärke gegenwirkende Kraft des gemeinschaftbildenden Princips den wirklichen Ausbruch derselben zurükkhalten konnte. Es ist aber auch daraus klar, daß je mehr der bindende Geist die Masse durchdringt und mithin die weltlichen Elemente in derselben auseinandertreibt, desto mehr diese an spaltender Gewalt verlieren müssen. Daher diese Gewalt nie wieder einzelnen Differenzen in der Entwikklung der Lehre so stark eingewohnt hat wie in dem Zeitalter der Häresien und der allgemeinen Kirchenversammlungen; auf der andern Seite aber die Neigung zu Spaltungen sich immer in dem Maaß wirksam zeigt, als Abweichungen, die sonst fast unbemerkt sich von selbst wieder auflösen würden, durch irgend ein selbstsüchtiges Bestreben befestigt werden.

2. Sofern aber auch in dem Zustande der Spaltung jeder Theil der sichtbaren Kirche doch noch ein Theil der unsichtbaren ist, indem Bekenntniß zu Christo und also auch Wirksamkeit des Geistes darin ist: so wird auch der Antrieb, aus welchem die Trennung hervorging, allmählig geschwächt werden; und wo diese verschiedenen Theile der Kirche einander berühren, wird auch das in ihnen selbige gemeinschaftbildende Princip seine Thätigkeit gegen diese Trennung richten und ein Bestreben zur Wiedervereinigung entstehen, welches natürlich in der erscheinenden Kirche denselben Wechseln und Schwankungen unterworfen ist wie das entgegengesezte. Ja wenn es sich auch gar nicht geschichtlich bemerkbar macht, so regt es sich doch gewiß zerstreut in den Einzelnen; und diese Voraussezung ist so nothwendig als der Glaube richtig ist, daß der heilige Geist weder je kann aus irgend einem Theile der Kirche ganz verschwunden oder verdrängt sein, noch jemals eines seiner wesentlichen Geschäfte vernachlässigen kann. — Allein die unläugbare Erfahrung, daß es außer diesen auch häufig Vereinigungsversuche giebt, welche nicht in dem

Geist der Kirche ihren Ursprung haben können, und deren Gelingen also auch nicht als ein Gewinn angesehen werden kann, erinnert daran, daß es auch Trennungen geben kann, die nicht in dem was Welt ist in der Kirche ihren Grund haben, mithin leztlich doch zu den Wirkungen des heiligen Geistes zu zählen sein werden, so daß die Wahrheit unserer Festsezung nur eine untergeordnete zu sein und näherer Bestimmung zu bedürfen scheint. Allein so wie jene Vereinigungen nur scheinbar sein können, und daß vereinigte gewiß auf eine andere Weise von dem Ganzen zu trennen streben: so kann auch, was nur in der großen Gemeinschaft und ihr unbeschädet eine engere Verbindung zu stiften strebt, oder was nur ein Zurükktreten in die verlassene Gemeinschaft mit den früheren Gestaltungen der Kirche ist, zwar als Trennung erscheinen, ist aber keine. Demnach gilt allgemein, daß der Geist bindet, und daß, was löset, immer eine fleischliche Gesinnung sein muß; die Anwendung aber kann schwierig sein, und wenn mehrere von einander getrennte Gemeinschaften in der Christenheit neben einander bestehen, fällt der Kritik die Aufgabe anheim, zu bestimmen auf welcher Seite das lösende Princip seinen Siz hat, und von welcher also die Trennung ausgegangen ist; eine Frage, die oft nicht leichter zu entscheiden sein wird, als die welcher von beiden Theilen in einem Kriege eigentlich der angreifende gewesen sei.

§. 151. Erster Lehrsaz. Die gänzliche Aufhebung der Gemeinschaft zwischen verschiedenen Theilen der sichtbaren Kirche ist unchristlich.

1. Was in der Einleitung von der Gemeinschaft der Frömmigkeit überhaupt gesagt ist,[1] das kann wegen ihrer weiten Verbreitung über eine so große Menge von Völkerstämmen und Sprachgebieten auch von der Christenheit gesagt werden, daß nämlich ein gleichmäßiger Zusammenhang unter den Gliedern derselben nicht möglich ist, nicht nur wegen ungleicher innerer Verwandtschaft und äußerer Berührung sondern auch wegen ungleicher Vertheilung des Gemeingeistes. Es ist nun natürlich, daß die erste Ungleichmäßigkeit sich an der Leitung der Sprache, so wie der Gesammtheit der geselligen Verhältnisse fixirt, und daß die Christen, welche einerlei Sprache reden und zu demselben Volk gehören, eine

[1] §. 6.

besondere Kirchengemeinschaft bilden; aber solche Volks- und Landeskirchen sind nur die Form, unter welcher allein nach göttlicher Ordnung eine größere Gemeinschaft möglich ist, und sie involviren keineswegs eine Aufhebung der Gemeinschaft mit andern Christen, welche vielmehr nach wie vor stattfindet, sobald die natürlichen Bedingungen dazu gegeben sind. Dasselbe gilt von den immer stark in äußerlicher Form hervortretenden Verbindungen von Christen, die in mehreren Beziehungen verwandt sich um diejenigen, welche ihre individuelle Denkungsart in der stärksten Productivität darstellen, besonders anschließen; denn auch dies ist möglich, ohne daß irgend eine schon bestehende Gemeinschaft mit andern Theilen der Kirche aufgehoben werde. Sondern die Aufhebung fängt erst an, wenn engere Verbindungen, die auf die lezte Weise entstanden sind, zu einander in Gegensaz treten und sich ihres eigenthümlichen Seins nicht erfreuen können, ohne sich von dem der Andern zu entfernen und sie von sich auszuschließen. Ein solches polemisches Verhältniß ist allerdings eine Aufhebung der Gemeinschaft, aber doch nur theilweise. Denn wenn der Streit über ihre mit einander unverträglichen Eigenthümlichkeiten wirklich hervorbricht, so hat er doch seinen Grund lediglich in dem Interesse, welches jede an der andern nimmt, und ist daher selbst nur die Art und Weise, wie unter den gegebenen Verhältnissen eine Gemeinschaft zwischen ihnen bestehen kann. Ja da schon in der Voraussezung liegt, daß der lezte gemeinschaftliche Punkt, auf den sie beim Streit zurükkgehen, noch ein christlicher ist: so werden sie auch müssen, um jede sich selbst und jede die andere zu verstehen, das nicht streitige Gebiet von dem streitigen dadurch unterscheiden, daß sie auf jenem eine andere Gemeinschaft unterhalten, als auf diesem. Eine völlige Aufhebung der Gemeinschaft tritt daher erst dann ein, wenn zwei kirchlichen Gesellschaften kein Element aus dem Grunde für identisch gilt, weil es christlich ist, mithin auch alle religiöse Mittheilung der einen an die andere aufhört, und keine Art von kirchlicher Gastfreundschaft zwischen ihnen geübt wird, welche nicht jede auch ausübte gegen Nichtchristen; denn alsdann ist es nur der leere Name des Christenthums, welcher ihnen gemein bleibt.

2. Eine gänzliche Aufhebung der Gemeinschaft in diesem Sinn ist nun unchristlich, so lange die abgeschnittene Gesellschaft noch ihren geschichtlichen Zusammenhang mit der Verkündigung des Evangeliums, durch welche sie gestiftet worden

ist, festhält, und nicht selbst mit Aufhebung dieses Zusammenhanges ihre jezige Gestalt auf einen andern Offenbarungsursprung zurükführt. Denn so lange in einer Gemeinschaft noch Anerkenntniß Christi ist, muß auch, wäre sie auch noch so sehr zurükgedrängt, doch noch eine Wirksamkeit Christi in ihr sein; und wenn wir uns von dieser losmachen, da doch alle, welche in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommen sind, auch Gemeinschaft unter einander haben sollen, so schließen wir uns selbst aus und trennen uns von der Einheit der unsichtbaren Kirche.[1] Nach diesem Grundsaz sind auch die Kezer im eigentlicheren Sinne — wie vielmehr noch spätere Ausartungen, in denen andere Kirchengemeinschaften kezerisches zu finden behaupten — dennoch in der Kirche, und die Gemeinschaft mit ihnen ist nicht ganz aufzuheben. Ja wenn wir um eine Grenze festzustellen, bedenken, daß in dem meisten kezerischen, wie z. B. dem manichäischen, Elemente von außerchristlichem Ursprung mit christlichem gemischt sind, wenn aber z. B. die Indier wollten Jesum für eine zu ihren vielen anderen Menschwerdungen eines Gottes anerkennen, so daß dieses nur eine Mischung des christlichen unter unchristliches wäre, wir diesen deshalb kein Christenthum zusprechen,[2] aber sie dann auch nicht als Kezer bezeichnen würden: so werden wir wol für die äußere Gemeinschaft keine andere Grenze bestimmen können, als daß wir mit keiner Gesellschaft gänzlich brechen dürfen, welche fortfährt an christliche Ueberlieferung anzuknüpfen, und welche ihrerseits den Willen festhält, zur christlichen Kirche zu gehören. — Offenbar ist auch zwischen allen Religionsgesellschaften, von welchen dieses gilt, die Kirchengemeinschaft nicht ganz aufgehoben, und so stellt sich in diesem ganzen Umfang die Einheit der unsichtbaren Kirche dar. Diese durch alle hindurchgehende Gemeinschaft besteht aber nicht nur darin, daß jede die schriftmäßige Taufe der anderen gelten läßt, sondern darin, daß alle eine größtentheils noch weiter herab als die Schrift und das apostolische Zeitalter sich erstrekkende Vorzeit mit einander gemein haben, und daß jede der andern gönnt, sich auf Kosten der außerchristlichen Welt zu erweitern, und sie sich also, wenn auch nicht in die Gemeinschaft anderer christlichen Werke, doch in die Gemeinschaft dieses Werkes der Verbreitung aufnehmen.

[1] Quidam ita perturbant ecclesiae pacem, ut conentur ante tempus separare se a zizania, atque hoc errore excoecati ipsi potius a Christi unitate separentur. Augustin. de fide et opp. c. 4.

[2] Nur von Einzelnen solcher Art mag 1 Joh. 4, 5. zu verstehen sein.

§. 152. Zweiter Lehrsaz. Alle Trennungen in der christlichen Kirche bestehen nur als vorübergehende.

1. Wenn zwischen den getrennten Theilen der Kirche die Gemeinschaft nicht ganz aufgehoben, mithin jede Trennung nur eine relative ist: so muß man auch, jeden als ein eigenthümliches Leben gedacht, eine zwiefache Bewegung in jedem annehmen, nämlich bald ein stärkeres Hervortreten des Motivs der Einheit, bald ein Zurükkweichen von diesem und ein Hervortreten des Motivs der Trennung. Darin liegt nun schon für sich die Möglichkeit, daß, wenn ein Moment der ersten Art zusammenfällt mit der Entwikklung eines neuen Gegensazes in dem Ganzen, das bisher wirksam gewesene Trennungsmotiv in diesem untergehn könne, so daß die bisher für sich bestehende Partialkirche sich entweder ganz auf eine von beiden Seiten des neuen Gegensazes wirft, so daß sie ein Theil von diesem wird, und ihr bisheriger Charakter nur als ein untergeordnetes Merkmal mit übergeht; oder sie kann auch ganz aus einander gehen, indem einige ihrer Glieder sich zu der einen und die andern zu der anderen des neuen Gegensazes wenden. Wie aber in diesem Fall der frühere Gegensaz sich allmählig abstumpfen wird, nachdem er unter den andern gebracht ist: so kann auch ohne das, wenn irgend andere Verhältnisse sich ändern, das Interesse an demselben sich so abstumpfen, daß es nicht länger die Kraft behält, eine besondere Gemeinschaft zusammenzuhalten. Oder, wenn wir das beste voraussezen, was sich von einer solchen Partialkirche sagen läßt, daß sie auf einer geistigen Eigenthümlichkeit beruhe, die sich der heilige Geist zu einem besonderen Organ aneignet; so ist auch ein solches, wie es räumlich beschränkt ist, so auch nur von vergänglicher Gültigkeit. Und so lassen sich doch nur diejenigen Gesellschaften ansehen, in welchen sich die christliche Frömmigkeit individualisirt; und die Vergänglichkeit muß desto größer sein, je kleiner und unzureichender die Einheit ist, die den Kern einer Gemeinschaft bildet. Daher soll keine besondere Kirchengesellschaft jemals auf die Eigenthümlichkeit eines besonders hervorragenden Einzelnen gegründet werden,[1] und keine hat auf eine lange Dauer zu rechnen, die nur auf abweichenden Sitten ohne verhältnißmäßige Verschiedenheit der Lehre, oder umgekehrt nur auf einzelnen eigenthümlichen Lehren ohne alle Verschiedenheit der Lebensweise, ruhen

[1] Vgl. 1 Kor. 1, 12.

wollte. — Zu den festeren Trennungen gehören auch diejenigen, welche auf physischen Gründen beruhen, und sich durch Volksverwandtschaft und Sprache begrenzen. Allein theils sind diese Naturformen selbst vergänglich, theils hat das Christenthum mehr als sonst etwas auf Gemeinschaft der Völker und Sprachen förderlich gewirkt. Daher denn auch oft die innern Trennungsprincipien diese Grenzen überströmen, und bald die Kirchen verschiedener Völker und Sprachen doch zu einem gleichgesinnten und gleichgestalteten Ganzen verbinden bald das natürlich zusammengehörige von einander reißen zu entgegengesezten Seiten hin.

2. Hieraus folgt schon von selbst, daß auch der Eifer, mit welchem ein Einzelner an seiner besonderen Kirchengemeinschaft hängt, nur wahr sein kann, so daß der vollen Theilnahme an der alles verbindenden Einheit der unsichtbaren Kirche dadurch kein Abbruch geschieht, wenn er in gewisse Grenzen eingeschlossen bleibt. Das wesentliche ist, daß Jeder die besondere Form des Christenthums, der er angehört, nur als eine vergängliche aber sein eigenes zeitliches Dasein mit in sich schließende Gestaltung der einen unvergänglichen Kirche liebe, eine Beschränkung, welche von Gleichgültigkeit sehr weit entfernt ist, indem sie ja davon ausgeht, daß jeder nur durch seine besondere Gemeinschaft mit der ganzen Kirche in Verbindung steht. Sie unterscheidet sich aber freilich von der partheiischen Voraussezung, welche sehr häufig vorkommt, wenn ein kirchlicher Gegensaz bis zu einem gewissen Grade gespannt ist, daß nämlich der Gegensaz sich nicht anders lösen könne als durch den Uebergang der anderen Seite zur eigenen. Die Endpunkte, welche hier nicht berührt werden dürfen, pflegen wir durch die Ausdrükke Indifferentismus und Proselytenmacherei zu bezeichnen. Allein sich im voraus gefallen lassen, daß die schon im allgemeinen als vergänglich erkannte Form auch dereinst wirklich untergehen werde, ist keineswegs Indifferentismus; sondern dessen kann nur derjenige beschuldiget werden, welcher sein eignes Verhältniß zu der Kirchengemeinschaft, der er angehört, nur als ein zufälliges auffassen kann, ohne daß er sich eines inneren Entscheidungsgrundes bewußt sei. Eben so wenig ist jedes Bestreben die eigene Kirchengemeinschaft den Mitgliedern anderer auf das wirksamste zu empfehlen das, was wir im schlimmen Sinne Proselytenmacherei nennen, weil ja sonst sowol das Christenthum überhaupt als auch das evangelische insbesondere schon in ihrem Urspung verwerflich wären.

Sondern jenes Bestreben ist in der Natur gegründet, wenn wir in einer andern Kirchengemeinschaft eine Schwächung oder ein Verderbniß der christlichen Frömmigkeit wahrnehmen; ja da die vorher erwähnte partheiische Voraussezung eben dieses im allgemeinen annimmt, so organisirt sich von ihr aus dasselbe Bestreben mit gutem Recht als ein allgemeines, und wir dürfen es auch den Gliedern der gegenüberstehenden Kirchengemeinschaft nicht als ein unchristliches anrechnen. Sondern die eigentlich verwerfliche Proselytenmacherei ist ist, welche sich die Erweiterung der Kirchengemeinschaft zum unbedingten Zwekk macht, und die Einzelnen nur als Mittel hiezu in Anspruch nimmt.

Zweites Lehrstükk.

Von der Irrthumsfähigkeit der sichtbaren Kirche in Bezug auf die Untrüglichkeit der unsichtbaren.

§. 153. Wie in jedem Theil der sichtbaren Kirche der Irrthum möglich, mithin auch irgendwie wirklich ist: so fehlt es auch in keinem an der berechtigenden Kraft der Wahrheit.

1. Wiewol aller Irrthum, sofern er ein mit Wissen und Willen abgeschlossener und doch dem Gedachten nicht entsprechender Denkact ist, Antheil hat an der Sünde, und ihm also im allgemeinen abgeholfen oder vorgebeugt werden muß durch die zunehmende Wirksamkeit des heiligen Geistes, nicht unmittelbar aber sofern er jener sündlichen Grundlage entgegenarbeitet: so ist doch hier zunächst nur die Rede von Wahrheit und Irrthum auf dem religiösen Gebiet. Muß nun was oben[1] von der absoluten Reinheit des Impulses gesagt worden ist, auch hierauf angewendet werden: so wird doch überall, sowol in der Bildung der religiösen Vorstellungen, als in der religiösen Bildung unserer Zwekkbegriffe, der Irrthum möglich sein, und zwar auf jedem Punkt. Denn wenn eine sinnliche Erregung unbewußt den Zwekkbegriff verfälscht, so kann dann auch das auf das religiöse Vorstellen gerichtete Wollen verfälscht werden, und der Irrthum muß dann in allen Theilen der Ausführung sein; und so lange die Auffassung unserer Verhältnisse in der christlichen Kirche auf dieselbe Weise verunreinigt sein kann, so kann auch kein

[1] §. 110, 3.

Zweckbegriff fehlerlos gebildet sein, so daß in der reinen Wahrheit kein voller wirklicher Lebensmoment wird, sondern in jedem Act des frommen Bewußtseins an der Wahrheit mehr oder weniger der Irrthum ist. In den eben aufgestellten Formeln nun spiegelt sich der ganze Kreislauf des in die Wirksamkeit des Geistes der Wahrheit sich einmischenden Irrthums, und Jeder wird auch auf jedem Punkt die Quelle der Verfälschung in sich selbst finden, und vermöge seines eignen Bewußtseins nicht daran zweifeln, daß der Irrthum überall auch wirklich wird, wenngleich er in einzelnen Fällen auf ein kaum merkbares kann zurükgedrängt werden. — Aber eben so gewiß ist, daß, wenn auch Irrthum in einzelnen Gegenden der christlichen Kirche massenweise zusammengedrängt ist, doch nicht gedacht werden kann, daß irgend ein Theil derselben, der sich als ein besonderes Ganze organisirt, könnte ohne eine Wirksamkeit des Geistes der Wahrheit sein; indem, wo Anerkenntniß Christi als Grund eines gemeinsamen Lebens besteht, eben dadurch auch schon der Grund zu aller Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit gelegt ist, wenn auch grade die Verunstaltung derselben das bezeichnendste einer solchen Organisation sein sollte. Dies geht schon daraus hervor, daß in keiner Verzweigung der sichtbaren Kirche, gesezt auch die Sacramente fehlten ihr oder wären wegen ihrer abnormen Verwaltungsweise für fehlend anzusehen, die Anerkennung der Schrift und der Dienst im göttlichen Worte fehlt. Daher es auch in jeder Kirchengemeinschaft Einzelne wenigstens giebt, die sich über die herrschenden Irrthümer erheben und die Keime einer bestimmteren Entwikklung der Wahrheit in sich tragen.

2. Indem aber unser Saz überall, wenn auch nur als kleinstes, den Irrthum annimmt: so scheint er dem zu widersprechen, was wir von der Schrift behauptet haben.[1] Denn wenn auch diese der Möglichkeit des Irrthums so unterliegt, daß sie ihn irgendwie auch enthält: so kann sie nicht die Norm für alle religiöse Gedankenerzeugung sein, denn die normale Dignität, dem Irrthum mitgetheilt, müßte diesen verbreiten und befestigen. Vielmehr müßte die Wahrheit dann in der Kirche einen anderen festen Siz haben, um ihre berichtigende Kraft gegen die in der Schrift selbst enthaltenen Irrthümer wenden zu können. Allein wir haben es in unserer gegenwärtigen Betrachtung nicht mit der Schrift, wie sie

[1] §. 129 und 131.

jezt vor uns liegt, zu thun, sondern mit ihrer Entstehung, und werden in gutem Zusammenhang mit dem dort gesagten zuerst leicht zugeben können, daß auch in der frommen Gedankenerzeugung der Apostel die allgemeine Möglichkeit des Irrthums sich einzeln verwirklicht habe, ohne deshalb in die Schrift einzudringen, welche grade als Zusammenstellung des irrthumsfreiesten, unter Leitung des heiligen Geistes ist gesammelt worden. Ja die Schrift selbst giebt uns Zeugniß,[1] wie auch im Denken der Apostel der menschliche Irrthum als vorübergehende Erscheinung vorgekommen, und läßt uns sonach ahnden, wie auch vielleicht öfter die ersten Regungen desselben mögen zerstört worden sein, ehe noch ihr Einfluß zur Erscheinung kommen konnte. Und dem gemäß werden wir denn auch zweitens von der Schrift selbst, um den Naturzusammenhang derselben mit allem übrigen nicht ganz aufzuheben, wol zugestehen dürfen, daß in den mancherlei durchgehenden und nicht mit aufgenommenen Nebengedanken, die doch mit zu derselben Gedankenerzeugung der heiligen Schriftsteller gehörten, leise Spuren des menschlichen Irrens würden zu finden gewesen sein, und dies wird weder ihrer normalen Dignität noch der Thätigkeit des heiligen Geistes bei ihrer Abfassung irgend Abbruch thun.

§. 154. Erster Lehrsaz. Keine von der sichtbaren Kirche ausgehende Darstellung christlicher Frömmigkeit trägt lautere und vollkommne Wahrheit in sich.

1. Wenn die Schrift selbst nicht eigentlich eine von der sichtbaren Kirche ausgehende Darstellung ist, sondern vielmehr erst selbst die sichtbare Kirche constituirt hat, so gehört sie schon in so fern nicht in das Gebiet unseres Sazes. Wol aber könnte man einwenden, daß eben zufolge der dort aufgestellten Principien der Irrthum am geringsten sein werde in allen anordnenden Handlungen, also auch in der Bestellung derjenigen, welchen amtlich die Reinigung der vorhandenen Vorstellungen, um die christliche Wahrheit auszumitteln, übertragen wird. Blieben nun auch diese jeder für sich allein allerdings dem Irrthum unterworfen, so werde sich doch in diesem Geschäft die waltende Kraft des Gemeingeistes dadurch bewähren müssen, daß die falschen Richtungen der Einzelnen sich in der Gemeinschaft wechselseitig aufheben.

[1] Ap. Gesch. 10, 14. 16, 7. Gal. 2, 11.

Allein dazu würde gehören, daß eine jede solche Richtung auch ihr bestimmtes Gegengewicht fände in einer andern. Nun sind auch freilich alle möglichen Richtungen in dem Ganzen, ist aber das Ganze schon durch innere Differenzen getheilt, so kann die Einseitigkeit eines solchen Theiles nicht in ihm selbst aufgehoben werden, sondern jede Partialkirche kann irren auch in ihren amtlichen Darstellungen. Daraus folgt aber noch nicht, daß wenn zu irgend einer Zeit die Kirche ungetheilt wäre, alsdann in diesen Darstellungen die reine und vollständige Wahrheit sein werde. Denn nicht alle einander aufhebenden Richtungen sind in der Kirche zu gleicher Zeit, sondern es giebt auch zeitliche Einseitigkeiten, die erst in einer folgenden Zeit können aufgehoben werden. Ja wenn wir behaupten müssen, worauf doch die Richtigkeit der Entstehung der evangelischen Kirche beruht, daß es einen ursprünglich nicht amtlichen reformatorischen Einfluß Einzelner besonders Begeisteter auf das Ganze geben kann: so folgt schon daraus, daß alsdann in der amtlichen Organisation des Ganzen nicht das Vermögen der Verbesserung, sondern das Bedürfniß derselben seinen Siz hat; ein Zustand, welcher überall eintreten und periodisch wiederkehren kann, wo und so lange als das Verhältniß des Ganzen und der Einzelnen zu einander zwischen überwiegender Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit der einen und des andern schwankt.

2. Kann nun also überhaupt keine auch in der vollständigsten Gemeinsamkeit abgefaßte Bestimmung einer Lehre als unverbesserlich und deshalb für alle Zeiten gültig angesehen werden: so gilt das noch vorzüglich von solchen, welche in Folge eines Streites als die Darstellung einer größeren oder geringeren Mehrheit zu Stande gekommen sind, indem durch den Streit am meisten alles aufgeregt wird, was zum Irrthum verführt. Daher kann auf der einen Seite niemand verbunden sein, den Inhalt solcher Darstellungen als christliche Wahrheit anzuerkennen, als sofern sie auch der Ausdrukk seines eignen frommen Bewußtseins sind, oder sich ihm durch ihre Schriftmäßigkeit empfehlen. Auf der andern Seite bleibt die Verbesserung der öffentlichen Lehre ein Geschäft, zu welchem jeder Einzelne durch Prüfung der aufgestellten Begriffe und Säze nach Maaßgabe seiner Kräfte und Hülfsmittel mitzuwirken die Pflicht und also auch ein Recht hat, in dessen Ausübung er nicht darf gehemmt werden. Doch aber geht von selbst durch den ganzen Verlauf dieses Geschäfts eine Uebereinstimmung hindurch in den Grundsäzen

nach welchen und in dem Sinn aus welchem dem Irrthum soll entgegengearbeitet werden, nur daß sich auch diese Uebereinstimmung in jeder Kirche, erst nachdem sie sich selbst erkennen lernt, allmählig bilden kann. So werden wir es immer billigen, daß die entstehende evangelische Kirche sich in Bezug auf die streitig gewordenen Lehren nicht wollte der Entscheidung einer allgemeinen Kirchenversammlung unterwerfen; aber wir können es nicht mehr billigen, daß sie dennoch die sämmtlichen ökumenischen Bekenntnisse grabezu resumirte, die doch nichts anders sind als Erzeugnisse ähnlicher, überdies durch Uneinigkeit veranlaßter mithin zur Ausmittlung der Wahrheit nicht vorzüglich geeigneter, Versammlungen. Eben so ist es zu billigen, daß der Stand der Ueberzeugungen in kurzen Bekenntnißschriften der gesammten Christenheit dargelegt wurde, wodurch erst der verbessernde Einfluß auf das Ganze seine feste Haltung erhielt; nicht aber daß man durch eben diese Schriften hernach, als wären sie unverbesserlich, das Geschäft selbst aus dem sie hervorgegangen waren, hemmen wollte.

§. 155. Zweiter Lehrsaz. Alle Irrthümer, welche sich in der sichtbaren Kirche erzeugen, werden durch die in derselben immer fortwirkende Wahrheit aufgehoben.

1. Dieser Saz hängt mit dem bisherigen so genau zusammen, daß eine Einwendung gegen denselben im allgemeinen nicht füglich gemacht werden kann. Wenn der Irrthum, wie stark er auch sei, nur auf die beschriebene Art an der Wahrheit ist: so muß er in jedem organischen Theil des Ganzen verringert werden, je mehr der heilige Geist sich den Organismus des Denkens aneignet, und wird in die Enge gebracht durch beiderlei Einflüsse, wie sie zu verschiedenen Zeiten verschieden vorwalten, im Einzelnen der auf besondere Weise irrt durch den Einfluß der öffentlichen Denkungsart, die ihn doch von allen Seiten ergreift, und in der Masse durch den Einfluß der geistig Ausgezeichneten, welcher ein klares Bewußtsein immer weiter verbreitet. Wenn man aber meint, außer diesem Irrthum an der Wahrheit gebe es in der Christenheit doch auch Irrthum außer aller Wahrheit, und mit diesem müsse deshalb auch ein andrer Weg eingeschlagen werden: so hat es damit folgende Bewandniß. Es können Vorstellungen nicht nur von einem unvollkommnen Glauben an Christum ausgehn, sondern auch gegen solche, die von einem vollkommneren

zeugen, gerichtet sein; und dennoch liegt ihnen die Wahrheit, welche in der Kirche immer dieselbe bleibt, zum Grunde. Wogegen solche Gedanken und Lebensregeln, welche gar nicht von dem christlichen Bewußtsein ausgehn, und von denen man also nicht sagen kann, daß sie nur Irrthum an der Wahrheit sind, auch nur insofern der Christenheit angehören, als doch in denen, welche sie hegen, anderweitig schon eine Herrschaft des christlichen Geistes eingeleitet ist, wenn gleich ein bestimmtes Bewußtsein davon noch nicht vorhanden wäre. Denn wo gar keine Beziehung zu diesem ist, da ist auch kein Theil der sichtbaren Kirche; und die Kirche hat es dann mit den einzelnen unrichtigen Vorstellungen nur insofern zu thun, als sie einen Anknüpfungspunkt abgeben können für ihre verbreitende Thätigkeit. In dem ersten Fall hingegen ist der Irrthum, auch wenn er noch gar keine christliche Wahrheit zur Grundlage zu haben scheint, doch nur ein Vorläufer von jenem, denn es ist schon ein Punkt gegeben, an welchem das christliche Bewußtsein sich entwikkeln kann.

2. Natürlich aber kann unser Saz keine Zeit bestimmen wollen; vielmehr kann man in der Geschichte der Christenheit sogar bedeutende Zeiträume abstekken, in welchen der Irrthum sich entwikkelt und überhand nimmt, die Wahrheit hingegen zurükkgedrängt wird. Allein solche Erscheinungen eignen sich mehr dazu ein anderes Urtheil über die vorhergegangenen scheinbar günstigen Zustände zu motiviren, als daß sie den Glauben, der sich mit dem an das Reich Christi nicht vertragen würde, rechtfertigten, daß die Wahrheit aus der Kirche verschwunden oder auch nur theilweise verloren gegangen sei. Und alles wird sich darauf zurükkführen lassen, daß die Fortschreitung der Wahrheit und die Aufhebung des Irrthums durch dieselbe in der sichtbaren Kirche eine zwiefache Gestalt hat, die eine, wenn die Wahrheit den ihr gegenüberstehenden Irrthum allmählig zerstört, die andere, wenn der an dem Ausdrukk der Wahrheit selbst unbewußt haftende Irrthum mit allen seinen Wirkungen von ihr getrennt wird, und sie, indem sie an Kraft und Wirksamkeit zu verlieren scheint, sich läutert, um eine vollkommnere Wirksamkeit auszuüben. — Unabhängig hievon bietet die Geschichte häufig eine scheinbare Verringerung des Gebietes der Wahrheit dar durch Abfall, wobei gewöhnlich äußere Gewalt wirksam ist. Allein wenn der Abfall nicht scheinbar ist, so war vorher das Christenthum nur scheinbar, indem zwischen irgend einer Gewalt und dem Zustand der

Lebensgemeinschaft mit Christo gar kein Zusammenhang denkbar ist; daher auf diesem Wege niemals ein Zurükgedrängtwerden des christlichen Bewußtseins, vielweniger ein gänzliches Verschwinden desselben, bewirkt werden kann.

§. 156. Zusaz zu beiden Lehrstükken. Die Behauptung, daß die wahre Kirche mit dem Anfang des menschlichen Geschlechts begonnen habe, und bis ans Ende desselben auch eine und dieselbe bleibe, darf nicht so verstanden werden, als ob die eigentlich so zu nennende christliche Kirche selbst nur Theil eines größeren Ganzen sei.

Augsb. Bek. VII. . . daß allezeit müsse eine heilige christliche Kirche sein und bleiben . . bei welcher das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sacramente laut des Evangelii gereicht werden. — Apol. Conf. IV. At sic discernit Paulus ecclesiam a populo legis, quod ecclesia sit populus spiritualis. . . In populo legis praeter promissionem de Christo habebat et carnale semen promissiones rerum corporalium . . . Igitur illi tantum sunt populus juxta evangelium qui hanc promissionem spiritus accipiunt. — Expos. simpl. XVII. p. 47. sq. Quando autem Deus ab initio salvos voluit fieri homines . . oportet omnino semper fuisse, nunc esse et ad finem usque seculi futuram esse ecclesiam. — Haec aliter fuit instituta ante legem inter patriarchas, aliter sub Mose per legem, aliter a Christo per evangelium. — Agnoscimus hic tamen diversa fuisse tempora, diversa symbola promissi et exhibiti Messiae. — Conf. Scot. V. Credimus Deum . . omnibus aetatibus ecclesiam suam ab Adamo usque ad adventum Christi in carnem vocasse. — Conf. Belg. XXVII. Credimus — unam ecclesiam catholicam . . . Haec porro ecclesia et ab initio mundi fuit et usque ad eius finem perdurabit.

1. Es sind nicht nur die zulezt angeführten Bekenntnißschriften von der reformirten Seite, welche die Einheit der alttestamentischen und neutestamentischen Kirche bestimmt aussprechen: sondern der Fall ist derselbe auf der lutherischen Seite. Denn wenn man auch aus dem Augsb. Bekenntniß das Gegentheil schließen wollte: so ist doch derselbe Sinn in dessen authentischer Erklärung, der Apologie, nicht zu verkennen. Nur in dem sächsischen Bekenntniß erscheint Melanchthon vorsichtiger, indem er mit seinen Beispielen nicht über die Zeit der Geburt Christi hinausgeht. Allein geschieht dies wirklich absichtlich: so erscheint es nur minder folgerecht, da Christus doch auf Simeon und Hanna und die Andern dort

genannten[1] noch keine erlösende Wirksamkeit hatte ausüben können. So aber, wie Simeon glaubte, denkt sich Melanchthon unstreitig auch den messianischen Glauben früherer Zeiten. Sollte nun gar diese Einheit der Kirche von Anfang an so verstanden werden, wie aus der einen Stelle scheint, daß nämlich Christus für die dritte Periode dasselbe gewesen sei, was Moses für die zweite: so wäre unsere Abweichung von diesen symbolischen Ausdrükken noch größer. Indem wir uns nun auf das früher hierüber gesagte[2] berufen, kommt es nur darauf an, die Differenz zwischen unserm Saz und den symbolischen Stellen genauer zu bestimmen. Indem wir beide davon ausgehn, die Kirche sei nur da, wo der Glaube an Christum ist; jene aber behaupten, diese Kirche sei schon vom Anfang der Welt her, wir hingegen, sie beginne erst mit der persönlichen Wirksamkeit Christi: so müssen jene annehmen, der Glaube an Christum sei gewesen vor seiner persönlichen Wirksamkeit, wir aber bedingen ihn durch diese persönliche Wirksamkeit, und leiten ihn also von derselben ab, welches also der erste zu schlichtende Punkt ist. Es hängt aber damit zusammen, daß, indem wir beide zugleich davon ausgehn, daß der Glaube seligmachend sei, jene behaupten, die persönliche Wirksamkeit Christi sei nicht nothwendig, um die Seligkeit der Menschen zu bewirken, wir hingegen behaupten, die seligmachende Liebe Gottes sei nicht eher als mit der Erscheinung Christi wirksam geworden; und es fragt sich, ob wirklich zwischen diesen beiden Annahmen müsse gewählt werden, und wonach sich im beziehenden Fall die Wahl entscheiden müsse. Nur können wir, da diese Säze an und für sich nicht Aussagen unsers unmittelbaren Selbstbewußtseins sind, unser Saz auch durch seine negative Form zu erkennen giebt, daß er nur in Beziehung auf uns fremde Behauptungen entstanden ist, bei der anzustellenden Vergleichung für uns kein anderes Maaß anerkennen, als die Uebereinstimmung mit dem, was schon als Ausdrukk unseres unmittelbaren Selbstbewußtseins fest steht.

2. Was nun den ersten Punkt betrifft, so haben wir schon festgestellt,[3] daß die alttestamentischen Weissagungen für uns nicht ihrer Erfüllung wegen Glaubensgründe sein können in dem Sinn, daß wir deswegen an Christum glaubten, weil er so vorhergesagt worden, wie er hernach erfunden worden ist, indem dies für den Glauben in unserm evangelischen Sinn

[1] Repetit Conf. Ed. Tw. p. 164. §. 12, 2.
[2] §. 14. Zusaz. Bd. I. S. 94—96.

gar kein Grund sein kann. Allein dies hindert allerdings nicht, daß nicht die Verheißungen als solche sollten vor der Erscheinung Christi den Menschen haben können ein Grund der Seligkeit werden. Vorausgesezt nämlich ein geschärftes Bewußtsein der Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit, konnte — wenn nun ein Erlöser verheißen wurde — jenes Verlangen sich an die Verheißung heften, und ein Vorgefühl entstehen von der künftigen Seligkeit in der Gemeinschaft mit ihm, welches als Mitfreude die eigne Unseligkeit in gewissem Sinn aufheben konnte. Allein dies zugegeben war dies doch nur ein Schattenleben, eine Ahndung von der christlichen Kirche, aber nicht die christliche Kirche selbst. Denn wir sagen nur, daß diese überall sei wo der Glaube ist, insofern dieser die ganze Aneignung Christi ist, und insofern er zugleich wesentlich gemeinschaftbildend ist. Hier aber kann man in einem gewissen Sinn zwar eine Aneignung der Seligkeit Christi zugeben, aber nicht eine Aneignung seiner Vollkommenheit. Und daß der Glaube an die messianischen Verheißungen nie und nirgend im alten Bunde gemeinschaftbildend geworden ist, sondern die Gemeinschaft ganz auf dem Gesez beruhte, liegt geschichtlich vor Augen. Darum wird der Unterschied nicht erschöpft, wenn man nur zugiebt, es seien andere Symbole gewesen zur Zeit des verheißenen und andere zu denen des erschienenen Messias; sondern auch der Glaube selbst ist ein anderer gewesen, und der wahre neutestamentische war zu den Zeiten des Gesezes nur zukünftig.[1] Und auch das vorher zugegebene wird nicht nachgewiesen werden können, daß nämlich die messianischen Verheißungen im alten Bunde den Begriff eines Erlösers in dem Sinne, wie wir ihn mit den symbolischen Büchern annehmen, wirklich enthielten, und sich mit demselben an das auch in unserm Sinn gefaßte Bewußtsein der Sünde wendeten. Will man aber nicht nur dieses behaupten, sondern auch in Bezug auf die in uns wirksame Vollkommenheit Christi und das Band der brüderlichen Liebe den Glauben vor der Erscheinung Christi dem unsrigen gleichsezen: so muß man auch zugeben, daß die Hörer der Verheißung im Stande waren, aus sehr unvollständigen Andeutungen den Begriff der unsündlichen Vollkommenheit selbst nicht nur zu bilden sondern auch in Wirksamkeit zu sezen; und dies führt natürlich dahin, daß die wirkliche Erscheinung Christi zu unserer Seligkeit nicht sei nothwendig

[1] Vgl. Gal. 3, 22. 23.

gewesen, sondern nur die Verheißung mußte immer lebendig erhalten werden.

3. So wenig wir nun hiermit übereinstimmen können, so scheint doch nicht minder unbequemes aus unserer Behauptung zu folgen, daß vor der Erscheinung Christi die Menschen nicht zur Seligkeit gelangt sind. Allein die Folgerung, daß die seligmachende Liebe Gottes erst mit der Erscheinung Christi angefangen habe, müssen wir uns gleich unsern Grundsäzen gemäß dahin beschränken, daß nur die zeitliche Erscheinung dieser Liebe nicht eher begonnen habe. In dieser Gestalt aber ist kein Bedenken dagegen, sie anzuerkennen; denn wir befinden uns mit dem gesammten Menschengeschlecht nur in demselben Falle, in dem sich auch jezt noch jeder Einzelne befindet, der erst in der Wiedergeburt zum Genuß der seligmachenden Liebe gelangt. Eben so nämlich war auch das menschliche Geschlecht bis zur Erscheinung Christi in dem Zustande unter der vorbereitenden Gnade; aber das ganze, nicht ausschließend diejenige Reihe, welche uns die jüdischen Geschichtsbücher von Adam durch die Erzväter bis zur Gründung des Mosaismus durchführen. Denn diese vorbereitende Gnade zeigte sich überall, wo und in dem Maaße als es Wirkungen der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit gab, und wir erhalten auch von hier aus dieselbe Gleichstellung zwischen Juden und Heiden, von welcher auch Paulus ausging. Hiermit stimmt auch mehr als es auf den ersten Augenblikk scheint überein die Art, wie Paulus die Erscheinung Christi auf die Verheißung und den Glauben Abrahams bezieht, daß nämlich die vorbereitende göttliche Gnade nicht auf eine besondere oder ausschließende Weise in dem statutarischen Gesez sich geoffenbart habe, sondern vornehmlich darin, daß dem Monotheismus eine Stätte mußte erhalten werden, und das Handeln aus diesem Grunde ist der Glaube, der auch eben sowol als Gehorsam angesehen werden kann, und dem Abraham deshalb zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, als er nun ein Werkzeug der vorbereitenden göttlichen Gnade wurde, und als er in dieser Beziehung auf den Zukünftigen auch durch denselben ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sein konnte. Auf diese Weise daher läßt sich auch eine Rechtfertigung um Christi willen vor Christo annehmen, analog der Seligkeit in dem Mitgefühl mit der Zukunft, mithin zerstreute Elemente der Kirche, aber nicht die Kirche selbst. Stellt man hingegen statt dieser Behauptung, daß es vom Anfang des menschlichen Geschlechtes an eine wahre Kirche

gegeben habe, nur die auf, daß es von Anfang an keinen andern Urheber der Seligkeit für die Menschen und keinen andern Grund des göttlichen Wohlgefallens an den Menschen gegeben habe als Christum, so giebt es gegen diese nichts zu erinnern.

Drittes Hauptstükk.

Von der Vollendung der Kirche.

§. 157. Da die Kirche in dem Verlauf des menschlichen Erdenlebens nicht zur Vollendung gelangen kann: so hat die Darstellung ihres vollendeten Zustandes unmittelbar nur den Nuzen eines Vorbildes, welchem wir uns nähern sollen.

1. In dem heiligen Geist, als dem gemeinsamen Lebensprincip der Kirche, liegt an und für sich der zureichende Grund zu dieser Vollendung; allein da seine Wirksamkeit dem Gesez des zeitlichen Lebens unterworfen ist, so kann jene Vollendung nur eintreten, wenn aller Widerstand so überwunden ist, daß es in dem Gebiet seiner Wirksamkeit nichts zeitlich gegenwirkendes mehr giebt, also alle Einwirkungen der Welt auf die Kirche erschöpft sind. Dazu müßte zuerst vorausgesezt werden, daß das Christenthum sich über die Erde verbreitet habe,[1] und zwar so, daß keine andere Glaubensweise mehr als organisirte Gemeinschaft bestehe. Denn so lange diese veralteten und unvollkommnen Religionsformen noch neben dem Christenthum bestehen und sich neben der Kirche erhalten wollen, wird auch den Anhängern derselben ihr Charakter so tief eingeprägt sein, daß sie einzeln oder in Masse vom Christenthum ergriffen manches verunreinigende auch unbewußt mit hinübernehmen, woraus sich Spaltungen und Irrthümer entwikkeln. Da uns nun unser Selbstbewußtsein bezeugt, daß die Entstehung des Glaubens an den Erlöser im allgemeinen durch nichts besonderes bedingt ist, sondern nur durch das gemeinsame in Allen erwekkbare Bewußtsein der Sünde, und durch die wegen der Selbigkeit der menschlichen Natur auch allgemeine Fähigkeit, einen specifischen Eindrukk vom Erlöser zu bekommen: so hoffen wir, daß diese Verbreitung sich in dem Maaß beschleunigen wird, als die

[1] Röm. 11, 25. 26.

Herrlichkeit des Erlösers sich in der Kirche selbst immer deutlicher abspiegelt.[1] Die Möglichkeit läßt sich daher nicht läugnen, daß dies noch im Verlauf der menschlichen Dinge erfolge; aber die Erzeugung hört während derselben nicht auf, und die Sünde entwikkelt sich in jedem Geschlecht aufs neue. Mithin gesezt auch, daß die Gewalt der Sünde je weiter hin um desto mehr zurükkgedrängt und um desto leichter gebrochen werde: so nimmt doch die Kirche auf diese Weise immer wieder Welt in sich auf, steht daher auch immer in dem bisher beschriebenen Conflict, und ist daher niemals vollendet. In diesem Zustande nun pflegt sie die streitende Kirche genannt zu werden, weil sie sich theils gegen Welt zu vertheidigen hat, theils Welt muß zu erobern suchen; wogegen sie eben deshalb im Zustand der Vollendung gedacht die triumphirende heißt, weil dann was in diesem Sinne Welt war ganz in sie verschlungen und nicht mehr als ihr Gegensaz da ist.

2. Streng genommen kann uns also auf unserm Standpunkt keine Lehre von der Vollendung der Kirche entstehen, da unser christliches Selbstbewußtsein geradezu nichts über diesen uns ganz unbekannten Zustand aussagen kann. Denn da wir Christum auch als das Ende der Weissagung anerkannt haben,[2] so liegt schon darin, daß auch die Kirche keine Gabe des Geistes anerkennt eine Zukunft vorzubilden, auf welche — weil ganz jenseit aller menschlichen Dinge liegend — unsere Thätigkeit gar keinen Einfluß ausüben kann, ja deren Bild wir aus Mangel aller Analogie schwerlich richtig zu fassen oder sicher festzuhalten vermöchten. Wenn nun dennoch diese Vorbildungen einen großen Raum einnehmen in der Kirche: so liegt uns doch ob, ehe wir ihre Ausschließung aus unserer Darstellung aussprechen, nach der Quelle derselben zu fragen. Zuerst nun ist hier auf die neutestamentischen Weissagungen von der Vollendung der Kirche zu verweisen, die wir doch jedenfalls alle auf weissagende Aeußerungen Christi zurükkführen müssen. Wenn nun diese nach den Regeln der Kunst würden zu behandeln sein, und doch immer nicht eigentliche Glaubenssäze sondern nur Säze sein würden, die wir auf Zeugniß annehmen, die aber nicht in einem so nahen Zusammenhang mit unserm Glauben stehen wie die ähnlichen die Person des Erlösers betreffenden, so werden wir ihnen auch schwerlich und immer nur insofern, als sie den Erlöser und unser Verhältniß zu ihm treffen, einen Ort in

[1] Ephes. 1, 22. 23. u. 2, 21. 22. [2] S. 103, 3.

der Glaubenslehre einräumen können. Allein wenn diese Säze auch nicht Glaubenssäze sind, insofern ihr Inhalt als unser Fassungsvermögen übersteigend keine Beschreibung unseres wirklichen Selbstbewußtseins ist: so stellt sich die Sache doch anders, wenn wir absehend davon, daß sie uns jenseit unserer Zustände hinausführen, dabei stehen bleiben, daß sie nichts von demjenigen enthalten dürfen, was in unsern jezigen Zuständen von den Einwirkungen der Welt herrührt. Daß diese, auch weiter als die Mitwirkung eines Jeden dazu reicht, eingeschränkt werde, ist immer der Gegenstand unseres Gebetes, und die vollendete Kirche ist sonach der Ort der vollständigen Erhörung desselben. So demnach wurzelt diese Vorstellung in unserm christlichen Selbstbewußtsein als die unter ganz unbekannten und nur schwankend vorstellbaren Bedingungen fortbestehende Gemeinschaft der menschlichen Natur mit Christo, aber als die, welche allein völlig frei von allem, was in dem Widerstreit des Fleisches gegen den Geist seinen Grund hat, gedacht werden kann.

§. 158. Wie in dem Glauben an die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi auch der Glaube an das Fortbestehen der menschlichen Persönlichkeit schon mit enthalten ist: so entsteht hieraus dem Christen die Tendenz, den Zustand nach dem Tode vorzustellen.

1. Die Meinung unseres Sazes kann nicht sein, als ob der Glaube an die Fortdauer der Persönlichkeit nach dem Tode, oder wie wir es gewöhnlich auszudrükken pflegen an die Unsterblichkeit der Seele, auf diesem Wege entstanden wäre, da sich die Spuren desselben ja überall vorfinden, und namentlich zu den Zeiten Christi und der Apostel dieser Glaube unter dem jüdischen Volk vorherrschend war; sondern nur, daß derselbe ohne diesen Zusammenhang keinen Ort in unserer christlichen Glaubenslehre finden könnte. Wie denn auch alles bisherige ganz ohne Zusammenhang mit demselben ist dargestellt und nachgewiesen worden, und nur ein einziger auch nicht unmittelbarer Glaubenssaz, der von der Himmelfahrt Christi, weiset auf denselben hin. So daß wer sein christliches Selbstbewußtsein in unserer bisherigen Darstellung abgebildet gefunden hat, auch zugeben muß, daß, die Thatsachen des Christenthums und unsere Kunde von denselben vorausgesezt, aus dem der Erlösung bedürftigen Bewußtsein der Sünde

der Glaube an den Erlöser sich so wie er hier beschrieben ist entwikkeln kann, und aus demselben die Mittheilung der Seligkeit Christi in jedem auch dem lezten Augenblikk des Lebens, auch wenn wir keine Vorstellung hätten von einem Zustande nach dem Tode. Sonach stellt sich sehr natürlich die Frage, ob und auf welchem Wege dieser Glaube, wenn der Erlöser ihn nicht aufgenommen und sanctionirt hätte, in Verbindung mit unserm frommen Selbstbewußtsein würde gekommen sein. Und hiezu zeigt sich nur eine zwiefache Möglichkeit. Entweder die Fortdauer der Persönlichkeit wäre durch die Thätigkeiten des Erkennens also auf dem Wege des objectiven Bewußtseins als Wahrheit ermittelt worden; oder sie wäre uns in unserm unmittelbaren Selbstbewußtsein ursprünglich mitgegeben, sei es nun in wesentlicher Verbindung mit dem hier überall zum Grunde liegenden Gottesbewußtsein oder unabhängig von demselben für sich. Was nun das erste betrifft, so gehörte dann diese Lehre in die höhere Naturwissenschaft, und die Gewißheit davon könnte nur bei denen sein, welche sich des Verfahrens dieser Wissenschaft bemächtiget haben, so daß Andere sie nur von diesen hätten aus der zweiten Hand. Dieses aber ist offenbar nicht die Lage der Sache; vielmehr ist nicht zu läugnen, daß er auf dem wissenschaftlichen Gebiet von Einigen immer wieder aufs neue eben so lebhaft ist angefochten worden, wie Andere ihn vertheidigt haben. Ja wer die sogenannten Vernunftbeweise für die Unsterblichkeit näher betrachtet, wird schwerlich glauben können, daß die Vorstellung selbst ein Erzeugniß dieses Gebietes sei; sondern sie war anderwärts her irgendwie gegeben, und die Wissenschaft suchte nun sie mit ihren übrigen Ergebnissen in Verbindung zu bringen, und ein solches Verfahren mußte der Natur der Sache nach auch immer angreifbar bleiben. Daher kann die Glaubenslehre nie berechtigt sein, diese Beweise zu adoptiren, wenn sie von der Vorstellung der Unsterblichkeit einen weiteren Gebrauch machen will, noch weniger aber verpflichtet, sie zu prüfen und ihre Mängel zu ergänzen; sondern sie müßte erst die wissenschaftliche Feststellung erwarten, bis dahin aber die Sache dahingestellt sein lassen, indem sich sonst die Glaubenslehre von einer philosophischen Ansicht, welcher noch widersprochen wird, abhängig machte. — Was nun das andere betrifft: so wäre es, wenn der Glaube an die Unsterblichkeit mit dem Gottesbewußtsein im allgemeinen zusammenhinge, ein großer Fehler, daß wir denselben nicht gleich dort entwikkelt hätten. Allein dieser Fehler würde sich auch schon

bemerklich gemacht und gerächt haben, welches doch nicht der Fall gewesen ist; und eben dieses kann uns nicht im Voraus geneigt machen, einen solchen Zusammenhang anzunehmen. Es giebt zwar allerdings ein unfrommes Läugnen der Unsterblichkeit, welches mit der Gottesläugnung zusammenhängt, wie beide der materialistischen oder atomistischen Denkungsart angehören; allein es giebt eben so auch ein ganz anderes Entsagen auf die Fortdauer der Persönlichkeit, welches weit entfernt die geistigen Thätigkeiten nur als eine Erscheinung des Stoffs anzusehen und den Geist dem Stoff unterzuordnen, vielmehr ganz eigentlich den Geist als die den lebendigen Stoff hervorbringende und sich anbildende Kraft ansieht. Denn von hier aus läßt sich auf gleiche Weise behaupten, einerseits daß das Gottesbewußtsein das Wesen jedes im höheren Sinne selbstbewußten oder vernünftigen Lebens konstituire, auf der andern Seite aber auch, daß wenn der Geist in dieser Productivität wesentlich unsterblich ist, doch die einzelne Seele nur eine vorübergehende Action dieser Productivität sei, mithin eben so wesentlich vergänglich; wie denn auch jede außerhalb des bestimmten Entwikklungspunktes und der bestimmten Region des menschlichen Seins, der sie angehört, ihre Bedeutung verlieren würde. Mit einer solchen Entsagung auf die Fortdauer der Persönlichkeit würde sich eine Herrschaft des Gottesbewußtseins vollkommen vertragen, welche auch die reinste Sittlichkeit und die höchste Geistigkeit des Lebens verlangte. Hiezu nun kommt noch, daß es allerdings einen dem Geist der Frömmigkeit überhaupt entsprechenden Glauben an die persönliche Fortdauer giebt, welcher nämlich das Vorhandensein des Gottesbewußtseins in der menschlichen Seele als den Grund ansieht, weshalb sie nicht könne das allgemeine Loos der Vergänglichkeit theilen; aber es giebt auch eben so einen nicht frommen. Denn wie sollte dieser Glaube irgend mit dem Gottesbewußtsein verwandt sein, wenn er lediglich von dem, wenngleich bis auf einen gewissen Grad veredelten Interesse an dem sinnlichen Lebensgehalt ausgeht. Und das ist doch der Fall allemal, wenn die Unsterblichkeit postulirt wird um der Vergeltung willen, indem vorausgesezt wird, es gebe keine reine und unmittelbare Richtung auf Frömmigkeit und Sittlichkeit, sondern beide würden nur angestrebt als Mittel, um dort zu einer vollkommnen Glükkseligkeit zu gelangen. Muß daher zugestanden werden, daß es eine Art giebt, die Fortdauer der Persönlichkeit zu verwerfen, wobei man mehr von Gottesbewußtsein durchdrungen sein kann, als

bei einer Art sie aufzunehmen: so kann ein Zusammenhang zwischen diesem Glauben und dem Gottesbewußtsein an sich nicht mehr behauptet werden.

2. Wohl aber läßt sich behaupten, daß der Glaube an die Fortdauer der Persönlichkeit mit unserm Glauben an den Erlöser zusammenhängt. Denn wenn dieser sich selbst eine solche zuschreibt in allem, was er von seiner Wiederkunft oder Wiedervereinigung mit den Seinigen sagt: so folgt. da er dies nur von sich als menschlicher Person sagen kann, indem er nur als solche auch mit seinen Jüngern Gemeinschaft haben konnte, daß — vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur in ihm und in uns — dasselbe auch von uns gelten muß. So einleuchtend indeß dieses auch scheint, muß doch untersucht werden, ob auch hiergegen Einwendungen möglich sind und was für welche, sei es nun gegen die Richtigkeit der Voraussezung oder gegen die Rechtmäßigkeit der Folgerung. Einwendungen der ersten Art könnten sich nur auf eine abweichende Erklärung der Reden Christi beziehen, und insofern wären sie auch hier gar nicht zu beurtheilen, sondern fielen der Auslegungskunst anheim. So viel indeß wäre hier zu sagen, daß wenn jemand mit guter Treue behaupten wollte, alle hieher gehörigen Reden Christi seien irgendwie bildlich und uneigentlich zu verstehen, und er schreibe sich darin gar keine persönliche Fortdauer zu, hiebei ein Glaube an Christum, so wie er hier dargestellt worden, allerdings möglich bliebe — denn wenngleich die eben beschriebene Verzichtleistung auf die persönliche Fortdauer dann etwas gemeinsames zwischen Christo und uns wäre, würde doch der eigenthümliche Unterschied zwischen Christo und uns deshalb nicht nothwendig aufgehoben — daß aber dennoch eine gänzliche Umgestaltung des Christenthums daraus hervorgehen müßte, wenn eine solche Auslegungsweise jemals sollte in der Kirche geltend werden und dem christlichen Glauben zum Grunde liegen. Und darin liegt schon, daß wir nicht voraussezen, eine solche Auslegung könne mit guter Treue gemacht werden. Nicht viel anders wäre die Sache, wenn jemand die Rechtmäßigkeit der Folgerung aus dem Grunde in Zweifel ziehen wollte, weil, wenn Christus sich auch persönliche Fortdauer zuschreibt, er sich dieses nur aus dem herrschenden Glauben angeeignet habe ohne bestimmte eigne Ueberzeugung, und auch nur auf dieselbe Weise wie in ähnlichen Fällen Gebrauch von dieser Meinung mache; so daß seine Aeußerungen hierüber nicht zu denen gehören würden, welche mit seiner Gewißheit über

seine Würde und seine Bestimmung so zusammenhängen, daß ohne sie mit aufzunehmen an beides nicht könne geglaubt werden. Denn auch das würde schwerlich jemand redlicherweise behaupten können, daß Christus auch nur eben so ohne eigne Ueberzeugung doch die sadducäische Ansicht von sich gewiesen, und daß sein Glaube an den unwiderstehlichen Fortgang seines Wortes unabhängig gewesen sei von dem an die Fortdauer seiner Persönlichkeit. Wenn nun eine feste Ueberzeugung Christi hievon nicht abgeläugnet wird, so könnte nur noch eingewendet werden wollen, daß aus der Fortdauer seiner Persönlichkeit, die wir dann mit ihm glauben müßten, nichts folge für die unsrige, sofern nämlich die seinige nur beruhe auf dem was ihm eigenthümlich ist, auf der nur ausschließend seine menschliche Person bildenden Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur, und man daher sagen müßte, gerade weil und insofern als der Erlöser unsterblich sei, seien es alle andere Menschen nicht. Allein diese Erklärung würde auf eine besondere Weise freilich aber doch immer doketisch sein. Denn der Unterschied zwischen einer unsterblichen und einer sterblichen Seele kann nicht darin allein bestehen und sich dadurch allein kundgeben, daß irgendwann die eine wirklich stirbt, sondern schon immer und in jeder Beziehung müssen die Thätigkeiten und Zustände der einen andere sein, als die der anderen. Daher wenn des Erlösers Seele eine unvergängliche wäre, die unsrigen aber wären vergänglich: so könnte nicht mit Recht gesagt werden, daß er als Mensch uns in allem gleich wäre ausgenommen die Sünde. Denn wenn man sagen wollte, es sei die Natur der menschlichen Seele allerdings ursprünglich gewesen unsterblich zu sein, allein die Uebertragung der Sünde auf jede mache sie sterblich: so läge doch darin, daß das ganze ursprüngliche Werk Gottes durch die Sünde zerstört sei, und ein anderes an die Stelle getreten. Daher wir auch die Theilung von der Hand weisen müssen, welche Einige annehmen wollen, daß nämlich zwar alle Seelen durch die Sünde sterblich werden und im Tode mit dem Leibe untergehen, die Gläubigen aber erhielten durch die Lebensgemeinschaft mit Christo Antheil an der Unsterblichkeit und drängen mit ihm durch den Tod hindurch ins Leben. Denn entweder geht dies auf eine dem Geist nach manichäische Voraussezung zurükk, daß nämlich diejenigen, welche nicht zur Lebensgemeinschaft mit Christo gelangen, auch schon überhaupt nicht konnten unsterblich werden; oder wenn die andern ihnen der

Natur nach gleich sind, so müßte durch die Wiedergeburt auch die Natur eine ganz und gar andere geworden sein. Es bleibt also nichts anderes übrig, als daß, wenn wir die Ausdrükke des Erlösers über seine ewige persönliche Fortdauer, so wie es seine Jünger unläugbar thaten, mit zu seiner vollkommnen Wahrheit rechnen, dann auch alle vom menschlichen Geschlecht diese Fortdauer zu erwarten haben. Auch so aber bleibt der Erlöser allerdings der Vermittler der Unsterblichkeit, nur nicht für diejenigen allein, die hier schon an ihn gläubig werden, sondern für Alle ohne Ausnahme. In dem Sinn nämlich, daß wenn der menschlichen Natur nicht die persönliche Unsterblichkeit zukäme, alsdann auch eine Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur zu einer solchen Persönlichkeit, wie die des Erlösers nicht möglich gewesen wäre; und umgekehrt daß, weil Gott beschlossen hatte durch solche Vereinigung die menschliche Natur zu vollenden, und zu erlösen, deshalb auch schon immer die menschlichen Einzelwesen dieselbe Unsterblichkeit an sich tragen mußten, deren der Erlöser sich bewußt war. Dies ist die wahre christliche Sicherheit dieses Glaubens; jede andere Gewährleistung dafür, wenn sie auch anschaulicher wäre, als sich nach den bisherigen Versuchen erwarten läßt, bliebe doch dem Christen als solchem fremd, bis etwa dieser Glaube zu denjenigen Vorstellungen gehören wird, welche die vollkommene allgemeine menschliche Ueberzeugung constituiren.

3. Dieser Glaube nun ist zwar natürlicherweise von einem Bestreben begleitet, über den Zustand der Persönlichkeit nach dem Tode eine anschauliche Vorstellung zu bilden und festzuhalten, allein wir können durchaus keinen Anspruch darauf machen, daß uns dies bis auf einen gewissen Punkt gelingen werde. Denn die Frage über die Bedingungen jenes Daseins, deren Kenntniß doch jeder anschaulichen Vorstellung zum Grunde liegen müßte, ist eine rein kosmologische, und Raum und Räumlichkeiten sind so nahe verwandt mit Zeit und Stunde, daß sie auch eben so außer dem Gebiet der Mittheilungen liegen, die der Erlöser uns zu machen hatte. Daher sind auch seine Andeutungen alle[1] theils rein bildlich, theils so unbestimmt in Bezug auf alles übrige gehalten, daß auch nichts weiteres daraus zu entnehmen ist, als was für jeden Christen in jeder Vorstellung von einem Zustande nach

[1] Die Aussprüche welche ich hier meine sind allbekannt, und zu zahlreich um sie einzeln anzuführen.

dem Tode so sehr das wesentliche ist, daß sie ihm ohne dieses nur eine Verdammniß sein könnte, nämlich die Fortdauer der Verbindung der Gläubigen mit dem Erlöser. Eben so ist, was die Apostel darüber sagen, nur als Ahndung und mit dem Geständniß eines Mangels an bestimmter Erkenntniß ausgesprochen. So wahr es also auch sein mag, daß jeder Augenblikk unseres gegenwärtigen Lebens als solcher um desto vollkommner ist und besonnener, je vollständiger und klarer ihm Vergangenheit und Zukunft eingebildet sind: so dürfen wir uns nicht darauf einrichten, unsere Zwekkbegriffe irgend durch Vergegenwärtigung der künftigen Lebensform bestimmen zu wollen. Wol aber müssen wir uns hüten, nicht solchen Versuchen hiezu, die aus dem Interesse des sinnlichen Selbstbewußtseins an der Fortdauer der Persönlichkeit herrühren, und mithin, wenn auch edler als die jüdischen und mohamedanischen, doch immer auch sinnlich sind, als ob sie aus unserm christlichen Glauben entstanden wären, einen Einfluß einzuräumen, der nur zu leicht dem christlichen Glauben und Leben nachtheilig werden, und uns also die Gegenwart verderben kann. Daher werden wir es, was die Vorstellung vom künftigen Leben betrifft, vornehmlich mit einer vorsorglichen Prüfung der von Andern aufgestellten Säze und der herrschend gewordenen Meinung zu thun haben.

§. 159. **Die Lösung beider Aufgaben, die Kirche in ihrer Vollendung und den Zustand der Seelen im künftigen Leben darzustellen, wird versucht in den kirchlichen Lehren von den lezten Dingen, denen jedoch der gleiche Werth wie den bisher behandelten Lehren nicht kann beigelegt werden.**

1. Der deutsche Ausdrukk, der aber ziemlich allgemein angenommen ist, hat etwas befremdendes, was sich in dem Worte Eschatologie mehr verbirgt, indem der Ausdrukk Dinge uns ganz aus dem Gebiet des inneren Lebens, mit dem wir es doch allein zu thun haben, hinauszuführen droht; und es liegt auch darin allerdings ein Zeichen, daß hier zugleich etwas angestrebt wird, was durch wirkliche Glaubenssäze in unserm Sinne des Wortes nicht könnte erreicht werden. Gemein haben beide Ausdrükke dieses, daß wenn der Anfang einer ganz neuen und ewig währenden geistigen Lebensform als das lezte von unserm Standpunkt aus dargestellt wird,

jene unendliche Währung alsdann nur als das Ende der im Vergleich mit derselben fast verschwindenden Zeitlichkeit erscheint. Dies läßt sich nur durch die Anwendung des Vergeltungsbegriffes rechtfertigen, welcher daher auch dominirt. Wogegen wenn man dieselbe unendliche Währung als die weitere Entwikklung des hier begonnenen neuen Lebens betrachtet, alsdann die kurze Zeitlichkeit nur als der vorbereitende und einleitende Anfang von ihr erscheint. Jene den Vergeltungsbegriff vor sich hertragende Betrachtungsweise stüzt sich vornehmlich auf die Stellen, in denen Christus sich als denjenigen darstellt, dem das Gericht übertragen sei; diese auf dem Entwikklungsbegriff beruhende hingegen auf die, worin er sagt, daß er gekommen sei selig zu machen. Unläugbar ist diese lezte Betrachtungsweise in genauerem Zusammenhang mit der Ahndung der persönlichen Fortdauer, wie sie in dem Selbstbewußtsein des Christen kann nachgewiesen werden; wogegen die erstere mehr der Vorstellung von der Vollendung der Kirche entspricht, welche, um sich an irgend einen Punkt unseres jezigen Gesammtlebens anzuschließen, eine Ausscheidung alles dessen was Welt ist auch aus dem äußeren Zusammenhang mit der Kirche fordert. Und so gehören die Lehrsäze von den lezten Dingen diesen beiden Aufgaben gemeinschaftlich an; denn jeder bezieht sich auf beide. Wollten wir uns eine christliche Vorstellung machen von einem Zustande nach diesem Leben, sie entspräche aber nicht zugleich der von dem vollendeten Zustand der Kirche: so würden wir nicht glauben können, mit dieser das lezte gesagt zu haben, sondern annehmen müssen, daß noch eine Entwikklung bevorstehe, welche die Kirche vollende. Und umgekehrt, dächten wir die Vollendung der Kirche noch in dem gegenwärtigen Verlauf der menschlichen Dinge eintretend: so müßten wir für den Zustand nach dem Tode noch irgend etwas hinzudenken, um ihm einen eigenthümlichen Gehalt zu geben; aber dazu könnte aus unserm christlichen Selbstbewußtsein der Stoff nicht genommen werden, denn in diesem liegt nichts anderes. Darum lag es in der Natur der Sache beide Momente so zusammenzuziehen, die Vollendung der Kirche, die wir uns in diesem Leben doch nicht als möglich denken können, in jenes verlegt, welches wir uns doch denken müssen, und die Vorstellung von jenem Leben, wie die Gemeinschaft mit Christo doch die Grundlage derselben ist, ausgefüllt durch den vollendeten Zustand der Kirche, damit die neue Lebensform sich auf eine entscheidende Weise über die jezige erhebe. — Allein wir sind dennoch nicht

im Stande, das Zusammentreffen beider Momente darzustellen oder Gewähr dafür zu leisten. Denn soll die vollendete Kirche doch nicht nach Analogie der streitenden gedacht werden: so wissen wir auch nicht, ob wir ein ineinandergreifendes Zusammenleben und Wirken, wovon kein eigentlicher Zweck vorliegt, in jenes Leben hineindenken sollen. Wollen wir uns hingegen das künftige Leben nach der Analogie mit dem jezigen als eine steigende Entwikklung denken: so müssen wir doch zweifeln, ob in der vollendeten Kirche noch eine solche möglich ist. Und so scheint die Lösung beider Aufgaben nirgend genau zusammenzutreffen. Dasselbe begegnet uns, wenn wir uns an die Andeutungen der Schrift halten. Hier findet sich manches, was als Darstellung der vollendeten Kirche gesagt ist, aber nicht so, daß wir gewiß behaupten könnten, es solle erst nach dem Ende aller irdischen Dinge gesezt sein,[1] weswegen auch von Alters her viele Christen eine vollendete Kirche noch hier auf Erden erwartet haben. Anderes hingegen soll mehr das Leben nach dem Tode darstellen;[2] aber ob es auch eine Darstellung der vollendeten Kirche sei, könnte man bezweifeln.

2. Daher nun können wir auf keine Weise den folgenden Säzen, welche von den lezten Dingen handeln, denselben Werth wie unsern bisherigen Lehrsäzen beilegen. Das ist allerdings nicht zu läugnen, daß indem wir uns unseres geistigen Lebens als mitgetheilter Vollkommenheit und Seligkeit Christi bewußt sind, darin schon dieses liegt, daß das vollkommene überall allein das ursprünglich wahre sei, das unvollkommene aber nur durch jenes, und dies ist zugleich der Glaube an die Realität der vollendeten Kirche, aber nur als wirksame treibende Kraft in uns, welche in allen die Kirche fördernden Lebensmomenten das eigentlich handelnde ist. Aber mit Aufhebung des unserm Selbstbewußtsein unvertilgbar mitgegebenen Unterschiedes zwischen dem innern Princip und der äußeren Erscheinung, dieses wirksame Princip zugleich als ein immer doch irgendwie räumlich und zeitlich erscheinendes Dasein zu denken, das ist nicht eben so begründet. Auf gleiche Weise liegt schon in der Gleichsezung aller menschlichen Einzelwesen mit Christo, daß die allgemeine Ahnung von der Unvergänglichkeit des Geistes auch in der Form des Einzelwesens dem Christen zur Gewißheit wird;

[1] Joh. 5, 54—58. Ap. Gesch. 1, 6. 7. Ephes. 4
[2] 1 Kor. 15, 23 flgd. Phil. 3, 21.

allein eine Art und Weise diese Fortdauer vorzustellen ist darin keineswegs auch enthalten. Vielmehr vermögen wir sie eben so wenig in der Form der ins unendliche fortgehenden Entwikklung, als in der einer sich selbst gleich bleibenden Vollendung wirklich zu vollziehen, indem unsere sinnliche Einbildungskraft dazu nicht hinreicht. Wollten wir hingegen diese Säze, abgesehen von ihrer Quelle in unserm Selbstbewußtsein, als solche behandeln, welche wir auf das Ansehn der Schrift annehmen: so können sie auch hier nicht mit der Lehre von der Auferstehung Christi verglichen werden, wobei es sich um Aussagen der Jünger über eine in der genauesten Beziehung auf ihren Beruf stehende Thatsache handelt. Denn freilich wenn wir Zeugnisse hätten, woraus sich auf eine solche Weise, daß wir es in uns nachbilden könnten, ersehen ließe, wie Christus beide Vorstellungen in sich ausgebildet gehabt: so würden wir mit vollkommner Zuversicht uns sein Selbstbewußtsein anzueignen suchen, wenn wir ihm auch auf diesem Gebiet nur ein vollkommen entwikkeltes und von allem in der Sünde begründeten Schwanken gelöstes menschliches Ahndungsvermögen zuschreiben wollten. Allein eine solche Ableitung dieser Säze bietet sich ebenfalls nicht dar. Denn wir finden nirgend eine zusammenhängende unzweideutige Behandlung dieser Gegenstände, welcher unverkennbar die Absicht zum Grunde läge, bestimmte Belehrungen darüber zu ertheilen. Vielmehr ist in allen einzelnen Aeußerungen theils der Gegenstand streitig, theils die Zeichnung unbestimmt gehalten und die Auslegung auf mancherlei Weise unsicher. Daher ist uns nichts übrig, als daß wir diejenige Vorstellungsweise, die sich von jeher in der Kirche geltend gemacht hat, und ohne eine neue Durchprüfung auch in unsere Bekenntnißschriften übergegangen ist, nur als Versuche eines nicht hinreichend unterstüzten Ahndungsvermögens unter dem Namen prophetischer Lehrstükke mit den Gründen dafür und den Bedenklichkeiten dagegen aufführen; indem wir im voraus bevorworten, daß bei etwanigen neuen Gestaltungen dieser Lehren, die Fantasie — der doch alles anheim fällt, was unserm dermaligen Erfahrungskreise fremd als Gegenstand einer möglichen künftigen aufgestellt wird — um eine christliche zu bleiben sich unter den Schuz der Auslegungskunst stellen müsse, und nur den von dieser dargebotenen Stoff zu verarbeiten habe, ohne sich einem Spiel der Willkühr oder vermeintlichen neuen Offenbarungen zu überlassen.

3. Unter diesen Umständen ist auch an eine eigentliche Construction dieser Säze in einem geschlossenen Zusammenhang nicht zu denken; sondern wir müssen uns begnügen, indem wir ihren Inhalt im allgemeinen als bekannt voraus sezen, durch die Sache selbst zu bewähren, daß es mit ihnen keine andere als die nachgewiesene Bewandniß hat, indem überall jene beiden Punkte, persönliche Fortdauer und Vollendung der Kirche, auf einander bezogen in einem sinnlich aufzufassenden Bilde dargestellt werden wollen. Darum wird zunächst die Fortdauer der Persönlichkeit vorzüglich als Aufhebung des Todes dargestellt unter dem Bilde der Auferstehung des Fleisches. Die Vollendung der Kirche aber wird auf zwiefache Weise dargestellt, zuerst sofern sie dadurch bedingt ist, daß von Seiten derer, die nicht zur Kirche gehören, keine Einflüsse mehr auf die Kirche möglich sind, wird sie als Scheidung der Gläubigen von den Ungläubigen eingeleitet durch das jüngste Gericht. Sofern sie aber im Gegensaz gegen die streitende Kirche alle Wirksamkeit der Sünde und alle Unvollkommenheit in den Gläubigen völlig ausschließt, wird sie dargestellt als die ewige Seligkeit. Da aber die Fortdauer der Persönlichkeit und so auch die Auferstehung des Fleisches als sich über das ganze menschliche Geschlecht erstrekkend aufzufassen war, mithin auch eine Art zu sein der von den Gläubigen ausgeschiedenen aufgestellt werden mußte: so steht — ebenfalls durch das jüngste Gericht eingeleitet — der ewigen Seligkeit gegenüber die ewige Verdammniß der Ungläubigen. Es leuchtet aber von selbst ein, daß wir dieses Bild, da ja kein Gegenstand unserer künftigen Erfahrung dadurch vorgebildet wird, nicht zu einem besonderen Lehrstükk ausprägen, sondern es nur als den Schatten der Seligkeit oder als die dunkle Seite des Gerichts behandeln können. Zu Einem sinnlichen Ganzen aber zusammengefügt werden diese einzelnen Bilder dadurch, daß die neue Form des Daseins bedingt wird durch die Wiederkunft Christi, auf den ja alles zurükkgeführt werden muß, was zur Vollendung seines Werkes gehört. Daher scheint es am natürlichsten mit dieser alles andere einleitenden Wiederkunft Christi zu beginnen, damit sich von dieser aus und in Beziehung auf sie das übrige in seiner natürlichen Folge entwikkle.

Erstes prophetisches Lehrstück.

Von der Wiederkunft Christi.

§. 160. Da die Jünger Christi die tröstlichen Verheißungen seiner Wiederkehr[1] nicht konnten durch die Tage seiner Auferstehung für erfüllt halten, so erwarteten sie diese Erfüllung am Ende der irdischen menschlichen Dinge.[2] Da sich nun an dieses zugleich die Scheidung der Guten und Bösen knüpft: so lehren wir eine **Wiederkunft Christi zum Gericht.**

Symb. Roman. ὅθεν ἔρχεται κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς. — **Symb. Nic.** καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος. — Lediglich auf jenes bezieht sich das **Augsb. Bek. Art. 3.** Viel weiter ausgeführt **Expos. simpl. XI. p. 28.** Ex coelis autem idem ille redibit in judicium etc. — **Conf. Belg. XXXVII. p. 196.** Credimus . . dominum nostrum J. Chr. a coelo corporaliter et visibiliter sicut ascendit magna cum gloria et majestate venturum, ut se vivorum atque mortuorum declaret iudicem.

1. Aus den Tagen der Auferstehung Christi haben wir keinen Bericht, daß er ähnliche Verheißungen wiederholt habe;[3] vielmehr redet er nur von seinem Eingehen in seine Herrlichkeit und verweiset seine Jünger an seine geistige Gegenwart.[4] Doch konnte dieser Umstand den Jüngern kein Bedenken erregen, welches sie veranlaßt hätte jene Verheißungen so zu erklären, als ob sie schon erfüllt wären; denn sie wiesen in ihrem Zusammenhang zu deutlich auf eine solche Wiederkunft Christi hin, bei welcher er sich allen Menschen kund geben würde. Deshalb waren die Jünger einer bestimmten diese Reden Christi buchstäblich deutenden Versicherung,[5] wiewol sie ihnen nicht in Christi Namen gegeben ward, so zugänglich, daß hernach, als die Zerstörung

---

[1] Nach Abrechnung aller ganz offenbar paraboliſchen Stellen finden wir dergleichen Matth. 16, 27. 28. 24, 20 ꝛc. 25, 31 ꝛc. Mark. 13, 26 ꝛc. Luk. 21, 27. 28. Joh. 14, 3. 18. 16, 16.

[2] 2 Kor. 5, 1—10. 2 Theſſ. 1, 7—10. 2, 8. 2 Tim. 4, 1. 1 Petr. 4, 5—7. 13. 2 Petr. 3, 10 ꝛc.

[3] Denn Joh. 21, 22. 23. iſt wol hiezu nicht beſtimmt genug. Matth. 28, 20. Luk. 24, 26. Joh. 20, 17.

[4] Ap. Geſch. 1, 11.

Jerusalems eintrat, bei deren bestimmter Vorhersagung Christus auch von seiner Zukunft gesprochen hatte, nicht einmal die Frage unter den Christen gestellt werden konnte, ob etwa alle diese Reden sich auf jene nicht buchstäblich zu verstehende Zukunft Christi beziehen ließen. Daher hat sich denn, nachdem alles chiliastische ausgeschieden worden, sehr bald die Meinung festgestellt und fast allgemein geltend gemacht, die Wiederkunft Christi werde mit dem Ende des gegenwärtigen Zustandes der Erde zusammentreffen.

2. Betrachtet man aber die am allgemeinsten hieher gezogenen und stärksten Stellen dieser Art genauer: so findet sich theils, daß sie — die eine wegen der Zeitangabe die andern wegen der überwiegenden moralischen Anwendung — Verdacht erregen, ob sie auch buchstäblich zu nehmen sind; theils auch, daß, wenn man auch die persönliche Rükkehr buchstäblich nehmen will; doch in demselben Zusammenhang vieles andere vorkommt, was auf keine Weise buchstäblich zu nehmen ist, so daß bei einer solchen Auslegung alle Einheit der Rede verloren geht. Sehen wir aber von dieser buchstäblichen Auslegung ab: so haben wir dann keine biblische Gewährleistung mehr dafür, daß die Wiedervereinigung der Gläubigen mit Christo — welche der wesentliche Inhalt unseres Glaubens an persönliche Fortdauer ist — von einer solchen persönlichen Wiederkunft Christi abhängt, wie denn anderwärts Er selbst von jener redet, ohne dieser zu erwähnen;[1] viel weniger noch dafür, daß mit beiden eine solche vorgängige allgemeine Scheidung der Guten und Bösen verbunden sei, wie denn auch Paulus[2] diese ganz übergeht, und daß dieses durch ein bestimmtes Wiedererscheinen Christi bewirkte Ereigniß zugleich die Beendigung unserer gegenwärtigen Lebensform mit sich bringen werde. Sonach fällt alles, was sich zu einem bestimmten Bilde gestalten will, auseinander, und es bleibt als wesentlicher Gehalt unseres Sazes, indem wir der leiblichen Gegenwart Christi seine kräftige Wirksamkeit substituiren, daß da die Vollendung der Kirche als Aufhören ihres schwankenden Werdens und Wachsens nur durch einen Sprung möglich ist, und nur unter der Bedingung, daß die Erzeugung aufhöre und das Zusammensein der Guten und Bösen aufhöre, dieser Sprung durchaus nur dürfe angesehen werden als ein Act

[1] Joh. 17, 24.
[2] 1 Kor. 15, 20. flgd. 1 Thess. 4, 14. flgd.

der königlichen Gewalt Christi. Und dieses liegt gewiß tief im christlichen Glauben, so daß, wenn es sich auch nicht in jedem von selbst zum bestimmten Gedanken entwikkelt, sich doch Jeder angesprochen findet, sobald es ihm gegeben wird. Denn ist in Christo das göttliche Wesen mit der menschlichen Natur bleibend vereinigt: so kann auch diese Natur nicht an Einem Weltkörper so schollenfest sein, daß sie in seinen nach kosmischen Gesezen erfolgenden Untergang mit verwikkelt sein müßte; sondern alles, was sie betrifft, muß im Zusammenhang mit dieser Vereinigung, gedacht und zugleich als eine That derselben angesehen werden können. — So geht denn in diesem Lehrstükk alles Bildliche, was aber schwankend bleiben muß, von dem Interesse der persönlichen Fortdauer aus, was hingegen sicher aufgestellt werden kann, bezieht sich auf die Vollendung der Kirche.

Zweites prophetisches Lehrstükk.

Von der Auferstehung des Fleisches.

§. 161. Christus hat nicht nur die unter seinem Volk herrschende Vorstellung von Auferstehung der Todten theils in bildlichen Reden,[1] theils auch lehrend[2] sanctionirt, sondern er schreibt auch in seinen Reden sich selbst diese Auferwekkung zu; und nur dies ist eine wiewol ganz natürliche und aus verwandten Reden hergenommene weitere Ausbildung dieser seiner Lehre, daß die allgemeine Todtenerwekkung den gewöhnlichen Fortgang des menschlichen Erdenlebens auf eine plözliche Weise unterbricht.[3]

1. Wir sind uns so allgemein des Zusammenhanges aller auch unsrer innerlichsten und tiefsten Geistesthätigkeiten mit den leiblichen bewußt, daß wir die Vorstellung eines endlichen geistigen Einzellebens ohne die eines organischen Leibes nicht wirklich vollziehen können; ja wir denken den Geist nur als Seele, wenn im Leibe, so daß von einer Unsterblichkeit der Seele im eigenthümlichen Sinn gar nicht die Rede sein kann

[1] Matth. 25, 31. flgd. Joh. 5, 28. 29. 6, 40. 54.
[2] Matth. 22, 30—32.
[3] 1 Kor. 15, 51. 52. 1 Thess. 4, 13—18.

ohne leibliches Leben. Wie also die Wirksamkeit des Geistes als bestimmte Seele im Tode aufhört zugleich mit dem leiblichen Leben: so kann sie auch nur wiederbeginnen mit dem leiblichen Leben. Ohnstreitig aber liegt in der Vorstellung von der Auferstehung des Fleisches noch etwas mehr, nämlich eine solche Selbigkeit des Lebens, daß das Leben nach der Auferstehung und das vor dem Tode eine und dieselbe Persönlichkeit constituiren; und dies gehörte namentlich auch zu der jüdischen Vorstellung des Gegenstandes.[1] Offenbar dauert auch die Seele als Einzelwesen für sich selbst nur fort in der Stetigkeit des Bewußtseins, welche wiederum uns als bedingt erscheint durch die Erinnerung, die ihrerseits eben so sehr als irgend eine andere Geistesthätigkeit an das leibliche gebunden ist, so daß wir uns nicht vorstellen können, wie unter vollkommen anderen leiblichen Verhältnissen eine solche einigende Erinnerung sich einstellen könnte, ohne welche doch die Seele für sich selbst nicht dieselbe wäre. Allein diese Forderung scheint wieder zu dem zurükkzuführen, was wir oben schon geläugnet haben, nämlich das Gebundensein des menschlichen Geistes an die Erdscholle. Denn einestheils ist jede Organisation zugleich ein Erzeugniß des Weltkörpers der sie trägt, und von seiner Art und Natur abhängig, daher die Aehnlichkeit des künftigen Leibes mit dem jezigen auch eine Aehnlichkeit beider Welten voraussezen würde, anderntheils ist auch die Erinnerung vermöge ihrer organischen Seite von der Verwandtschaft der Eindrükke abhängig, wie denn auch im gegenwärtigen Leben die Erinnerung an einen bestimmten Zeitraum sehr erbleicht, wenn die ganze Scene sich geändert hat. Nimmt man noch hinzu, daß je größer die Vorzüglichkeit jenes Lebens ist, um desto weniger auch ein bestimmter Wille jener Erinnerung zu Hülfe kommen könnte: so muß wol zugegeben werden, daß je mehr die Seele auch für sich selbst solle dieselbe bleiben, um desto mehr müsse das künftige Leben eine reine leicht anknüpfende Fortsezung des gegenwärtigen sein; wobei aber der andre Ausgangspunkt aller dieser Vorstellungen nämlich die Vollendung der Kirche zu kurz kommt, als welche in einem solchen Leben nicht möglich wäre. Daher nöthigt das leztere Interesse uns, damit wir uns von jenem Extrem entfernen, die Aehnlichkeit zwischen der künftigen Leiblichkeit und der gegenwärtigen wieder mehr zu beschränken; und hierin haben die Bestimmungen ihren

[1] Luk. 20, 28—33.

Grund, daß der Leib der Auferstehung unsterblich sei[1] und ohne Geschlechtsverrichtung.[2] Durch die erste Bestimmung, welche schon eine ganz andere Beschaffenheit der Welt voraussezt, wird das Interesse an der leiblichen Selbsterhaltung aus dem Wege geräumt, welches wir als einen so erfolgreichen Keim des Streites zwischen Fleisch und Geist erfahren; durch die andere wird außerdem die Vermischung der vollendeten Kirche mit neuen durch die Ergänzung entstehenden Seelen verhütet, indem wir uns die lezteren nicht ohne eine der Entwikklung des Geistes voranschreitende Naturgewalt, mithin nicht ohne Sündhaftigkeit denken können. Allein durch beides leidet offenbar wieder die Selbigkeit der Seele und die Stetigkeit des Bewußtseins. Denn der unsterbliche Leib muß auch in jedem Moment und jeder Function sich anders erweisen als der sterbliche; und die Seele kann dann auch um so weniger den Antheil, den der sterbliche Leib an der Bildung unseres jezigen Bewußtseins hatte, in sich aufnehmen und als Erinnerung festhalten. Und was das andere betrifft, so können wir uns auf der einen Seite nicht vorstellen, daß wenn die Geschlechtsverrichtung aufhört, doch das organische System, worauf sie beruht, beibehalten bliebe; auf der andern Seite nicht, daß eine männliche Seele und eine weibliche nicht sollten als solche verschieden sein; daher denn, wenn wegen veränderter Organisation jede Seele aufhörte eines von beiden zu sein, auch keine mehr dieselbige wäre. Hier leuchtet also ein, daß allerdings beide Ausgangspunkte in unserer Lehre berükksichtigt worden sind, daß aber beide in ihren Forderungen nicht zusammentreffen; indem die Auferstehung des Fleisches anders gedacht werden muß, wenn das Individuum vollkommen dasselbe bleiben soll, und anders, wenn sie sich insgesammt in der vollendeten Kirche befinden sollen. Daher vereinigen sich die einzelnen Elemente nicht zu einer anschaulich vollziehbaren Vorstellung, sondern diese leidet an der Unbestimmtheit, welche den eigenthümlichen auch dem Namen, den wir ihnen beigelegt, angemessenen Charakter dieser Lehrstükke bildet.

2. Die gleichzeitige gemeinsame Auferstehung Aller sezt voraus, daß die Auferstehenden sich seit ihrem Tode in einem anderen Zustande befunden haben, als in welchen sie durch die Auferstehung eintreten auf welcher Voraussezung nun

[1] 1 Kor. 15, 42. [2] Matth. 22, 30.

auch die Realität der Vorstellung vom jüngsten Gericht beruht. Auf diesen Zwischenzustand, als das zunächst bevorstehende, richtet sich natürlich das sinnliche Interesse an der Fortdauer des Einzelwesens zunächst; und es frägt sich, ob wir auf unserm Standpunkt eine Regel haben, um solche Versuche zu leiten oder eine Nothwendigkeit sie zu bewachen. Das erste fände nur statt, wenn wir in den neutestamentischen Schriften etwas über diesen Zustand aufgestellt fänden; allein bei allem, was hierher gerechnet werden könnte,[1] ist theils der lehrhafte Charakter unentschieden, theils die Auslegung streitig. Das lezte wäre nöthig, wenn in denselben etwas enthalten sein könnte, was unserm christlichen Selbstbewußtsein entgegensteht. Nun kann dieser Zustand gedacht werden auf rein negative Weise als ein Aufgehörthaben der alten und Nochnichtangefangenhaben der neuen Lebensthätigkeiten, welches die Vorstellung vom Seelenschlaf ist. Gegen diese kann unser christliches Selbstbewußtsein keinen bestimmten Einspruch einlegen; wenn aber dadurch auf der einen Seite alle Christen gleichgestellt werden, indem für die ersten Entschlafenen, wie für die lezten, die Zwischenzeit Null ist, so wird auf der andern Seite, wenn das Erwachen der Seele gleichzeitig gedacht werden soll mit der Entstehung des neuen Leibes, schwer vorzustellen, wie gleichzeitig die Erinnerung an den früheren Zustand eingebildet und festgehalten werden könne. Soll aber der Zwischenzustand als ein bewußter gedacht werden: so ist allerdings die Forderung unseres christlichen Glaubens die, daß es nicht ein Zustand sein darf ohne Gemeinschaft mit Christo; denn dann wäre es ein Herausfallen aus der Gnade, welches nur als eine Strafe könnte angesehen werden, und uns auf eine Vorstellung brächte, welche die evangelische Kirche bald vom Anfang ihrer Entstehung an verworfen hat.[2] Will man sich hingegen für diese Zwischenzeit auch schon eine Gemeinschaft mit Christo denken: so muß man auch die Aehnlichkeit mit den alterthümlichen

[1] Luk. 16, 22 flgd. 23, 43. 1. Petr. 3, 19. 20.

[2] Art. Smalc. II. p. 308. Quapropter purgatorium . . . mera diaboli larva est. Pugnat enim cum primo articulo qui docet Christum solum et non hominum opera animas liberare. Et constat etiam de mortuis nihil nobis divinitus mandatum esse. — Expos. simpl. XXVI. p. 86. Quod autem quidam tradunt de igne purgatorio, fidei christianae, credo remissionem peccatorum et vitam aeternam purgationique plenae per Christum, et Christi domini sententiis (Joh. 5, 24. 13, 10.) adservatur.

auch jüdischen Vorstellungen von einem verringerten Leben in der Unterwelt ganz verlassen. Denn da alle Hemmungen der seligen Gemeinschaft mit Christo, die uns in diesem Leben aus der Sinnenwelt entstehen, wegfallen: so müßte jener Zustand schon ein Zustand erhöhter Vollkommenheit sein. Es wird aber dann schwer, die allgemeine Auferstehung der Todten nicht für etwas überflüssiges, und die Wiedervereinigung mit dem Leibe nicht für einen Rükkschritt zu halten. Ja es scheint, daß folgerichtiger Weise nur ein Ausweg übrig ist; nämlich zu vermuthen, in jenem Zwischenzustand sei zwar jede einzelne Seele für sich in der Gemeinschaft mit dem Erlöser, allein die Gemeinschaft der Seligen untereinander, mithin auch die Wirksamkeit jedes Einzelnen, sei durch die Auferstehung des Fleisches bedingt, folglich auch diese zur Vollkommenheit nothwendig. Immer aber bleibt dann unter dieser Voraussezung das Dasein der Kirche unterbrochen bis zur Auferstehung, so wie nach der ersten das Dasein der Einzelwesen, mithin immer eines von beiden Elementen um so mehr gefährdet, je besser das andere bedacht wird. Daher haben Einige die gleichzeitige allgemeine Auferstehung nur bildlich verstanden, und aus andern Schriftstellen[1] schließen wollen, daß das künftige Leben für jeden Einzelnen gleich nach seinem Tode angehe.[2] Dazu gehört aber auf der einen Seite, daß die Seele den neuen Leib schon habe, indem sie von dem alten getrennt wird, eine Vorstellung, welche man auch häufig angenommen findet; auf der andern Seite muß alsdann wol das gleichzeitige jüngste Gericht, mithin auch, weil der angegebene Zwekk gänzlich wegfällt, die persönliche Wiederkunft nicht minder bildlich verstanden werden als die allgemeine gleichzeitige Auferstehung. Und so müssen wir schwanken zwischen dieser mehr biblischen Vorstellung, nach welcher durch die Wirksamkeit Christi im Zusammenhang mit großen kosmischen Veränderungen das künftige Leben und die triumphirende Kirche plözlich, aber freilich auf Kosten der ununterbrochenen Stetigkeit, als ein großes Ganze dasteht, und jener minder biblischen, welche — aber freilich auf solche Art, daß man ihr, da sie genaue

[1] Gradezu, wiewohl unsicher, aus Luk. 23, 43., mittelbar aus Phil. 1, 21—24.

[2] Expos. simpl. XXVI. p. 86. Credimus enim fideles recta a morte corporea migrare ad Christum . . Credimus item infideles recta praecipitari in tartara.

Verwandtschaft mit den irdischen Zuständen zum Grunde legt, eine naturwissenschaftliche Bewährung wünschen müßte, — die Continuität der Persönlichkeit möglichst rein erhält, nach der aber die vollendete Kirche nur allmählig aus dem gleichzeitig mit ihr fortbestehenden Erdenleben heranwächst.

3. Bleiben wir nun bei der allgemeinen Auferstehung und zugleich auch bei der herrschenden Art, die Gegenstände der folgenden Lehrstükke vorzustellen, so ist noch eine Schwierigkeit zu erledigen. Wenn nämlich völlig entgegengesezte Zustände eintreten für Selige und Verdammte, so stellt sich von selbst die Forderung, daß auch die neuen Leiber, welche sie empfangen, nicht dieselben sein dürfen, weil doch die Organisation eine Angemessenheit haben muß zu den Lebenszuständen, welche sich entwikkeln sollen; und hieraus entsteht eine neue Schwierigkeit, wenn man die Vorstellung von der allgemeinen Auferstehung verbinden will mit der von dem jüngsten Gericht. Denn werden beide Theile gleich in der Auferstehung Andere, so ist schon über sie gesprochen und entschieden vor dem Gericht, und dieses wird überflüssig; um so mehr als eine solche Differenz der gleichzeitig erstehenden Leiber nicht könnte durch die Wirksamkeit derselben kosmischen Kräfte in diesem Zusammenhang mit einem rein ethischen Gegensaz erzielt werden, sondern nur durch einen unmittelbar schöpferischen göttlichen Ausspruch. Sind hingegen die zu beseligenden und die zu verdammenden in der Auferstehung noch gleich, so wird wiederum das Gericht nicht durch die Auferstehung ausgeführt; und da hernach in den Einen oder den Andern oder in beiden innere die Organisation umwandelnde Veränderungen eintreten müssen: so hängt die Realität der Vorstellung vom jüngsten Gericht nur davon ab, daß diese Veränderungen gleichzeitig eintreten, wogegen die Gleichzeitigkeit der Auferstehung der Todten und Verwandlung der Lebenden überflüssig wird. — Nehmen wir mithin alles zusammen, so findet sich ebenfalls, daß die verschiedenen Vorstellungen von der Anknüpfung des künftigen Lebens an das gegenwärtige zu keiner vollständigen Bestimmtheit erhoben werden können. Als wesentlicher Gehalt dieses Lehrstükkes aber bleibt nur übrig, einmal, daß eine Himmelfahrt des auferstandenen Erlösers nur möglich ist, sofern auch allen menschlichen Einzelwesen eine an den gegenwärtigen Zustand anknüpfende Erneuerung organischen Lebens bevorsteht; demnächst aber, daß die Entwikklung des künftigen Zustandes auf der einen Seite müsse als durch die göttliche Kraft Christi bedingt gesezt werden, auf der andern zugleich als ein kos-

misches Ereigniß, auf welches die allgemeine göttliche Weltordnung angelegt ist. Das erste steht fest als die Voraussezung des Glaubens, welche das Streben Vorstellungen dieses Inhaltes zu bilden bgründet, das andere bleibt schweben als die von uns nie vollkommen zu lösende Aufgabe.

Drittes prophetisches Lehrstükk.

Vom jüngsten Gericht.

§. 162. Die Vorstellung vom jüngsten Gericht, wozu die Elemente sich ebenfalls in den Reden Christi vorfinden, will die gänzliche Scheidung der Kirche von der Welt darstellen, sofern die Vollendung der ersten alle Einwirkungen der lezteren ausschließt.

1. Das Hauptelement in der Vorstellung vom jüngsten Gericht, daß nämlich Christus die Gläubigen und Ungläubigen gänzlich von einander scheiden wird, so daß sie in ganz verschiedene Oerter versezt gar nicht mehr auf einander wirken können, schließt keineswegs schon die Vollendung der Kirche in sich. Denn die Unvollkommenheiten derselben rühren, wie schon oben gezeigt worden,[1] weit weniger von den Einwirkungen der auf dieser Welt mit den Gläubigen vermischten Ungläubigen her, als von dem fleischlichen, welches sich in den Wiedergeborenen selbst noch findet. Daher würden die Gläubigen, wenn sie der Seele nach bei der Auferstehung dieselbigen wären wie bei ihrem Abschied aus diesem Leben, ohnerachtet dieser Scheidung auch in das neue Leben doch immer als solche eingehen, in welchen die Sünde, wiewol im Verschwinden begriffen noch mitgesezt ist. Der Werth also, welchen man in dieser Hinsicht jener Scheidung beilegt, beruht nur auf dem unrichtig gefaßten Unterschied zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche.[2] Soll hingegen dieser Unterschied, so wie wir ihn gefaßt haben, mit dem Anfang des neuen Lebens aufhören: so müßte mit demselben aus den Wiedergeborenen selbst das sündliche und fleischliche was ihnen noch anhängt verschwinden; dies wird aber durch jene äußere Scheidung an und für sich nicht bewirkt, daher auch schon Origenes versucht hat, nach seiner Auslegungsweise eine der

[1] Vgl. §. 126, 1 [2] Vgl. §. 148, 2.

hieher gehörigen Stellen[1] auf eine solche innere Scheidung zu deuten. Allein, abgesehen davon, daß ein solches plötzliches Herausgerissenwerden aller weltlichen und fleischlichen Vorstellungen und Regungen wieder auf eine eigne Weise die stetige Selbigkeit des persönlichen Daseins gefährdet, wäre doch diese innere Scheidung immer nichts anderes als die vollendete Heiligung; und da die ganze Heiligung aus der Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser hervorgehen soll, so kann das christliche Bewußtsein sich nicht in einer Darstellung erkennen, welche dies nicht in sich schließt. Vielmehr müssen wir in einem solchen plötzlichen, durch keine Selbstthätigkeit vermittelten Beschluß der Heiligung etwas zauberisches finden, welches bei jedem Einzelnen nur hätte früher angewendet werden dürfen, um die ganze an die Lebensgemeinschaft mit Christo geknüpfte Erlösung überflüssig zu machen: so daß es immer das Ansehn gewinnt, als ob eines von diesen beiden das andere ausschlösse. Ein diesen Streit versöhnendes Mittelglied scheint in der That Johannes[2] an die Hand zu geben: denn wenn diese innere Scheidung durch eine mit der Wiederkunft Christi verbundene vollkommne Erkenntniß desselben bewirkt wird, so ist sie denn ein Werk der Erlösung. Allein genauer betrachtet hält auch dieses nicht Stich. Denn soll die Wiederkunft Christi eine solche Veränderung nur nach Maaßgabe der Empfänglichkeit eines Jeden bewirken: so ist diese ja auch nicht bei allen Wiedergeborenen, wenn sie aus diesem Leben scheiden, gleich groß. Daher würde die gänzliche Reinigung der Seele durch die Erscheinung Christi auch nicht bei Allen gleich augenblicklich bewirkt werden, sondern bei Einigen schneller, bei Andern langsamer; also würde auch diese Scheidung keine gleichzeitige sein, sondern vom Anfange des neuen Lebens an in demselben erst allmählig werden. Soll hingegen auf den höheren oder niederen Grad der Empfänglichkeit für die Erkenntniß Christi hiebei nichts ankommen, so würde die innere Scheidung allerdings plötzlich bewirkt; aber dieselbe Wirkung müßte auch hervorgebracht werden in den Ungläubigen, denen ja Christus bei seiner Wiederkunft auch erscheint, und in denen diese Empfänglichkeit ja auch selbst im schlimmsten Fall wenigstens als ein unendlich kleines vor-

[1] Comment. in Matth. T. X, 2 (zu Matth. 13, 36—40.) Ed. R. Vol. III. p. 444.

[2] 1 Joh. 3, 2.

handen ist. Dann wüchse uns also dieses an zu einer plötzlichen Wiederbringung aller Seelen in das Reich der Gnade, nach welcher eine Scheidung der Personen keinen Gegenstand mehr hätte, welche aber selbst von einer Beimischung jenes zauberischen nicht ganz frei wäre.

2. Wenden wir uns nun zurükk zu dem Bilde einer Scheidung der Personen, je nachdem sie ihr Leben gläubig oder ungläubig beschlossen haben, welche Vorstellung herrschend geworden ist, weil sie durch die eignen Reden Christi begünstigt zu sein scheint: so können wir uns schwerlich abläugnen, daß sie mehr geeignet ist, die Seligkeit der Gläubigen in dem neuen Leben einzuleiten, als ihre Vollkommenheit. Denn wenn die Einwirkungen der mit den Gläubigen vermischten Ungläubigen von den Wiedergebornen nur als Organen des heiligen Geistes aufgenommen werden und nur eine von ihm ausgehende und durch ihn bestimmte Thätigkeit veranlassen: so kommen hiedurch mancherlei Vollkommenheiten zur Erscheinung, wie wir sie in dem vorbildlichen Leben Christi auch finden, welche sich aber ohne solche Einwirkungen nicht entwikkeln könnten. Anders aber scheint es sich mit der Seligkeit zu verhalten. Denn da die aus der Sünde entstehenden Uebel sich immer über das ganze Gesammtleben verbreiten: so würden die Gläubigen auch in jenem Leben noch, wenn sie in einem und demselben Gesammtleben mit den Ungläubigen zusammengefaßt wären, von den durch diese hineingebrachten Uebeln zu leiden haben. Indeß fehlt auch hier das richtige Zurükkgehen auf die Lebensgemeinschaft mit Christo. Denn da wir auch von Christo, der doch während seines Aufenthalts hier ebenfalls dem Gesammtleben in Vermischung mit den Sündern angehörte, nicht annehmen, daß er leidend gewesen sei, Mitgefühl und körperlichen Schmerz abgerechnet: so würde auch den in der Lebensgemeinschaft mit ihm Begriffenen dort nichts zur Hemmung ihres geistigen Lebens gereichen, und also von ihnen als Uebel empfunden werden können, wie auch Christus körperlichen Schmerz und Mitgefühl nicht als Uebel empfand. Uebrigens müßte auch körperlicher Schmerz, wenn er in dem Leben nach der Auferstehung überhaupt noch möglich wäre, auch anders als nur durch die Sünde erregt werden können: so daß die Scheidung keine Sicherheit gegen ihn gewährte; und auch das Mitgefühl bliebe doch an die Selbigkeit der Natur gebunden, so daß die Seligen Mitgefühl haben würden mit den Andern, wenn sie auch gänzlich von ihnen getrennt wären. Die Scheidung also, welche im jüngsten Gericht vorgenommen

werden soll, bleibt auch aus diesem Gesichtspunkte betrachtet theils unzureichend, theils überflüssig. Es bliebe also nur übrig zu sagen, sie erfolge nicht um der Seligen, sondern um der Andern willen, sei es nun damit sie nicht auch Vortheil zögen von dem, was die Guten zur Verminderung der in der gemeinschaftlichen neuen Welt verbreiteten Uebel thäten, sei es damit sie nicht noch in der Gemeinschaft selbst Mittel fänden um auch selbst zur Gemeinschaft Christi zu gelangen. Allein dies hieße entweder theils dem höchsten Wesen Mißgunst zuschreiben, wogegen schon das gesundere Heidenthum gewarnt hat; oder es läge dabei allein die bekannte und weit verbreitete Ansicht der göttlichen Gerechtigkeit zum Grunde, welche bei ihrer Einseitigkeit so sehr als Willkühr erscheint, daß in der That der Ursprung dieser Vorstellung viel unzweideutiger, die Aussprüche viel entscheidender, und der Gebrauch, den die Apostel davon machen, viel umfassender sein müßte, wenn wir auch nur berechtigt, geschweige denn verpflichtet sein sollten, dies für eine Anschauung Christi zu halten.

3. Können wir nun also auch diese Vorstellung nicht zu einem reinen beiden Forderungen genügenden Abschluß bringen, so müssen wir uns dennoch wegen ihrer fast allgemeinen Verbreitung in der Christenheit nach einem wesentlichen Gehalt derselben umsehen. Im voraus aber ist zu bemerken, daß je mehr sie auf das an Rachsucht grenzende Bestreben zurükgeht, die Unseligkeit der Ungläubigen zu vergrößern und sie von allen heilbringenden Einwirkungen der Guten auszuschließen, oder auch auf der andern Seite, je mehr dabei die Furcht mitwirkt, auch bei einer bis zur Vollkommenheit gesteigerten Lebensgemeinschaft mit Christo könnte uns dennoch aus dem Zusammensein mit den Bösen noch Unseligkeit entstehen, um desto weniger gereinigt ist noch die zum Grunde liegende christliche Gesinnung, um desto weniger kann also auch der wesentliche Gehalt dieser Vorstellung hervortreten. Woraus denn folgt, daß nur dasjenige dafür gelten kann, was noch übrig bleibt, wenn wir uns von Furcht und Rachsucht gänzlich losmachen, und dies scheinen folgende zwei Punkte zu sein. Zuerst, wenn die Vollendung unserer Gemeinschaft mit Christo gesezt ist, so sind wir auch von dem Bösen so gänzlich geschieden, daß wo auch die Bösen und das Böse vorhanden sein mögen, doch beides als solches für uns nicht da ist. Und ist auf diese Art aus dem Gesammtbewußtsein der Gläubigen das Böse und das Uebel gänzlich ausgeschlossen:

so kann auch nichts anderes als die ungetrübte Fülle göttlicher Gnade ungehemmt darin enthalten sein, und die Kirche ist dann in Wahrheit gänzlich in sich abgeschlossen, so daß auch die überall die Entgegensezung hervorhebende Ansicht, mit der wir hier unvermeidlich immer behaftet bleiben, dort ganz derjenigen den Plaz räumen wird, vermöge deren das Böse nicht ist, weil Gott nicht kann Urheber desselben sein. Zweitens, wenn wir die Kirche als vollendet denken, zugleich aber annehmen, es gebe noch einen Theil des menschlichen Geschlechts, der nicht von dem Geist derselben ergriffen und durchdrungen werde, dies nur unter der Bedingung angenommen werden kann, daß dieser Theil auch gegen alle Einflüsse der Kirche vollkommen verwahrt, mithin auch von aller Berührung mit ihr ausgeschlossen sei und bleibe. Wie ja auch eine diesem Gegenstand wenigstens sehr nahe verwandte Lehrrede Christi[1] dieses ganz deutlich in sich schließt, daß jede auch noch so leise Ausströmung, welche aus dem Siz der Begnadigten zu denen dringt, welche sich während ihres irdischen Lebens nicht zu Gott gewendet haben, sie schon zu guten Regungen befruchtet.

Viertes prophetisches Lehrstük.

Von der ewigen Seligkeit.

§. 163. Von der Auferstehung der Todten an werden sich diejenigen, welche in der Gemeinschaft mit Christo gestorben sind, durch das Anschauen Gottes in einem Zustand unveränderlicher und ungetrübter Seligkeit befinden.

1. Der Zustand der Gläubigen nach der völligen Wiederherstellung ins Leben läßt sich unter zwei verschiedenen Formen denken, als plözlicher sich immer gleich bleibender Besiz des Höchsten, oder auch als allmählige Steigerung bis zum Höchsten, welche aber wie die Entwikklung Christi gedacht werden müßte ohne Rükkschritt und ohne Kampf. Beide aber haben ihre besonderen Schwierigkeiten, sobald man den allgemeinen Umriß weiter ausführen und sich die Formel zu einem anschaulichen Bilde gestalten will. Denn was das erste

[1] Luk. 16, 19—31.

betrifft, so können wir uns schwer Rechenschaft darüber geben, wie die Vollendung gleich bei der Auferstehung von uns könne gefunden oder uns eingepflanzt werden, ohne allen Zusammenhang mit dem jezigen Leben aufzuheben, welches nicht der Fall wäre, wenn es bei allmähligem Wachsthum an Vollkommenheit, wie unser jeziger Kindheitszustand, allmählig vergessen würde. Aber noch mehr, sollen wir uns eine keiner weiteren Steigerung fähige Vollkommenheit denken, aber doch in einem endlichen Wesen, und zwar welches gänzlich geschieden wäre von allem, was irgend noch einer Bearbeitung fähig und bedürftig sein kann: so sind wir in Verlegenheit uns vorzustellen, wie dieses Wesen, dem es an allen Gegenständen der Thätigkeit fehlt, seine Vollkommenheit äußern soll. Nicht nur, daß wir das gemeinsame Leben schon von der Natur des Menschen nicht trennen können, noch weniger aber der Christ sich je ohne ein solches denken kann, da ja die Gemeinschaft der Gläubigen unter einander und die eines Jeden mit Christo nur eins und dasselbige ist: sondern auch ein gemeinsames Leben aber ohne allen Gegenstand gemeinsamer Thätigkeit, das also nur auf gegenseitige Darstellung des inneren Lebensverlaufes beschränkt bleiben müßte, können wir uns schwerlich als einen schlechthin vollkommnen Zustand denken. Denn zu einem solchen haben wir zwar allerdings in unserm gegewärtigen Leben ein verwandtes Element an der gemeinsamen Gottesverehrung und an allen künstlerischen Darstellungen des Gottesbewußtseins; aber wie wir es nicht nur verwerflich finden, wenn fromme Christen hierüber die ihnen obliegende wirksame Thätigkeit versäumen, sondern auch ein solches Leben dürftig, so können wir uns auch nicht dazu verstehen, daß die höchste Vollkommenheit des Daseins sich sollte auf einen solchen Wechsel von Geben und Empfangen geschäftloser und fruchtloser Darstellung zurükführen lassen. Vielmehr strengt sich die Einbildungskraft an, um ein Werk aufzufinden, welches uns in jenem Leben werde aufgegeben sein; es bleibt aber unter den gegebenen Voraussezungen nichts anderes übrig, als entweder eine zu bearbeitende äußere Natur oder eine zu beherrschende unvollkommnere geistige Welt, beide von der Art, daß die Beschäftigung mit denselben die Seligkeit nicht trüben kann, wozu wir jedoch weder in der Schrift eine eigentliche Anleitung[1] finden, noch

[1] Denn Matth. 19, 28. und 2 Tim. 2, 12. können wol nicht so angesehen werden.

auch in uns selbst das Vermögen diese Formel auszufüllen. — Nicht leichter aber ist es, wenn wir uns vorstellen wollen, mit der Auferstehung beginne eine sich ins unendliche hin steigernde Vollkommenheit. Denn diese können wir uns kaum denken ohne Ungleichförmigkeiten und Schwankungen, und wenn auch das, doch nicht ohne eine solche Unzufriedenheit mit dem gegenwärtigen wie mit dem Vorgefühl des künftigen besseren natürlich verbunden ist; und dies ist doch immer ein Bewußtsein von Unvollkommenheit, und also auch bei freien Wesen irgendwie von Schuld. Ja eine Steigerung läßt sich schwerlich ohne äußere Relationen und Entwikklungsbedingungen denken. Dann aber kommt, ist einmal diese Schleuse geöffnet, auch die Ungleichheit der Gleichartigen und der Gegensaz des angenehmen und unangenehmen mit hinüber, und in Gefolge dessen alles was das hiesige Menschenleben charakterisirt; ja es bleibt nur noch übrig, was doch vielleicht von dieser Voraussezung aus ohne Folgewidrigkeit nicht zu vermeiden ist, daß wir auch den Wechsel zwischen Leben und Tod mit aufnehmen. Woraus denn erhellt, daß wir unter dieser Form noch keine Vollendung der Kirche gedacht haben, sondern nur eine sich allmählig verbessernde und reinigende Wiederholung des jezigen Lebens; und die Aufgabe ist also nicht gelöst.

2. Wenn wir nun, unter welcher von beiden Formen es auch sei, nach dem eigentlichen Lebensinhalt dieses künftigen Zustandes fragen, und schon zugegeben haben, daß derselbe sich was unsere Selbstthätigkeit betrifft nur auf Darstellung beschränke: so würde uns um eine anschauliche Vorstellung zu gewinnen noch zu wissen nöthig sein, was wir dann werden darzustellen haben, das heißt was auf uns einwirken wird, und was wir in uns aufnehmen werden. Die allgemeine Antwort auf diese Frage ist der Ausdrukk, daß das ewige Leben in dem Anschauen Gottes bestehen werde.[1] Können wir aber hierunter nur die vollkommenste Fülle des lebendigsten Gottesbewußtseins verstehen: so ist zunächst die Frage, wodurch sich denn dieses von unserm dermaligen Gottesbewußtsein unterscheiden werde. Das nächste wäre nun wol zu sagen, daß wie dieses immer vermittelt sei, indem wir es nur an und mit einem andern haben, so werde es dort ein

[1] Zunächst aus Matth. 5, 8. und 2 Kor. 5, 7. genommen. Mit welchem Recht ist streitiger Auslegung.

unvermitteltes sein. Allein dies läßt sich mit Beibehaltung der Persönlichkeit schwer zusammenreimen. Denn als selbstbewußte Einzelwesen können wir das Gottesbewußtsein, wenn es doch das unsrige sein soll, immer nur haben mit unserm Selbstbewußtsein, und wenn nun doch dieses von jenem unterschieden werden müßte, so wird dies nur auf zwiefache Art vorstellig zu machen sein. Entweder wir unterscheiden uns nur von unserm Gottesbewußtsein als das Subject, welchem es einwohnt, ohne daß unser Selbstbewußtsein irgend einen andern Inhalt hätte; und diese Vorstellung wird schwerlich jemand ertragen können: oder es muß sich von jenem als dem sich selbst immer gleichbleibenden unterscheiden als ein wandelbares, mithin als ein immer afficirtes. Daher wird, wenn das Einzelleben in menschlicher ja wol überhaupt in endlicher Natur fortbestehen soll, unser Gottesbewußtsein immer nur ein vermitteltes bleiben, und wir werden den Unterschied zwischen dem jezigen und dem künftigen nur innerhalb dieses Gebietes zu suchen haben. Dann aber bleibt nur das übrig, wonach wir hier schon streben, wenngleich mit dem Bewußtsein es nicht erreichen zu können, daß wir nämlich Gott in allem und mit allem erkennen ohne Hemmung, aber auch, so weit die endliche Natur dies zuläßt, ohne Schwanken alles erkennen, worin und womit Gott sich erkennen läßt, ohne daß jemals ein Streit in uns entstände zwischen diesem Bestreben in uns und irgend einem andern, und zwischen dem stetigen Gottesbewußtsein und irgend einem andern. Dieses nun wäre allerdings ein reines und sicheres Schauen, und so wären wir vollkommen heimisch bei Gott; nur daß sich eben so wenig begreifen läßt, wie wir auf diesem Punkt schon stehen sollten gleich bei der Auferstehung, ohne daß die Stetigkeit und Selbigkeit unsers Daseins gefährdet würde, als wir auch einsehen können, wie wir, an die Stelle anknüpfend die wir hier einnehmen, jemals zu dieser Vollendung gelangen sollten. Wir können mithin zwar von beiden Punkten ausgehn, sowol von der Aufgabe, eine unveränderlich sich gleichbleibende Seligkeit, als von der, eine ins unendliche fortgehende Steigerung vorzubilden; aber da wir keine von beiden wirklich lösen können, so bleiben wir immer ungewiß, wie der Zustand, welcher die höchste Vollendung der Kirche ist, von der als unsterblich erstehenden Persönlichkeit der Einzelnen erworben und unter dieser Form besessen wird.

Anhang. Von der ewigen Verdammniß.

Die bildlichen Reden Christi, durch welche man veranlaßt worden ist der ewigen Seligkeit gegenüber, für die welche außer der Gemeinschaft mit Christo gestorben sind, einen Zustand nicht zu vermindernder Unseligkeit anzunehmen,[1] werden hiezu schwerlich hinreichend erfunden werden, wenn man sie genauer prüft. Theils sind diese Stellen selbst nicht ohne ein sehr willkührliches Verfahren zu trennen von anderen, die nothwendig auf etwas früheres gehen müssen;[2] theils stehen ihnen andere entgegen, die an einen definitiven Sieg des Bösen über einen Theil des menschlichen Geschlechts nicht denken lassen, aus denen man vielmehr schließen muß, daß noch vor der allgemeinen Auferstehung das Böse gänzlich wird aufgehoben werden.[3] Noch viel weniger kann die Vorstellung einer ewigen Verdammniß selbst weder an und für sich betrachtet noch in Bezug auf die ewige Seligkeit eine genaue Prüfung bestehen. Denn wenn man einmal darüber verständigt ist, daß unter der ewigen Verdammniß nicht kann eine Verurtheilung zu leiblichen Schmerzen und Leiden zu verstehen sein, weil wir ja, wenn die menschliche Natur nicht soll ganz aufgehoben worden sein, die lindernde Macht der Gewohnheit nicht wegdenken können, und auch das Bewußtsein das aufgelegte ertragen zu können immer eine Befriedigung mit sich führt, mithin eine reine und keiner Verminderung fähige Unseligkeit hieraus nicht hervorgeht: so finden wir auch kaum mehr einen festen Punkt, um darauf stehen zu bleiben. Soll nämlich die Unseligkeit geistiger Art sein, und dann vorzüglich in den Qualen des Gewissens bestehen: so wären dann die Verdammten um vieles besser in der Verdammniß, als sie in diesem Leben gewesen sind, und sollten dennoch unseliger sein, da sie schon besser sind. Dieses können wir nicht vorstellen, denn sollte dies auch zur göttlichen Gerechtigkeit gehören: so wäre doch nicht zu verhindern, daß nicht die Selbstbilligung des erwachten und geschärften Gewissens doch ein Gegengewicht gegen die Unseligkeit enthielte; ja wir önnen uns nicht vorstellen, daß das erwachte Gewissen als ne lebendige innere Bewegung nicht auch etwas Gutes her-

---

[1] Matth. 25, 46. Marc. 9, 44. Joh. 5, 29.
[2] Vgl. Matth. 24, 30—34. u. Joh. 5, 24. 25.
[3] Kor. 15, 25, 26.

vorbringen sollte. Wollte man hingegen sagen, nicht das geschärfte Gefühl für den Gegensaz des Guten und Bösen sei als der Grund der ewigen Qualen anzusehen, sondern nur das Bewußtsein der selbstverscherzten Seligkeit: so könnte doch auch dieses nur lebendig sein, sofern die Seligkeit im Bewußtsein wenigstens nachgebildet würde, und nur quälend, sofern eine Fähigkeit da wäre, an jenem seligen Zustand Theil zu nehmen. Aber diese Fähigkeit sezte schon eine Besserung voraus und jene Nachbildung wäre schon ein die Unseligkeit vermindernder Genuß. — Betrachten wir nun die ewige Verdammniß in Bezug auf die ewige Seligkeit: so ist leicht zu sehen, daß diese nicht mehr bestehen kann wenn jener besteht. Denn wenn auch beide Gebiete äußerlich ganz geschieden sind: so läßt sich schon an sich ein so erhöhter Zustand der Seligkeit nicht vereinbaren mit einer gänzlichen Unkenntniß von der Unseligkeit der Andern, noch weniger aber, wenn die Scheidung selbst nur die Folge sein soll von einem allgemeinen Gericht, bei welchem beide Theile anwesend waren, d. h. jeder sich auch des andern bewußt. Legen wir nun den Seligen eine Erkenntniß von dem Zustande der Verdammten bei: so kann diese nicht ohne Mitgefühl gedacht werden. Denn dieses muß, wenn die Vervollkommnung unserer Natur nicht rükläufig geworden sein soll, das ganze menschliche Geschlecht umfassen, und Mitgefühl mit den Verdammten muß nothwendig die Seligkeit trüben, um so mehr als es nicht wie jedes ähnliche Gefühl in diesem Leben durch die Hoffnung gemildert wird. Denn wir mögen noch so sehr bedenken, daß wenn die ewige Verdammniß ist, sie auch gerecht sein muß, und daß in dem Anschauen Gottes auch die Gerechtigkeit Gottes mit eingeschlossen ist: so kann auch dadurch das Mitgefühl nicht aufgehoben werden; wie wir denn auch hier mit Recht ein tieferes Mitleid verlangen mit verdienten Leiden als mit unverdienten. Gehört aber zur persönlichen Fortdauer auch irgendwie die Erinnerung an den früheren Zustand, wo immer Einige von uns mit Einigen von Jenen zu demselben Gesammtleben verbunden waren: so muß das Mitgefühl um so stärker sein, als es in diesem Zeitraum eine Zeit gab, da wir eben so wenig wiedergeboren waren als sie. Denn da in der göttlichen Weltregierung alles ungetheilt durch einander bedingt ist, werden wir uns nicht verhehlen können, auch dieses, daß uns hülfreiche Fügungen zugekommen, sei bedingt durch dieselbe Welteinrichtung, vermöge deren Jenen keine ähnliche zu Theil wurden; so daß unser Mitgefühl

auch noch das stechende haben muß, welches niemals fehlen kann, wo wir eine Verbindung wahrnehmen zwischen unserm Vortheil und dem Nachtheil eines Andern. — Von beiden Seiten angesehen hat es also große Schwierigkeiten vorzustellen, der endliche Erfolg der Erlösung sei ein solcher, daß Einige zwar dadurch der höchsten Seligkeit theilhaftig würden, Andere aber und zwar nach der gewöhnlichern Vorstellung der größte Theil des menschlichen Geschlechtes in unwiederbringlicher Unseligkeit verloren ginge. So daß wir eine solche Vorstellung nicht festhalten sollten, ohne so entschiedene Zeugnisse davon, daß Christus selbst es so vorhergesehen, wie wir sie keineswegs haben. Daher dürfen wir wol wenigstens gleiches Recht jener milderen Ansicht einräumen, wovon sich in der Schrift doch auch Spuren finden,[1] daß nämlich durch die Kraft der Erlösung dereinst eine allgemeine Wiederherstellung aller menschlichen Seelen erfolgen werde.

Zusaz zu den prophetischen Lehrstükken.

Was aus diesen Auseinandersezungen hervorzugehen scheint, ist dieses. Wenn gleich beide Elemente die Vollendung der Kirche und die persönliche Fortdauer jedes für sich mit vollkommner Wahrheit in unser christliches Bewußtsein aufgenommen sind; und wenn auch feststeht, daß die Vollendung der Kirche in diesem Leben nie zur Erscheinung kommt, und der Zustand in jenem Leben sich zur Vollendung der Kirche nicht eben so verhalten kann, wie der jezige: so will sich dennoch weder aus dem Zusammenfassen und Aufeinanderbeziehen beider Elemente eine festbegränzte und wahrhaft anschauliche Vorstellung ergeben, noch läßt sich eine solche von dem einen oder dem andern Element aus den Andeutungen der Schrift entwikkeln. Denn wollen wir die Idee der Vollendung der Kirche gebrauchen, um aus ihrem Verhältniß zum unvollendeten das Verhältniß des dortigen Einzellebens zu dem hiesigen, und den Unterschied zwischen beiden zu bestimmen: so kommen wir damit nicht zu Stande. Und wollen wir vermittelst der Vorstellung des künftigen Lebens für die vollendete Kirche einen Ort ausmitteln, wo sie nicht mehr nur producirend sei, sondern Product: so können wir auch dieses nicht vollbringen. Die eine Darstellungsweise wird

[1] Kor. 15, 26. 55.

immer in das mythische, d. h. in geschichtliche Darstellung eines übergeschichtlichen hineinspielen; die andere wird sich immer dem visionären nähern, d. h. der irdischen Darstellung eines überirdischen. Und dieses waren allerall die Formen des prophetischen, welches in seiner höheren Bedeutung keinen Anspruch darauf macht, eine Erkenntniß im eigentlichen Sinne hervorzubringen, sondern nur schon erkannte Principien anregend zu gestalten bestimmt ist.

Dritter Abschnitt.

Von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf die Erlösung beziehen.

§. 164. **Wenn wir unser Bewußtsein von der durch die Wirksamkeit der Erlösung wiederhergestellten Gemeinschaft mit Gott auf die göttliche Ursächlichkeit zurükführen: so sezen wir die Pflanzung und Verbreitung der christlichen Kirche als Gegenstand der göttlichen Weltregierung.**

1. So wie wir hier den Begriff der Weltregierung allein aufstellen können, ist ihm kein anderer Inhalt unterzulegen. Denn für unser christliches Selbstbewußtsein ist alles andere nur in Bezug auf die Wirksamkeit der Erlösung vorhanden, entweder zu dem Organismus gehörig, in welchem das wiedererwekkte Gottesbewußtsein sich ausspricht, oder als Stoff gegeben, welcher durch diesen erst bearbeitet werden soll. Da aber regieren zunächst Kräfte, welche schon anderweitig vorhanden sind, in Bewegung sezen und sie lenken: so verführt der Ausdrukk sehr leicht dazu, auch hier an ein göttliches Lenken irdischer Kräfte als schon vorhandener zu denken, und die Weltregierung von der Schöpfung so zu trennen, daß sie als etwas hintennach oder zwischeneingekommenes erscheint, und als hätte können von der Schöpfung an alles auch anders gehen, als es gegangen ist. In dem christlichen Glauben, daß alles zu dem Erlöser geschaffen ist,[1] liegt hingegen, daß schon durch die Schöpfung alles vorbereitend und rükkwirkend eingerichtet ist in Bezug auf die Offenbarung Gottes im Fleisch und zu der möglich vollständigsten Uebertragung derselben auf die ganze menschliche Natur zur Gestaltung des Reiches Gottes. Desgleichen haben wir auch die natürliche Welt nicht so anzusehen, als ob sie vermöge der göttlichen Erhaltung ihren Gang für sich gehe, und die göttliche Weltregierung nur durch besondere einzelne Acte einen Einfluß auf dieselbe

[1] Kol. 1, 16.

ausübe, um sie mit dem Reiche der Gnade in Verbindung zu bringen. Vielmehr sind uns beide völlig eins, und wir sind uns dessen gewiß, daß auch die ganze Einrichtung der Natur von Anfang an eine andere gewesen sein würde, wenn dem menschlichen Geschlecht nicht nach der Sünde die Erlösung durch Christum wäre bestimmt gewesen.

2. Der in unserm Saz aufgestellte Begriff der Weltregierung scheint freilich einer Zeit anzugehören, wo es keine Veranlassung gab, anderes geistiges Leben neben dem menschlichen zu denken, ausgenommen das der Engel, welches aber die ersten Christen, wie herrlich es auch beschrieben wurde, doch wegen mangelnder Vereinigung des göttlichen Wesens mit dieser Natur unter das menschliche stellten, und nur als ihm dienstbar auf den Menschen bezogen. Allein wenn wir auch noch so gern im voraus annehmen, die Welt sei die reichste Offenbarung Gottes, die wir nur als möglich denken können; und wenn wir uns demgemäß vollkommen überzeugt hätten, auf allen Weltkörpern entwikkle sich organisches Leben, und zwar bis zur Vernunft gesteigert: so wäre dies doch für unser Selbstbewußtsein nur eine leere Stelle. Denn wenn wir auch unser Gattungsbewußtsein über das menschliche hinaus bis zu dem der Intelligenz schlechthin erweitern könnten: so afficirt uns doch diese außermenschliche Intelligenz nicht eben so, daß wir unsere Vorstellung von göttlichem Weltregiment erweitern müßten, bis uns von ihrem zeitlichen Verlauf etwas anschaulich gegeben würde. Da hiezu nun nichts vorliegt: so kennen wir auch keinen andern Umfang der Weltregierung als unsere Welt, also das Gebiet, in welchem die Erlösung ihre Kraft beweist. Wenn nun dasjenige Element in unserm Selbstbewußtsein, welches uns Bewußtsein der Sünde wird, uns unmittelbar nicht auf göttliche Ursächlichkeit zurükführt: so bekommt der Begriff der Erhaltung seinen vollständigen Gehalt nur durch die Beziehung desjenigen Elementes, welches uns Bewußtsein der Gnade wird, auf die göttliche Ursächlichkeit. Wir können daher sagen, beides dort aufgestellte,[1] sowol das Wesen der Dinge in ihrer Beziehung auf einander, als auch die Ordnung ihrer gegenseitigen Einwirkungen auf einander, bestehe durch Gott so wie es besteht, mit Bezug auf die erlösende oder den Geist zur Vollendung entwikkelnde Offenbarung Gottes in Christo. Alles in unserer Welt nämlich, zunächst die menschliche Natur und

[1] Vgl. §. 46. Zusaz Bd. I. S. 233.

dann alles andere um desto gewisser, je inniger es mit ihr zusammenhängt, würde anders sein eingerichtet gewesen, und so auch der ganze Verlauf der menschlichen Begebenheiten und der natürlichen Ereignisse ein anderer, wenn nicht die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi, und in Folge dieser auch die mit der Gemeinschaft der Gläubigen durch den heiligen Geist, der göttliche Rathschluß gewesen wäre. Und in Bezug auf unser Urtheil über die Vorstellung von der Einheit und Selbigkeit der Kirche zu allen Zeiten[1] werden wir diese göttliche Weltregierung in zwei Zeiträume theilen, den einen, ehe jene Vereinigung in Raum und Zeit wirklich eintrat, in welchem alles nur vorbereitend und einleitend war, den andern entwikkelnden und erfüllenden, seit sie wirklich geworden ist.

3. Wie nun in der göttlichen Ursächlichkeit überall keine Theilung ist oder Gegensaz, und wir die göttliche Weltregierung nur als Eine auf Eines gerichtet betrachten können; so ist demnach die Kirche oder das Reich Gottes in seiner ganzen Ausdehnung und in der ganzen Folge seiner Entwikklung der Eine Gegenstand der göttlichen Weltregierung, alles Einzelne aber ist ein solcher nur als in diesem und für dieses. Wir freilich können für uns nicht umhin, Einzelnes als Theil dieses Ganzen für sich zu sezen, aber wir irren gleich von dem rechten Wege ab, wenn wir für dieses Einzelne eine besondere von dem Zusammenhang mit dem Ganzen auch nur irgendwie getrennte göttliche Ursächlichkeit annehmen, mithin Einzelnes als besonderes Ziel und Ergebniß der göttlichen Weltregierung für sich betrachten, dem also anderes als Mittel untergeordnet ist. Vielmehr müssen wir dann gleich als nothwendige Correction dieses selbst dem übrigen unterordnen, so daß alles einzelne als gleich sehr bedingender und bedingter Durchgangspunkt erscheint. Wie ja auch der Erlöser, wenn er seine Jünger einzeln ja in einzelnen Begegnissen ihres Lebens als Gegenstände der göttlichen Sorgfalt darstellt, dabei doch immer ihren Beruf, also ihre Wirksamkeit im Reiche Gottes, als dasjenige im Auge hat, worauf jene Sorgfalt eigentlich gerichtet ist. — Hiernach wird uns die gewöhnliche Eintheilung in eine allgemeine besondere und allerbesonderste göttliche Vorsehung ziemlich unbrauchbar. Denn soll die erste auf alle Dinge überhaupt gehn, die zweite

[1] Vgl. §. 156.

auf das gesammte Menschengeschlecht, und die dritte auf die Frommen oder auf das Reich Gottes: so kommt uns doch alles nur in dieser lezten zusammen, weil sich auf ihren Gegenstand alles andere bezieht. Ueberhaupt ist der Ausdrukk Vorsehung fremden Ursprungs und aus heidnischen Schriftstellern zuerst in die späteren jüdischen Schriften und dann in die der christlichen Kirchenlehrer übergegangen, nicht ohne manche Nachtheile für die klare Darstellung des eigenthümlich christlichen Glaubens, welches durch den Gebrauch der schriftmäßigen Ausdrükke „Vorherbestimmung, Vorhervorsehung" würde vermieden worden sein. Denn diese sprechen viel klarer die Beziehung jedes einzelnen Theiles auf den Zusammenhang des Ganzen aus, und stellen das göttliche Weltregiment als eine innerlich zusammenstimmende Anordnung dar. Und so daß dies keinesweges mit dem Sinn des ebenfalls unchristlichen Ausdrukks Schikksal zu verwechseln ist, wobei immer gedacht wird an ein Bestimmtsein des einzelnen durch das Zusammenwirken alles übrigen ohne Berükksichtigung dessen, was aus dem Fürsichgesezтsein des Gegenstandes hervorgegangen sein würde. Ganz ähnlich wird aber auch in dem Ausdrukk Vorsehung vorzüglich gedacht eine Bestimmtheit des Einzelnen ohne Berükksichtigung dessen, was sich aus seinem Zusammensein mit allem übrigen natürlich ergeben hätte; und auch diese Einseitigkeit ist dem Begriff der Vorherbestimmung fremd. Daß aber in die göttliche Vorhervorsehung auch die Sünde mit eingeschlossen ist, wiewol sie eigentlich der Idee des Reiches Gottes widerspricht, hat die Schrift selbst keine Scheu zu bekennen, sondern rechnet sie zu den vorbereitenden und einleitenden Elementen der göttlichen Weltregierung; und wir können auch als vollkommen in sich zusammenstimmend den göttlichen Rathschluß erkennen, daß alle Menschen an diesem früheren Zustande Antheil haben sollen vor der neuen Schöpfung, um an den Kräften der lezteren nur unter der das ganze menschliche Dasein bestimmenden Form des Gegensazes theilzunehmen. Nur daß hieraus die oben schon aufgeregte Schwierigkeit die Vorstellung einer ewigen Verdammniß zu vollziehen aufs neue einleuchtet, da es hier darauf ankommt, sie mit der Vorstellung einer göttlichen in sich Einen und auf Eines gerichteten Weltregierung zu verbinden.

§. 165. Die göttliche Ursächlichkeit stellt sich uns in der Weltregierung dar, als Liebe und als Weisheit.

1. Wie überhaupt die Eine und ungetheilte göttliche Ursächlichkeit nicht ohne Vermenschlichung in einem Kreise von göttlichen Eigenschaften dargestellt werden kann: so müssen wir auch hier, um die Art und Richtung derselben zu einem klaren Bewußtsein zu bringen, Differenzen aufsuchen, die als menschliche auf einem Gegensaz beruhen. Nun unterscheiden wir in aller menschlichen Ursächlichkeit die dabei zum Grunde liegende Gesinnung von der ihr mehr oder weniger entsprechenden Art und Weise der Ausführung. Jene stellt am meisten das innerste des selbstthätig ursächlichen Wesens in seiner Einheit dar als bestimmt erregten Willen; diese geht mehr auf den Verstand zurükk, und zeigt uns die Selbstthätigkeit in Bezug auf den Gegenstand als ein Mannigfaltiges. Nach Maaßgabe dieser menschlichen Unterschiede werden die genannten göttlichen Eigenschaften vorgestellt, und entsprechen so dem vorher angegebenen Gehalt der göttlichen Weltregierung. Denn Liebe ist doch die Richtung, sich mit anderem vereinigen und in anderem sein zu wollen; ist daher der Angelpunkt der Weltregierung die Erlösung und die Stiftung des Reiches Gottes, wobei es auf Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur ankommt, so kann die dabei zum Grunde liegende Gesinnung nur als Liebe vorgestellt werden. Unter Weisheit aber versteht man die richtige Entwerfung der Zwekkbegriffe, diese in ihrer mannigfaltigen Bestimmbarkeit und in der Gesammtheit ihrer Verhältnisse zu einander gedacht. Zeigt sich daher die göttliche Weltregierung in der zusammenstimmenden Anordnung des ganzen Gebietes der Erlösung: so nennen wir mit Recht neben der göttlichen Liebe die Weisheit als die Kunst gleichsam die göttliche Liebe vollkommen zu realisiren.

2. Beide Eigenschaften vereinzeln sich natürlich im menschlichen Leben um desto leichter, als wegen der dem Menschen wesentlichen Differenz zwischen Verstand und Willen nur bei Wenigen und auch bei diesen nie vollkommen die Gesinnung und die Zwekkbegriffsbildung in einander aufgehen, sondern mehr oder weniger die Tüchtigkeit des Verstandes hinter der Reinheit des Willens zurükkbleibt oder umgekehrt. An eine solche Entzweiung nun ist im göttlichen Wesen nicht zu denken; daher sind auch diese beiden Eigenschaften gar nicht irgendwie getrennt, sondern so gänzlich eines, daß man jede auch als in der andern schon enthalten ansehen kann. So daß wir ohne dadurch irgend eine Beschränkung in Gott zu sezen, doch behaupten können, die göttliche Weisheit sei nicht

geeignet, eine andere Einrichtung der Dinge und eine andere Anordnung ihres Verlaufs zu bestimmen, als diejenige, worin sich die göttliche Liebe auf das vollkommenste realisirt; und eben so wenig ist auch die göttliche Liebe zu solchen Selbstmittheilungen geeignet, in welchen sie nicht sich selbst vollkommen genügte, und also nicht als die Weisheit schlechthin erschiene. Diese Zusammenstimmung muß durch die folgenden beiden Lehrstükke noch heller ins Licht gesezt werden.

Erstes Lehrstükk.

Von der göttlichen Liebe.

§. 166. Die göttliche Liebe als die Eigenschaft, vermöge deren das göttliche Wesen sich mittheilt, wird in dem Werk der Erlösung erkannt.

Conf. Basil. V. (p. 95.) Status huius scripturae canonicae totius is est, bene Deum hominum generi velle et eam benevolentiam per Christum Dominum declarasse . . quae fide sola recipiatur.

1. Beides wird auch auf unserm eignen Gebiet nicht selten bestritten. Daß das höchste Wesen sich mittheile, und darin das Wesen der göttlichen Liebe bestehe, wird von Vielen als mystisch verworfen; als ausschließend aber und die Erweisungen der göttlichen Vollkommenheit auf zu engen Raum beschränkend das andere, daß nämlich, sofern es überall eine göttliche Mittheilung gebe, diese nur mittelst der Erlösung Statt habe; und vornehmlich lenken auf diese Weise diejenigen von uns ab, welche überhaupt das eigenthümliche des Christenthums mehr in Schatten stellen als hervorheben. Diese nun erkennen, was das erste betrifft, die göttliche Liebe in allen das Leben schüzenden und fördernden Einrichtungen der Natur und Ordnungen der menschlichen Dinge; allein, abgesehen von der Erlösung und nur in diesem Sinn genommen, bleibt die göttliche Liebe immer etwas zweifelhaftes. Wollen wir das Einzelleben als den Gegenstand derselben ansehen, so können wir doch, wenn wir nicht in den gröbsten Particularismus zurükksinken wollen, auf die göttliche Liebe nicht aus solchen Lebensförderungen schließen, welche durch Lebenshemmungen Anderer bedingt sind, weil dann jedesmal mit der Liebe zugleich auch ihr Gegentheil gegeben wäre.[1] Ja dies gilt nicht

[1] Vgl. §. 85, 1.

nur von Förderungen und Hemmungen des sinnlichen Wohlergehens, sondern es ist eben so mit der geistigen Entwikklung des einzelnen Lebens, daß in gar vielen Beziehungen die Begünstigung des Einen bedingt ist durch Vernachlässigung Anderer. Wollen wir aber das Einzelleben bei Seite stellen und mehr die Menschheit, also unser Gattungsbewußtsein beachten: so werden wir, da hier Förderungen und Hemmungen der Einzelnen sich gegenseitig aufheben, wenn sie sich gegenseitig bedingen, um so eher darauf zurükkkommen, daß das göttliche Wohlwollen sich nicht auf eine unzweideutige Weise wahrnehmen lasse, wenn es sich nicht insgemein schüzend und pflegend gegen dasjenige beweise, was das eigenthümlichste und höchste des Menschen ist, nämlich das Gottesbewußtsein, welches aber unser christliches Auge außerhalb des Gebietes der Erlösung überall in einem unterdrükkten Zustande sieht; und somit finden wir uns wieder auf dem Gebiet der göttlichen Selbstmittheilung. So daß wir als Christen, selbst wenn wir die göttliche Liebe nur als eine wohlthuende und bewahrende darstellen wollen, doch bei nichts geringerem als der das Gottesbewußtsein erneuernden und vollendenden Mittheilung Gottes in Christo und dem heil. Geist stehen bleiben können. Denn wenn gleich jede auch noch so unvollkommne Gestaltung des Gottesbewußtseins, ja auch der latente Besiz desselben als eines bloß angestrebten auch uns für eine göttliche Mittheilung an die menschliche Natur gilt, so doch nicht für eine solche, in der wir beruhen können; vielmehr zeigt eine solche sich uns von allen Seiten nur als einen Durchgangspunkt, an welchem vorläufige und ungenügende menschliche Zustände verlaufen.

2. Dagegen wird wider unsern Saz eingewendet auf der einen Seite, daß nicht nöthig gewesen sei der Erlösung zu warten um die göttliche Liebe auch als Selbstmittheilung Gottes zu erkennen, auf der andern Seite, daß es im höchsten Grade engherzig sei und undankbar, sie ausschließend und einzig in der Erlösung zu finden. Was nun das erste betrifft, so sagt man, Mittheilung Gottes sei in allem, was irgend an dem Menschen zum Ebenbilde Gottes gerechnet werden könne, also in der Vernunft in allen ihren Verrichtungen, ja in allem, worauf die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen beruht und in allen unserer Natur angehörigen Keimen geistiger Entwikklung. Hiezu nun gehöre allerdings auch das der Frömmigkeit zum Grund liegende Gottesbewußtsein; allein wenn wir deshalb die Erkenntniß

der göttlichen Liebe nur an die Erlösung binden wollten, so legten wir den größten Werth auf das weniger bedeutende. Denn der Unterschied in dem Verhalten Gottes zu denen Geschöpfen, welche gar keines Gottesbewußtseins fähig sind, und zu denen welche ein solches und wenn auch nur auf die unvollkommenste und unkräftigste Weise entwikkeln, sei doch weit größer als der zwischen Gottes Verhalten zu diesen und dem zu unsern Wiedergeborenen, weil ja offenbar der Unterschied zwischen dem Gottesbewußtseinsgehalt der lezten beiden weit geringer ist, als zwischen dem der ersten beiden. Hierauf indeß ist zu erwiedern, daß allerdings alle Menschen als des Gottesbewußtseins fähige auch Gegenstände der göttlichen Liebe sind; aber in ihnen selbst verwirklicht sich die göttliche Liebe nicht, sondern sie bringen von der Furcht vor Gott, die ja auch unter dem Gesez der vorherrschende fromme Gemüthszustand war, höchstens zu dem negativen Bewußtsein durch, daß das höchste Wesen nicht neidisch sei, welches noch weit davon entfernt ist, eine Anerkennung der göttlichen Liebe zu sein. Diese entsteht erst mit der Wirksamkeit der Erlösung und von Christo aus. Da nun aber Gott auch diejenigen, welche sich noch, wie man es richtig verstanden von dem ganzen außerchristlichen Gebiet sagen kann, in dem Schwanken zwischen Abgötterei und Gottlosigkeit bewegen, nicht grade insofern lieben kann als sie ihn nicht lieben: so kommen wir auch hier darauf zurükk, daß er sie nur liebt, sofern er sie in Christo sieht, wie auch sie nicht eher, als wenn sie selbst in Christo sind, zur Erkenntniß der göttlichen Liebe kommen. — Was das andere betrifft, so wird gesagt, daß wenn auch auf dem Gebiet des im Selbstbewußtsein mitgesezten Gottesbewußtseins die Liebe Gottes erst mit der Erlösung hervortrete: so zeige sie sich doch auf andern Gebieten in vielem, was ganz dasselbe sei außerhalb des Christenthums wie innerhalb desselben, vornehmlich in allem Gelingen menschlicher Erkenntniß und menschlicher Herrschaft über die Erde. Allein da alles menschliche von der Kraft der Erlösung durchdrungen werden soll, und erst in dieser Verbindung zu seiner Vollendung gelangt: so ist auch kein menschliches Gut, welcher Art es immer sei, dem sich darauf beziehenden göttlichen Willen gemäß gestaltet, wenn es nicht in diesen Zusammenhang mit der Herrschaft des Gottesbewußtseins in unserer Seele durch Christum gebracht ist. Aus dem aber, was nicht den göttlichen Willen darstellt, kann auch nicht die göttliche Liebe erkannt werden. Unser Saz darf also nur in dem

Umfang verstanden werden, der ihm schon durch das obige[1] gesichert ist, um sich vollkommen zu rechtfertigen.

§. 167. Lehrsaz. Gott ist die Liebe.

1 Joh. 4, 16.

1. Wenn schon immer behauptet worden ist, daß in Gott kein Unterschied sein könne zwischen Wesen und Eigenschaften, und eben deswegen der Begriff Eigenschaft sich nicht recht zur Darstellung des göttlichen Wesens schikke: so liegt doch zugleich dieses darin, daß insofern durch das, was wir als göttliche Eigenschaft sezen, etwas wahres von Gott ausgesagt ist, dasselbe auch ein Ausdrukk für das göttliche Wesen selbst sein muß. Aus diesem Grunde nun müßten freilich von allen andern göttlichen Eigenschaften, wenn sie nicht auch als solche mit Unrecht gesezt sein sollen, ähnliche Säze gebildet werden können; aber weder kommen dergleichen in der Schrift vor, noch hat man in der kirchlichen Lehre jemals aufgestellt, Gott sei die Ewigkeit oder die Allmacht oder ähnliches. Und wenn wir wenigstens wagen könnten zu sagen, Gott sei die liebende Allmacht oder die allmächtige Liebe: so werden wir doch gestehen, daß in der einen Form nicht minder als in der andern doch nur die Liebe dem Sein oder Wesen Gottes gleichgesezt wird. Darum muß unser Saz in dieser ausschließenden Form begründet und gerechtfertigt werden, daß nur die Liebe und nicht eine andere göttliche Eigenschaft so kann Gott gleich gesezt werden. Nur versteht sich, daß wir auch hier in keine Beziehung treten wollen zu irgend einem auf speculativem Wege gefundenen Begriff von Gott; sondern daß wir nur zu zeigen haben, weshalb sich diese Eigenschaft auf solche Weise unterscheide von den andern, die wir auf unserm Wege aufgestellt haben.

2. Was nun zunächst die in dem ersten Theil unserer Darstellung ermittelten Eigenschaften betrifft: so haben diese schon damals darauf verzichtet,[2] solche Ausdrükke des göttlichen Wesens zu sein, welche an die Stelle des Namens selbst gesezt werden könnten. Denn wenn wir auch die Allmacht erklären als die Eigenschaft, vermöge deren alles endliche so wie es ist durch Gott ist: so haben wir freilich die ganze göttliche That gesezt aber ohne Motiv, also als Handlung schlechthin unbestimmt, und es kann nur in Bezug auf das gewordene quantitativ betrachtet mißbräuchlich geschehen,

[1] §. 164. [2] Vgl. §. 56. Zusaz.

daß man Gott die Allmacht nennt. Nämlich da das Endliche als solches nicht nur ein mannigfaltiges ist, sondern auch ein veränderliches und uns immer nur in vergänglichen Zuständen also in Durchgangspunkten gegebenes: so liegt in jener Erklärung gar nicht, als was eigentlich das Endliche durch Gott ist, und er es will und sezt; und wir bleiben, wenn wir nicht über jenes Gebiet hinausgehn, immer in Ungewißheit über den in der Allmacht mitgesezten Willen Gottes als solchen. Dasselbe gilt natürlich auch von den übrigen dort abgehandelten göttlichen Eigenschaften. Ja da sie uns insgesammt in der Abstraction von dem bestimmten Gefühlsgehalt unseres Gottesbewußtseins geworden sind: so werden wir sagen müssen, wenn wir sie nicht in die Eigenschaften Gottes, die uns aus der Betrachtung dieses Gefühlsgehaltes werden, hineindenken — wie in der Formel, Gott ist die allmächtige oder ewige Liebe, geschieht — sondern bei ihnen allein stehn bleiben, so ist ein Glaube an Gott als den allmächtigen und ewigen nur jener Schatten des Glaubens, den auch die Teufel haben können.[1] — Die beiden in unserm andern Theil zwar aber bei dessen erster Seite abgehandelten Eigenschaften sind auch nicht solche, die ursprünglich könnten Ausdrükke des göttlichen Wesens sein. Denn wir können nicht sagen, daß Gott in sich selbst die Gerechtigkeit sei und die Heiligkeit sei, weil beides nicht gedacht werden kann ohne Beziehung auf das Böse und auf den Gegensaz zwischen dem Guten und Bösen, beides aber sowol der Gegensaz als auch dessen Auflösung ist überall nicht für Gott, ihn für sich allein betrachtet. Daher ist auch die Wirksamkeit dieser Eigenschaften abgesondert von den andern nur auf ein gewisses Gebiet beschränkt, und sie werden erst recht als göttliche Eigenschaften erkannt, wenn wir dieser Absonderung ein Ende machen und sie in diejenigen auflösen, welche als Ergebniß der zweiten Hälfte unserer Darstellung hier abgehandelt werden; so daß, was wir als das Werk der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit betrachtet haben, doch eigentlich wenn gleich mehr vorbereitend als erfüllend mit zu dem Werk der Erlösung gerechnet wird. Jene beiden Eigenschaften werden uns dann wieder zur göttlichen Liebe, diese aber nur in ihren vorbereitenden Aeußerungen betrachtet; und die göttliche Liebe ist die heilige und gerechte, sofern sie mit diesen Vorbereitungen wesentlich beginnt, wie sie auch

[1] Jak. 2, 19.

die allmächtige und die ewige ist. Wenn nun also Liebe und Weisheit allein den Anspruch behalten, zugleich Ausdrükke für das Wesen Gottes selbst zu sein, wir aber doch nicht eben so sagen, Gott ist die Weisheit wie Gott ist die Liebe: so läßt sich hierüber, auch schon ehe der Begriff der Weisheit ebenfalls ausgeführt ist, folgende Auskunft geben. Wenn wir auf die Art sehen, wie wir beiderlei Bewußtsein haben, so haben wir das der göttlichen Liebe unmittelbar in dem Bewußtsein der Erlösung, und indem dieses der Grund ist, auf den wir alles andere Gottesbewußtsein auftragen, repräsentirt es uns natürlich das Wesen Gottes. Die göttliche Weisheit aber kommt uns nicht auf eine so unmittelbare Weise ins Bewußtsein, sondern nur wenn wir unser Selbstbewußtsein, schon das persönliche noch mehr aber das Gattungsbewußtsein, zur Beziehung aller Momente aufeinander erweitern. Ja wie beide Eigenschaften nicht getrennt von einander gedacht werden können, dann aber nicht die Liebe die Vollkommenheit der Weisheit ist, sondern die Weisheit die Vollkommenheit der Liebe: so wäre doch nicht eben so vollkommen die Liebe mit eingeschlossen, wenn wir Gott als Weisheit denken, wie die Weisheit, wenn wir ihn als Liebe denken; denn wo die allmächtige Liebe ist, muß auch die schlechthinige Weisheit sein.

Zweites Lehrstükk.

Von der göttlichen Weisheit.

§. 168. Die göttliche Weisheit ist das die Welt für die in der Erlösung sich bethätigende göttliche Selbstmittheilung ordnende und bestimmende Princip.

1. Das besondere Verhältniß, welches uns oben[1] fehlte, um die göttliche Weisheit als eine von der göttlichen Allwissenheit verschiedene Eigenschaft zu sezen, ist in diesem Zusammenhang derselben mit der göttlichen Liebe gefunden. Es bleibt aber demohnerachtet wahr, daß die göttliche Allwissenheit so bestimmt, wie wir dort gethan haben, nur dasselbe in Gott sezt was die göttliche Weisheit; nur wird uns das zeitlose Verhältniß natürlich ein zwiefaches, als das vorhergehende Wort die Weisheit als das nachfolgende die Allwissenheit. Mithin ist auch die lezte in demselben Verhältniß zu der göttlichen Liebe wie die erste, und alles Sein in Gott nur als das durch seine Liebe vermittelte gesezt. Und hieraus ergänzt

[1] Vgl. §. 55. 1. Bd. I. S. 293 ff.

sich auch, was ich anderwärts[1] für ein anderes Gebiet über das Verhältniß zwischen Liebe und Weisheit gesagt habe, dadurch nämlich, daß das vorhergehende Wort auch unmittelbar das hervorbringende ist. Was aber daraus, daß wir die göttliche Liebe auch als Weisheit sezen, zunächst folgt, ist dieses, daß wir das gesammte endliche Sein unmöglich in seiner Beziehung auf unser Gottesbewußtsein betrachten können, außer — welches wir in dem Ausdrukk Welt auch immer mitdenken — als das schlechthin zusammenstimmende göttliche Kunstwerk. Denn wie auch in dem menschlichen Gebiet die richtige und vollkommne Entwerfung der Idee eines Kunstwerkes das ursprüngliche Werk der Weisheit ist, so daß auch den eigentlichen Handlungen nur insofern ihr Ursprung in der Weisheit angewiesen wird, als sie sowol im Zusammenhang des ganzen Lebens als auch für sich zugleich können als Kunstwerke und Theile eines solchen angesehen werden, der vollkommenste Mensch aber derjenige wäre, dessen sämmtliche Entwürfe zu Werken und Thaten ein vollständiges Ganze der mittheilenden Selbstdarstellung bildeten: so ist auch die göttliche Weisheit nichts anderes als das höchste Wesen in dieser schlechthinigen, nicht zusammengesezt sondern einfach und ursprünglich vollkommnen Selbstdarstellung und Mittheilung gedacht.[2] Nur daß wir uns noch die Theilung wegdenken müssen, daß, wie es keinen Unterschied giebt zwischen göttlichen Werken und Thaten, so auch nicht wie bei uns in den Thaten mehr die Mittheilung, in den Werken mehr die Darstellung vorherrscht, sondern nur für uns das Eine ursprünglich göttliche Mittheilung war und dann Darstellung wird, das andere umgekehrt. Eben hierin aber, daß die Sendung Christi uns ursprünglich göttliche Mittheilung ist, liegt der Grund, warum dieser Ausdrukk vorgezogen ist. Die Entwikklung unseres Bewußtseins von der Weisheit Gottes besteht darin, daß die Mittheilung in ihrem zeitlichen Fortschreiten uns immer mehr zur vollkommnen Darstellung der allmächtigen Liebe Gottes werde. — Demnächst aber ist wol vorzusehn, daß wir unsern Begriff nicht dadurch verfälschen, daß wir unsern Gegensaz von Zwekk und Mittel mit hineintragen. Der Grund zu dieser Vorsicht ist schon in dem obigen gelegt. Denn schon jedes menschliche Kunstwerk ist um so vollkommner, je mehr es so

[1] In meiner Abhandlung über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffs S. Denkschr. d. Akad. d. W. Jahrg. 1819.

[2] Ap. Gesch. 17, 24—28.

in diesem Begriff aufgeht, daß innerhalb desselben nichts in diesen Gegensaz von Zwekk und Mittel fällt, sondern alles sich nur verhält wie Theil zum Ganzen, und die Mittel nur außerhalb desselben liegen; und als noch höhere Vollkommenheit zeigt sich dieses in der Anwendung auf ein ganzes menschliches Leben. Wie sollte also nicht vielmehr noch die göttliche Weisheit diesen Gegensaz so ausschließen, daß, da nichts ist außerhalb der Welt, was als Mittel gebraucht werden könnte, alles innerhalb derselben so geordnet wäre, daß es sich in seiner Verbindung mit allem übrigen betrachtet nur wie Theil zum Ganzen verhält, jedes aber einzeln für sich so sehr zugleich Mittel und Zwekk ist, daß diese Betrachtungsweise sich jedesmal gleich wieder aufhebt und in die andere übergeht. Dies ist nun zwar insoweit allgemein anerkannt, daß niemand in Gott, indem die Weisheit ausschließlich in der Richtigkeit der Zwekkbegriffe gesezt würde, getrennt von derselben noch eine Klugheit als Vollkommenheit in der Wahl und dem Gebrauch der Mittel annimmt; allein das ist noch häufig genug und nicht viel minder verwirrend, daß man doch die Klugheit als Bestandtheil in den Begriff der göttlichen Weisheit mit aufnimmt, und diese erklärt für die göttliche Vollkommenheit sowol in der Feststellung der Zwekke als in der Bestimmung der Mittel. Denn Mittel werden immer nur angewendet, wo der Handelnde auf von ihm selbst nicht hervorgebrachtes zurükkgehn muß. Schwerlich kann man auch eine Bestimmung von Mitteln anders denken, als unter der Form einer Auswahl, d. h. indem man zu der von uns beseitigten mittleren Erkenntniß wieder zurükkkommt. Und so stimmt auch dieses damit zusammen, daß beide die Weisheit und die Allwissenheit Gottes gleich sind unter sich und mit der göttlichen Hervorbringung, und daß man diese Gleichheit nicht aufheben kann ohne die Begriffe selbst zu verunreinigen und umgekehrt.

2. Daß wir nun die Erlösung als den eigentlichen Schlüssel zum Verständniß der göttlichen Weisheit anerkennen, ist die eigenthümlich christliche Auffassung dieses Gegenstandes. Denn unser christliches Selbstbewußtsein auch in seiner größten Erweiterung kann sich nicht über das hinausversteigen, was mit uns in Beziehung steht; und alle göttliche Weltordnung innerhalb dieses Gebietes können wir auch nur auf die Offenbarung Gottes in Christo und dem heiligen Geist deuten, wenn wir sie uns wahrhaft aneignen wollen. Aber dies wird keineswegs ausarten in eine der Erforschung der natür-

lichen Dinge widerstrebende Sucht in einzelnen Ereignissen einzelne Abzweckungen derselben auf das Reich Gottes zu finden; indem wir ja dann immer nur auf Durchgangspunkte bezögen, deren Werth für das Ganze uns völlig unbekannt ist. Wohl aber werden wir uns hüten, nicht die göttliche Anordnung der äußeren und leiblichen Natur und die Anstalten zur Entwikklung des menschlichen Geistes nach allen Seiten hin auf solche Art der göttlichen Weisheit zuzuschreiben, daß wir sie zugleich von dem Gebiet der Erlösung trennen. Denn was mit diesem gar nicht in Verbindung stände, und nicht zugleich auch ganz und gar von dem menschlichen Leben getrennt wäre, wie wir es von keinem Theile der äußern Natur mit Recht sagen können, das könnte auch eben so leicht dem Fortgang der Erlösung schaden, und wäre dann nicht in der göttlichen Weisheit vorgebildet. Oder wie könnten wir glauben die göttliche Weisheit ergründet zu haben, wenn wir ihre Außerungen nur so auffassen, daß sie auch gelegentlich mit dem höchsten Interesse des Menschen im Widerspruch stehen können? Darum muß alles in der Welt gerade insofern, als es der göttlichen Weisheit zugeschrieben wird, auch auf die erlösende oder neuschaffende Offenbarung Gottes bezogen werden. Das eigentliche Werk der Weisheit Gottes ist daher ganz eigentlich die Verbreitung der Erlösung, oder auf der einen Seite die Art und Weise wie und die Ordnung in welcher die Erwählung vollzogen, und die Wiedergeburt der Einzelnen sowol als ganzer Massen des menschlichen Geschlechtes bewirkt wird, auf der andern Seite die wechselnde Umgestaltung der christlichen Gemeinschaft, je nachdem die ins Leben gerufene christliche Frömmigkeit mit andern und andern menschlichen Zuständen in Verbindung getreten ist oder treten soll. Daher auch das Bestreben, in die uns noch verborgenen Tiefen der göttlichen Weisheit eindringen zu wollen, an und für sich immer zu billigen ist. Es kann auch nicht dadurch aufhören löblich zu sein, daß es zu sehr ins einzelne gehn will, — denn was als ein einzelnes im Gebiet der göttlichen Gnade angesehen werden kann, das ist auch nicht zu klein, um als ein Gegenstand der göttlichen Weisheit betrachtet zu werden, — sondern nur dadurch daß wir die schlechthinige Einheit derselben durch den Gegensaz von Zwekk und Mittel verfälschen.

§. 169. Lehrsaz. Die göttliche Weisheit ist der Grund, vermöge dessen die Welt als Schauplatz der Er-

lösung auch die schlechthinige Offenbarung des höchsten Wesens ist, mithin gut.

1. Dieser Saz, den wir früher schon[1] angeregt haben, aber hier erst ausführen können und der mehr das bereits gesagte schärfer zusammenfaßt, als daß er etwas neues enthielte, fordert wesentlich, daß wir nach einer größeren göttlichen Mittheilung nicht aussehen sollen, als die mittelst der Erlösung durch Christum in dem Menschengeschlecht bewirkte. Und in diesem Sinne muß er sich zunächst bewähren an zwei Säzen, die wir an den beiden Enden dieses zweiten Theils unserer Darstellung finden. Zuerst nämlich bringt überall die Sünde eine Verringerung des Gottesbewußtseins und also der göttlichen Mittheilung hervor. Nimmt man nun vor der Sünde einen wirklichen Zustand der Reinheit oder gar der sittlichen und geistigen Vollkommenheit an, welcher also durch die Sünde unterbrochen werden konnte oder auch nicht: so müßte man denn auch unseres Sazes wegen annehmen, daß, wenn kein Sündenfall erfolgt, mithin auch keine Erlösung nöthig gewesen wäre, alsdann doch die Mittheilung des göttlichen Wesens geringer gewesen sein wurde, als jezt mit der Sünde aber auch mit der Erlösung. Zweitens, so lange die Unwiedergeborenen hier in der Gemeinschaft mit den Frommen leben, kommen auch ihnen Anklänge von Seligkeit durch das ihnen immer noch einwohnende Gottesbewußtsein; und diese zeigen sich auch kräftig in ihnen als vorbereitende Gnadenwirkungen. Nimmt man nun für alle, die auf diesem Wege nicht schon zur Wiedergeburt gelangt waren, eine Ewigkeit der Höllenstrafen als unverminderte Unseligkeit an: so muß man unseres Sazes wegen behaupten, daß bei dieser Einrichtung dennoch die Summe der göttlichen Mittheilung größer sei, als wenn nach dem Tode auch die Wiedergeburt der im Leben nicht so weit gefördert gewesenen möglich geblieben wäre.

2. Dieselbe Forderung unseres Sazes müssen wir noch von einer andern Seite betrachten. Stellen wir Christum als das vom Gottesbewußtsein ganz und gar durchdrungene und deshalb in die völlige Einheit mit dem Höchsten aufgenommene Einzelwesen an die Spize: so ist alles übrige nur eine unvollkommne und ungleichmäßige Durchdringung, welche innerhalb der vernünftigen Natur durch die verschiedenen Gemeinschafts- und Vorbereitungskreise immer mehr abnimmt.

[1] S. §. 59. Zusaz.

und in der unvernünftigen und unbelebten Natur, wenn man diese als etwas für sich sezt, gänzlich verschwindet. Und doch soll nach unserm Saz diese beschränkte und so zerstreute Mittheilung des höchsten Wesens das vollständige Ergebniß sein, in welchem die göttliche Weisheit ganz aufgeht, so wie die göttliche Liebe darin ihre völlige Befriedigung findet; wobei uns völlig zweifelhaft werden muß, ob das vernunftlose und bewußtlose an und für sich auch soll ein Gegenstand der göttlichen Liebe sein, weil wir es mitten unter dem von der Weisheit Gottes geordneten finden, oder ob es auch hievon soll ausschlossen sein, weil es doch an jenem keinen Theil haben kann. Denn die Auskunft, die Vernunft bedürfe dieser gesammten Abstufungen des untergeordneten Daseins als Unterlage für ihr eignes, bleibt immer unzureichend, weil die göttliche Weisheit darin als bedingt vorausgesezt wird. Wir müssen daher dieses dazu nehmen, daß alles, was an und für sich selbst göttliche Mittheilung aufzunehmen nicht fähig ist, in Lebensverbindung mit dem soll gebracht werden, worin solche Mittheilung ihren Siz hat; woraus denn folgt, daß so lange diese Verbindung noch nicht nach allen Seiten ins Werk gesezt ist, und der Geist sich noch nicht in allem vernunftlosen doch irgendwie ausspricht und darstellt, so lange auch die göttliche Weisheit uns nicht in allem erscheinen kann, daß aber, wenn die Welt durch uns wird für uns fertig sein, sich auch deutlich zeigen wird, daß alles nur insofern ist, als es auch ein Gegenstand der göttlichen Liebe sein kann.

3. Wie nun hier erst in der Beziehung auf die göttliche Liebe die im ersten Theil dargestellten göttlichen Eigenschaften ihre volle Bedeutung erhalten: so führt uns die göttliche Weisheit als Entfaltung der Liebe hier an das Gebiet der christlichen Sittenlehre, indem uns die Aufgabe entsteht, die Welt als die gut immer mehr zur Anerkennung zu bringen, und der ursprünglich der Weltordnung zum Grunde liegenden göttlichen Idee gemäß alles dem göttlichen Geist als Organ anzubilden, und so mit dem System der Erlösung in Verbindung zu bringen, auf daß wir in beider Hinsicht zur vollkommnen Lebensgemeinschaft mit Christo gelangen, sowol insofern als der Vater ihm Macht gegeben hat über alles, als auch sofern er ihm immer größere Werke zeigt, als die er schon erkannt hat. Daher denn die Welt nur insofern als vollkommne Offenbarung der göttlichen Weisheit gefaßt werden kann, als der heilige Geist von der christlichen Kirche aus sich als die lezte weltbildende Kraft geltend macht.

Schluß.

Von der göttlichen Dreiheit.

§. 170. Alles wesentliche in dieser andern Seite des zweiten Theils unserer Darstellung ist auch in dem wesentlichen der Trinitätslehre gesezt; diese Lehre selbst aber in ihrer kirchlichen Fassung ist nicht eine unmittelbare Aussage über christliches Selbstbewußtsein, sondern nur eine Verknüpfung mehrerer solcher.

Symb. Quic. Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur. — Augsb. Bek. I. Erstlich lehren . . wir laut des Beschluß Conc. Nic. daß ein einig göttlich Wesen sei . . und sind doch drei Personen in demselben einigen göttlichen Wesen, gleich gewaltig, gleich ewig u. s. w. — Exp. simpl. III. (p. 8.) Eundem nihilominus Deum . . credimus . . personis inseparabiliter et inconfuse esse distinctum, Patrem, Filium et Spiritum sanctum etc. — Conf. Gallic. VI. (p. 112.) Scriptura nos docet, in illa singulari et simplice essentiâ divinâ subsistere tres personas, Patrem, Filium et Spiritum sanctum. — Conf. Hung. (p. 241.) Hunc unum et solum Deum tres in coelo testes Patrem, Filium et Sp. s. esse credimus: qui, licet tres sint substistentibus suis proprietatibus et officiis dispensatoriis, tamen hi tres unum quoque sunt.

1. Wesentlich ist unserer Darstellung in diesem Theile die Lehre von der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur, sowol durch die Persönlichkeit Christi als durch den Gemeingeist der Kirche,[1] mit welchem die gesammte Auffassung des Christenthums in unserer kirchlichen Lehre steht und fällt. Denn ohne ein Sein Gottes in Christo anzunehmen, könnte die Idee der Erlösung nicht auf diese Weise in seiner Person concentrirt werden. Und wäre nicht eine solche Vereinigung auch in dem Gemeingeist der Kirche, so könnte auch diese nicht auf solche Weise der Träger und Fort-

[1] Vgl. §. 94. und §. 123.

beweger der Erlösung durch Christum sein. Eben dieses nun sind auch die wesentlichen Elemente in der Lehre von der Dreieinigkeit, die sich offenbar nur festgestellt hat in der Verfechtung dessen, daß nicht etwas geringeres als das göttliche Wesen in Christo war, und der christlichen Kirche als ihr Gemeingeist einwohnt, und daß wir es mit diesen Ausdrükken weder in einem verkürzten noch in einem ganz uneigentlichen Sinne meinen, und nichts wissen wollen von besonderen höheren Wesen, als gleichsam untergeordneten Gottheiten in Christo und dem heiligen Geist. Daß die Trinitätslehre keinen andern Ursprung hat als diesen, und zunächst nichts anders wollte als nur eine möglichst bestimmte Gleichstellung des göttlichen Wesens in dieser Vereinigung betrachtet mit dem göttlichen Wesen an sich, das ist um so weniger zu bezweifeln, als ja diejenigen christlichen Religionspartheien, welche die Lehre von der Erlösung auf eine andere Weise auffassen, auch nothwendig die Trinitätslehre entbehren, indem es ihnen an einem Punkt fehlt um sie anzuknüpfen, was nicht der Fall sein könnte, wenn sie auch in der katholischen Lehre wenigstens zugleich auch an andern Punkten angeknüpft wäre als an diesen. Und eben so erhellt es auch daraus, daß diejenigen abweichenden Partheien, welche sich hauptsächlich durch Abläugnen der Dreieinigkeit unterscheiden, hiedurch nicht etwa genöthiget werden zu noch anderen Abweichungen in der Lehre von Gott und göttlichen Eigenschaften, wie es doch sein müßte, wenn diese Lehre in einer besonderen Auffassung der Natur des höchsten Wesens selbst gegründet wäre; wol aber sind sie sogleich genöthigt eine andere Theorie von der Person Christi und so auch von der menschlichen Erlösungsbedürftigkeit und dem Werth der Erlösung aufzustellen. Vermöge dieses Zusammenhanges nun sehen wir mit Recht die Trinitätslehre, sofern diese Elemente darin niedergelegt sind, als den Schlußstein der christlichen Lehre an; somit auch diese Gleichstellung des göttlichen in jeder dieser Vereinigungen mit dem in der andern, und so auch beider mit dem göttlichen Wesen an sich für das wesentliche der Trinitätslehre.

2. Hiebei aber möchten wir auch stehen bleiben, und können der weiteren Ausbildung dieses Dogma, welche auch den üblichen Namen erst rechtfertigt, nicht denselben Werth zugestehen. Denn der Name Dreieinigkeit beruht erst darauf, daß man beide Vereinigungen auf eine schon unabhängig von denselben und auf ewige Weise in dem höchsten Wesen selbst gesezte Sonderung zurükführt, und dann, nachdem man das

zur Vereinigung mit Jesu bestimmte Glied dieser Sonderung mit dem Namen Sohn bezeichnet hatte, auch dem entsprechend den Vater als eine solche Sonderung sezen zu müssen glaubte, woraus sich denn jene Zweiheit, nämlich Einheit des Wesens und Dreiheit der Personen, ergab. Nun aber ist schon jene Voraussezung von einer ewigen Sonderung im höchsten Wesen keine Aussage über ein frommes Selbstbewußtsein, in welchem ja dieses niemals vorkommen konnte. Oder wer dürfte behaupten, daß in dem Eindrukk, welchen das göttliche in Christo machte, aufgegeben gewesen sei, eine solche ewige Sonderung als den Grund desselben zu denken? Denn wer etwa diese Aufgabe in der Logologie des Johannes finden wollte, als sei hier das eine Element der Trinitätslehre bestimmt enthalten, mithin auch die weitere Vervollständigung von selbst aufgegeben, der ist von so vielen Punkten anzugreifen, daß er sich schwerlich wird halten können. Denn eines Theils hat sich ja die arianische Auffassung in eben dieser Stelle begründen wollen, und die Auslegung beider Theile unterliegt gleichen nur entgegengesezten Schwierigkeiten, so daß man sagen muß, welche von beiden Vorstellungen man auch als dem Johannes vorschwebend der Stelle zum Grunde legen will, man gestehen muß, daß er höchst ungenügend und unzwekkmäßig zu Werke gegangen sei. Anderntheils hätte sich diese Darstellung, wenn die Trinität dem Apostel vorgeschwebt hätte, so leicht dazu hergegeben, auch den heiligen Geist, der ja in den uns von Johannes aufgezeichneten Reden Christi so häufig vorkommt, auf ähnliche Weise einzuführen; und auch anderwärts hätte es ihm nicht an Gelegenheit gefehlt, dies zweite Glied, das Verhältniß des Geistes als eines von Anfang her bei Gott seienden und Gott seienden nachzubringen. Gesezt aber, man müßte auch zugeben, Johannes habe hier von dem in Christo mit der menschlichen Natur vereinigten Göttlichen behauptet, daß es in Gott von Ewigkeit her als ein besonderes gesezt gewesen: so würde noch lange nicht folgen, daß dies nach der Weise der Trinitätslehre sei gemeint gewesen, und daß daher diese die wahre und einzig natürliche Ergänzung der Johanneischen Säze sei. Denn bei der Ausbildung dieser Lehre liegt nicht nur das Bestreben zum Grunde, unser christliches Selbstbewußtsein darüber recht genau wiederzugeben, daß das göttliche Wesen in beiden Formen der Vereinigung dasselbe und auch dem Sein Gottes an sich gleich sei: sondern nachdem man die Unterscheidung über den Anfang des Vereintseins in die Ewigkeit verlegt,

entstand nun erst das Bedürfniß zu verhüten, daß hieraus nicht ein vielgötterischer Schein entstehe, sondern dieses in gewissem Sinn gesonderte Sein Gottes doch in der Einheit des göttlichen Wesens zusammengehalten werde. Von einem solchen Bedürfniß aber zeigt sich bei Johannes keine Spur, mithin war er auch nicht auf dem Wege unserer Trinitätslehre.

3. Der zweite Theil unseres Sazes ist daher auch nicht so zu verstehen, als ob die rechtgläubige Trinitätslehre als eine unmittelbare oder wol gar nothwendige Verknüpfung von Aussagen über unser christliches Selbstbewußtsein anzusehen wäre; sondern jene Verewigung des Seins Gottes für sich und des Seins Gottes für die Vereinigung als gesonderter, tritt erst dazwischen. Ginge nun dieses aus den Aussagen Christi und der Apostel über ihn und den heiligen Geist mit solcher Bestimmtheit hervor, daß wir es auf ihr Zeugniß annehmen müßten: so wäre dann die Trinitätslehre die völlige Ausbildung einer Lehre von dieser Art, und wir nähmen sie an als Zusammenstellung der Zeugnisse über eine übersinnliche Thatsache, aber eben so wenig eine Glaubenslehre in dem ursprünglichsten und eigentlichsten Sinne des Wortes, wie die Lehren von der Auferstehung und Himmelfahrt Christi;[1] und auch darin diesen ähnlich, daß unser Glaube an Christum und unsere Lebensgemeinschaft mit ihm dieselbe sein würde, wenn wir auch von dieser transcendenten Thatsache keine Kunde hätten, oder wenn es sich mit derselben auch anders verhielte. Nun aber hat sich die Auslegung, welche jenes feststellen möchte, niemals so geltend machen können, daß sie nicht immer wieder wäre angefochten worden; und darum ist es wichtig, die Unabhängigkeit jener Hauptangelpunkte der kirchlichen Lehre, Sein Gottes in Christo und in der christlichen Kirche von der Trinitätslehre festzustellen. — Bildet man nun die Kenntniß von dieser übersinnlichen Thatsache noch weiter aus, und lehrt, damit jene Sonderung im höchsten Wesen nicht bis zum Anfang der Vereinigung vergeblich gewesen, auch noch, daß sowol die zweite als dritte Person auch schon bei Erschaffung der Welt geschäftig gewesen, wie auch seitdem, daß bei allen alttestamentischen Theophanien die zweite Person das Subject gewesen, und die gesammte Prophetie des alten Bundes ihren Impuls von der dritten bekommen: so sind diese Säze noch weiter davon entfernt,

[1] Vgl. §. 99.

Aussagen über unser christliches Selbstbewußtsein zu enthalten, und wir können um so ruhiger abwarten, ob die Auslegungen, auf denen diese Erweiterungen beruhen, sich durch die neuesten Bemühungen über diesen Gegenstand besser geltend machen werden, als bisher der Fall gewesen.

Zusaz. Wenn es irgendwann gelungen wäre oder jemals gelingen könnte, eine Dreiheit in Gott, sei es auch auf Veranlassung unserer kirchlichen Lehre, denn ohne diese würde es schwerlich jemanden eingefallen sein, aber doch ohne Beziehung auf die Verhältnisse der Erlösung und ohne Berufung auf die Schrift, aus allgemeinen Begriffen oder a priori anschaulich zu machen oder zu beweisen: so würde eine solche Dreieinigkeitslehre, und wenn sie auch weit vollkommner ausgeführt wäre, als es der an die Grundthatsachen des Christenthums gebundenen kirchlichen bisher gelungen ist oder jemals gelingen kann, doch in einer christlichen Glaubenslehre keinen Plaz finden können. Ja wenn sie sich auch genau an dieselben Ausdrükke hielte, sowol um die Dreiheit als um die Einheit zu bezeichnen, deren sich die kirchliche bedient, würden wir dennoch fest behaupten, daß sie eine andere sei; indem solche Deductionen die mit jenen Grundthatsachen nicht in Verbindung stehn, nicht nur einen ganz andern Ursprung jener Lehre beweisen, sondern auch eben deswegen in der christlichen Lehre von gar keinem Nuzen sein können. Solche können wir demnach als Philosopheme hier nur auf sich beruhen lassen, und haben gar keinen Beruf sie einer Kritik zu unterwerfen, mögen sie nun von älteren[1] oder neueren[2] Kirchenlehrern herrühren.

§. 171. Die kirchliche Dreieinigkeitslehre fordert, daß wir jede der drei Personen sollen dem göttlichen Wesen gleich denken und umgekehrt, und jede der drei Personen den andern gleich; wir vermögen aber weder das eine noch das andere, sondern wir können die Personen nur in einer Abstufung vorstellen, und eben so die Einheit des Wesens entweder geringer als die drei Personen oder umgekehrt.

[1] Z. B. Anselm. Monolog. ep. 29—61.

[2] Z. B. Daub. Theologum. §. 126. 127.

Symb. Quic. Fides autem catholica haec est ut unum deum in trinitate, et trinitatem in unitate veneremur. — Patris, filii et spiritus sancti una est divinitas, aequalis gloria, aequalis maiestas. — Et in hac trinitate nihil prius aut posterius nihil maior aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales . . . Neque confundentes personas neque separantes substantiam. — **Augsb. Bek. I.** Daß ein einig göttlich Wesen sei, welches genannt wird und wahrhaftiglich ist Gott, und sind doch drei Personen in demselben einigen göttlichen Wesen. . . Und wird durch das Wort Person verstanden nicht ein Stükk, nicht ein Eigenschaft in einem andern, sondern das selbst bestehet (sed quod proprie subsistit) wie denn die Väter dies Wort in dieser Sachen gebraucht haben. — **Conf. Belg. VIII. p. 173.** . . qui est unica essentia, in qua tres sunt personae incommunicabilibus proprietatibus ab aeterno revera ac reipsa distinctae.

1. Daß von dieser Annahme ewiger Sonderungen in dem göttlichen Wesen uns diese Voraussezung dieser zwiefachen Gleichheit des göttlichen in allen Personen unter sich und in jeder mit dem höchsten Wesen als Einheit nothwendig gemacht werden muß, das leidet kein Bedenken. Denn wenn Gottheit oder Macht und Herrlichkeit geringer wären in sämmtlichen drei Personen, als in dem höchsten Wesen dieses als Einheit gedacht: so wären auch die drei Personen nicht in dem höchsten Wesen, sondern unter demselben; das göttliche in ihnen hieße daher nur uneigentlich so, und unsere Lebensgemeinschaft mit Christo, so wie unser Antheil an dem heiligen Geist, wäre keine Gemeinschaft mit Gott. Grade dasselbe aber entstände auch, wenn das göttliche in den Personen selbst nicht dasselbe war, und etwa nur das göttliche in dem Vater das wahrhaft und eigentlich göttliche, das in Christo und dem heiligen Geist aber ein uneigentliches und untergeordnetes. Dann aber müßte auch das uns einwohnende Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit etwas anderes aussagen, wenn es anders durch die Erlösung, die uns nicht in Gemeinschaft mit Gott brächte, doch befriedigt würde als Hemmung unserer Gemeinschaft mit Gott, kurz alles wichtigste im Christenthum würde ein anderes. Von jener Voraussezung aus, kann daher nicht anders weiter bestimmt werden, als die kirchliche Lehre sezt, und der sich immer wieder erneuernde Eifer um dieselbe erklärt sich uns vollkommen.

2. Die angeführten symbolischen Stellen behaupten nun unläugbar zuvörderst, daß Macht und Gottheit in keiner von den drei Personen geringer sei, als in den andern beiden, welches offenbar um alle Ungleichheiten abzuwenden hin-

reichen würde, wenn nicht ein Widerspruch sich zeigte, sobald bei dieser Gleichheit doch die Art, wie die Personen unterschieden werden, fortbestehen soll. Denn diese Gleichheit müßte doch zugleich der Kanon sein für die Darstellung der Verschiedenheit der Personen, daß nämlich kein Element, welches eine Ungleichheit der bezeichneten Art in sich schließt, darin aufgenommen werden dürfe. Wenn nun aber Vater und Sohn dadurch unterschieden werden, daß der Vater auf ewige Weise zeugend ist, selbst aber ungezeugt, der Sohn hingegen gezeugt von Ewigkeit, nicht aber selbst zeugend: so mag diese ewige Zeugung auch noch so sehr von aller zeitlichen und organischen entfernt sein, das Wort muß doch, wenn irgend etwas damit gesagt sein soll, wenigstens ein Verhältniß der Abhängigkeit andeuten. Hat also dem Vater die Macht eingewohnt von Ewigkeit her, den Sohn als eine zweite göttliche Person zu zeugen, dem Sohne wohnt aber eine solche Macht nicht ein, noch kann auch ein anderes Abhängigkeitsverhältniß, in welchem der Vater zu ihm stände, als Gegengewicht aufgestellt werden: so ist unläugbar die Macht des Vaters größer als die des Sohnes, und auch die Herrlichkeit des Zeugenden bei dem Gezeugten muß größer sein, als die der Gezeugte hat bei dem Zeugenden. — Und eben so verhält es sich mit dem Geist, mag er nun nach dem griechischen Dogma vom Vater allein ausgehn, oder wie die lateinische Kirche will, von Vater und Sohn. Im ersten Fall hat der Sohn eine zwiefache Unfähigkeit im Vergleich mit dem Vater, wenn eben so wenig als er zeugt auch eine Person von ihm ausgeht. Im lezten Falle hat nur der Geist diese zwiefache Abhängigkeit — denn ein Abhängigkeitsverhältniß ist dieses Ausgehn auch, nur daß es ein anderes sein soll, als das Gezeugtwerden, ohnerachtet der Unterschied zwischen beiden von Keinem hat deutlich gemacht werden können — der Sohn aber hat in diesem Fall eine Fähigkeit mit dem Vater gemein, welche ihn über den Geist stellt, wogegen im ersten der Geist dem Sohne gleich ist. Auf alle Weise also steht der Vater über beiden andern, und nur ob diese beiden einander gleich sind, oder auch von ihnen der eine dem andern untergeordnet ist, bleibt streitig; die Gleichheit der Personen aber kommt nicht heraus bei dieser Unterscheidung.

3. Eben so müßte nun der Saz, daß die Gottheit in sämmtlichen drei Personen dieselbe ist des Einen göttlichen Wesens, der Kanon sein, nach welchem das Verhältniß der Dreiheit der Personen zu der Einheit des Wesens vorgestellt

werden soll. Soll aber dabei zugleich das eben abgehandelte gedacht werden, daß die Personen sich von einander durch eigenthümliche in dem göttlichen Wesen an und für sich nicht mitgesezte Bestimmungen unterscheiden, das göttliche Wesen selbst aber nur in diesen drei Personen, nicht etwa auch außer ihnen weder als vierte Person noch unpersönlich vorhanden ist, und auch in ihnen nicht etwa zertheilt in der einen Person diese in der andern jene Eigenschaften,[1] sondern in jeder ganz und ungetheilt: so kann die erforderte Gleichheit nicht herausgebracht werden. Denn für ein solches Verhältniß, wie das hier aufgestellte, haben wir keinen näheren Typus nach dem wir es vorstellen können, als den des Gattungsbegriffs und der unter ihm enthaltenen Einzelwesen; denn eben so ist ganz und ungetheilt der Gattungsbegriff in seinen Einzelwesen vorhanden, außer ihnen aber nirgend. Hierüber zwar ist von jeher gestritten worden, indem Einige diese Analogie gelten lassen,[2] Andere aber sie verwerfen.[3] Allein soll das Verhältniß nicht nach diesem Typus gedacht werden, so dürften wir, wie auch die Gegner desselben gestehen,[4] gar nichts bestimmtes dabei zu denken im Stande sein, mithin auch gar nichts daran haben. Sollen wir aber der Analogie folgen, so ist keine Gleichheit zwischen der Einheit und der Dreiheit möglich, sondern wir müssen entweder mehr realistisch der Einheit als dem allen dreien gemeinsamen Wesen die Oberstelle einräumen, und dann erscheint die Geschiedenheit der Personen als das untergeordnete und tritt zurükk, die göttliche Monarchie aber hervor; oder mehr nominalistisch die Dreiheit, und dann tritt die Einheit als das abstracte

[1] Stellen wir diese . . filium eius (sc. patris) sapientiam . . spiritum s. eiusdem virtutem potentiam et efficaciam. Conf. Gallic. VI. p. 112. sind zu ungenau um, wenngleich symbolisch, berükksichtigt zu werden.

[2] Τὸ οὐσία φύσιν σημαίνει, τὸ δὲ ὑπόστασις ἰδιότητας. Greg. Naz. Encom. Athanas. — Ὂν ἔχει λόγον τὸ κοινὸν πρὸς τὸ ἴδιον, τοῦτον ἔχει ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν. Basil. Ep. CCXIV. — Κατά γε τὴν τῶν πατέρων διδασκαλίαν, ἣν ἔχει διαφορὰν τὸ κοινὸν ὑκὲρ τὸ ἴδιον, ἢ τὸ γένος ὑπὲρ τὸ εἶδος ἢ τὸ ἄτομον, ταύτην ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν ἔχει. Theodoret. Dial. I. (Ed. Hal. IV. p. 7.)

[3] Non itaque secundum genus et species ista dicimus. . . . Nec sic ergo Trinitatem dicimus tres personas unam essentiam tanquam ex una materia tria quaedam subsistant. Augustin. de Trin. VII, 11.

[4] . . propter ineffabilem coniunctionem haec tria simul unus Deus. August. ibid. 8.

zurükk, aber das für unser frommes Selbstbewußtsein unmittelbar daseiende, die Gottheit des heiligen Geistes und die Gottheit Christi, mithin auch die Beziehung Christi als Sohn auf seinen Vater, tritt hervor, zugleich aber auch die Gefahr an das Tritheistische zu streifen. Zwischen beiden scheint, da wir doch immer entweder von der Einheit oder von der Dreiheit anfangen müssen, kein strenger Mittelweg möglich, der nicht eine Annäherung an das eine oder an das andere wäre. Aber weder eine Unterordnung der Einheit unter die Dreiheit, noch umgekehrt liegt in der Voraussezung, und es bleibt mithin in Bezug auf die von Ewigkeit her in dem höchsten Wesen bestehende Sonderung nichts anderes übrig, als entweder eines von jenen beiden anzunehmen, was mit den Forderungen der symbolischen Säze streitet, oder indem wir uns vor diesen Forderungen warnen, können wir bei keinem von beiden Punkten weder bei der Einheit noch bei der Dreiheit ankommen, sondern bleiben unstät zwischen ihnen schwanken.[1]. In welchem Zustande denn diese Lehre wenig leisten kann, um jene beiden Hauptpunkte, auf welche sie sich doch allein bezieht, zu befestigen oder in helleres Licht zu stellen.

4. Es ist noch übrig zu zeigen, wie sich Einheit und Dreiheit verhalten zu der in unserm Selbstbewußtsein als schlechthinigem Abhängigkeitsgefühl aufgefaßten göttlichen Ursächlichkeit, sowol in der Erlösung und Heiligung, als auch schon allgemein in der Schöpfung und Erhaltung. Getheilt nun soll die göttliche Ursächlichkeit auch nicht werden unter den Personen, wie es nahe genug läge zu sagen, der Vater allein sei Schöpfer und Erhalter, und eben so der Sohn allein Erlöser, der Geist allein Heiliger. Soll sie also ungetheilt bleiben, so kommen wir auch hier auf dasselbe zurükk, daß entweder diese Ursächlichkeiten sämmtlich dem Einen göttlichen Wesen als solchem zukommen, den Personen aber nur, sofern sie in diesem sind, nicht sofern sie sich von einander unterscheiden, oder sie kommen den drei Personen als solchen zu, der Einheit des Wesens aber nur, sofern es aus diesen besteht. Die erste Ansicht hat sich nicht geltend machen können, offenbar weil die Dreiheit dabei mehr zurükktritt, als die herrschende Richtung gestattete,[2] denn die Personen behalten fast nur eine Realität

[1] Οὐ φθάνω τὸ ἓν νοῆσαι καὶ τοῖς τρισὶ περιλάμπομαι; οὐ φθάνω τὰ τρία διελεῖν, καὶ εἰς τὸ ἓν ἀναφέρομαι. Greg. Naz. l. c.

[2] Denn daß die kirchliche eigentlich geneigt ist, die Personen mehr

für jene besonderen Akte. Der Vater nämlich, sofern er von Ewigkeit her den Sohn gezeugt hat, aber Schöpfung und Erhaltung wäre nur in der Einheit des göttlichen Wesens; der Sohn freilich wäre nicht bloß gezeugt worden, und der Geist nicht bloß gehaucht, sondern jener auch Mensch geworden und dieser auch ausgegossen, aber die rechtfertigende Thätigkeit wäre doch nicht die des Sohnes und die heiligende nicht die des Geistes, sondern beide gehörten der Einheit des göttlichen Wesens. Daher ist nun die andere Ansicht allgemein angenommen worden, daß die gesammte göttliche Ursächlichkeit den drei Personen zukommt; aber die Art, wie sie sich in der kirchlichen Lehre gestaltet hat, scheint nicht frei zu sein von einem geheimen Widerspruch. Denn wenn sie den Personen als solchen zukommt, so kommt sie einer jeden zu, sofern sie sich von den andern unterscheidet, und ist also dieselbige Ursächlichkeit in der einen Person die des Ungezeugten, in der andern die des Gezeugten, mithin jede dreifach, weil von dem unterscheidend persönlichen mitausgehend, wiewol nur eine der Wirkung nach so ohngefähr wie Christus mit zwei Willen dasselbe verrichtet, auch die drei Personen dasselbe verrichten jede auf ihre eigene Weise, also auch mit ihrer eignen That. Dieses folgerichtige aber hat sich nicht geltend gemacht, offenbar weil die göttliche Einheit dann ganz nominalistisch zurücktritt, und ihr kaum etwas übrig bleibt, als die Gleichheit der drei ihrem Wesen und Willen nach zu sein. Wogegen was man annimmt, daß jene Ursächlichkeiten zwar den drei Personen als solchen zukommen, aber daß jede in allen dreien auch eine und dieselbe sei nicht in jeder ihre eigene, das heißt eigentlich sie nicht auf die Personen zurückführen, sondern doch auf das göttliche Wesen in seiner Einheit. Mithin kommen wir, wird einmal die ewige Dreiheit in der Einheit vorausgesetzt, auch von diesem Punkt nur zu demselben Schwanken zwischen Hervortreten der einen und Zurücktreten der andern oder umgekehrt.

5. Betrachten wir nun die Art, wie diese Lehre in den dogmatischen Darstellungen fast überall behandelt wird: so ergiebt sich noch deutlicher, wie wenig das in den allgemeinen

---

geltend zu machen als die Einheit des Wesens, geht nicht undeutlich aus den Worten hervor: sicut singillatim unamquamque personam et deum et dominum confiteri christianâ veritate **compellimur**, ita tres deos aut dominos dicere catholica religione **prohibemur**. Symb. Quic. 19.

Formeln geforderte in der Ausführung zu Stande kommt. Zuerst nämlich wird die Lehre von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes ohne die Dreiheit, also ihn in seiner Einheit betrachtet abgehandelt; unter diesen aber kommt die Eigenschaft in der Einheit dreifach und auf eine bestimmte Weise getheilt oder gesondert zu sein nicht mit vor, sondern ohne einen solchen Zusammenhang und ohne doch durch das Bewußtsein von einem Sein Gottes in Christo und in der christlichen Kirche vorbereitet zu sein, wird hernach die Lehre von den Personen besonders behandelt; dann aber so, daß wenn gezeigt worden, diese oder jene göttliche Eigenschaft komme auch den drei Personen zu, der Beweis immer nur besonders geführt wird vom Sohn und Geist, vom Vater heißt es gewöhnlich verstehe sich dies schon von selbst. Wäre nun die Gleichheit der Personen nicht nur als Formel ausgesprochen, sondern auch als Kanon im Gang: so müßte dieses Sichvonselbstverstehen entweder von allen dreien gelten oder von keiner. Der Vorzug, welcher in dieser Hinsicht dem Vater gegeben wird, beweist, wie dieser doch in einem andern Verhältniß zu der Einheit des göttlichen Wesens gedacht wird; so daß diejenigen, die es überflüssig finden zu beweisen, daß göttliche Eigenschaften und Thätigkeiten dem Vater zukommen, während sie für den Sohn und Geist diesen Beweis fordern, doch insgesammt keine strengen Trinitarier sind, indem sie den Vater mit der Einheit des göttlichen Wesens identificiren, Sohn und Geist aber nicht. Dieses läßt sich genau zurückführen auf die Vorstellung des Origenes,[1] daß der Vater Gott schlechthin ist, Sohn und Geist aber nur Gott durch Theilnahme an dem göttlichen Wesen; eine Vorstellung, welche zwar von den rechtgläubigen Kirchenlehrern geradezu zurückgewiesen wird, insgemein aber doch ihrem Verfahren überall zum Grunde liegt.

§. 172. Da wir diese Lehre um so weniger für abgeschlossen halten können, als sie bei der Feststellung der evangelischen Kirche keine neue Bearbeitung erfahren hat: so muß ihr noch eine auf ihre ersten Anfänge zurückgehende Umgestaltung bevorstehn.

[1] αὐτόθεος ὁ θεός ἐστι . . πᾶν δὲ το παρὰ τὸ αὐτόθεος μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον κ. τ. λ. Comm. in Joann. Ed. R. IV. p. 50., wo der Zusammenhang außer Zweifel setzt, daß αὐτόθεος der Vater ist. Vgl. de princ. I. Vol. I. p. 62.

1. Wenn wir auf der einen Seite bedenken, daß die noch jetzt in der Trinitätslehre geltenden Formeln aus der Zeit herrühren, wo die Christenheit sich noch in Masse aus dem Heidenthum erweiterte; wie leicht mithin, wo von einer Mehrheit oder Verschiedenheit in Gott die Rede sein mußte, bewußtlose Anklänge des heidnischen sich einschleichen konnten: so ist nicht zu verwundern, wenn die Bezeichnungen dieser Mehrheit von Anfang an schwankend und Mißdeutungen ausgesezt waren, und späteren Zeiten, wo keine Einmischung des heidnischen mehr zu besorgen ist, auch nicht mehr angemessen sein können. Nothwendig aber mußten für den Gebrauch dieser Beziehungen Cautelen aufgestellt werden, um Abweichungen nach verschiedenen Seiten zu verhüten; und auch solchen gelingt es theils selten, nicht an das andere Extrem zu streifen, indem sie das eine verhüten wollen, theils auch müssen sie ebenfalls ihren Werth verlieren, wenn die Gefahr vor dem Mißverständniß, worauf sie sich bezogen, verschwunden ist, und der verfängliche Schein, den sie nach der andern Seite hin geben, wird dann um so mehr hervortreten. Gehn wir nun auf die ursprüngliche Tendenz der Lehre, nämlich deutlich zu machen, es sei kein hyperbolischer Ausdrukk unseres Bewußtseins von Christo und von dem Gemeingeist der christlichen Kirche, wenn wir behaupten, daß Gott in beiden sei: so zeigt sich als die erste Aufgabe dieser Lehre, daß dieses eigenthümliche Sein Gottes in anderem bestimmt werden müsse in seinem Verhältniß sowol zu dem Sein Gottes an und für sich, als zu dem Sein Gottes in Bezug auf die Welt überhaupt. Und offenbar ist keine Aussicht vorhanden, dieses jemals so zu vollbringen, daß eine für alle Zeiten ausreichende Formel aufgestellt und jede Abweichung davon als unchristlich verworfen werden könnte. Denn da wir es nur mit dem in unserm Selbstbewußtsein uns mit dem Weltbewußtsein gegebenen Gottesbewußtsein zu thun haben: so haben wir keine Formel für das Sein Gottes an sich unterschieden von dem Sein Gottes in der Welt, sondern müßten eine solche aus dem speculativen Gebiet erborgen, mithin der Natur unserer Disciplin untreu werden. Und wissen wir, daß unsere dogmatischen Ausdrükke für das Verhältniß Gottes zur Welt jeder für sich den unvermeidlichen Fehler der Vermenschlichung Gottes an sich tragen: wie sollten wir glauben besser daran zu sein mit der verwikkelteren Aufgabe, das eigenthümliche Sein Gottes in Christo als einem Einzelwesen und in der christlichen Kirche als einem geschichtlichen Ganzen zu unterscheiden von der all-

mächtigen Gegenwart Gottes in der Welt überhaupt, deren Theile doch jene sind. Vielmehr werden wir uns darin zu finden haben, daß die Aufgabe nur durch Annäherung gelöst werden kann, und daß deshalb immer Formeln, die von entgegengesezten Punkten ausgehen, in Bewegung gegen einander bleiben müssen, da das Interesse an der Aufgabe sich immer wieder erneuern muß.

2. Bei dieser Lage der Sache könnte man sich am meisten darüber wundern, daß während so viele andere erst später gestellte Aufgaben zu ziemlicher Zufriedenheit gelöst sind, gerade diese so vieles zusammenfassende so lange auf dem wenig Befriedigung gewährenden Punkt stehen geblieben ist, auf welchen sie so zu sagen beim ersten Anlauf gefördert wurde. Allein eben jene späteren Fragen, namentlich die über die Person Christi und über die Gnadenwirkungen des Geistes, behandelten denselben Gegenstand von der dem unmittelbaren Interesse des Glaubens zugewendeten Seite; und die eigentlichen Trinitätsbestimmungen mußten, um so mehr als sie bei diesen Erörterungen zum Grunde gelegt wurden, so bleiben, wie sie schon geworden waren, ohnerachtet man nicht läugnen konnte, daß ein leidenschaftlicher polemischer Eifer, der so leicht Mißgriffe begeht, nur zu großen Antheil daran gehabt hatte. Ist nun aber die Trinitätslehre noch immer nicht frei von den oben nachgewiesenen Schwankungen zwischen Gleichheit und Subordination auf der einen Seite, und auf der andern zwischen Tritheismus und einer solchen unitarischen Ansicht, welche das was an die Spize gestellt war, nämlich die ewige Geschiedenheit der Personen, wieder ganz verdunkelt: so dürfen wir uns darüber, daß auch immer wieder antitrinitarische Meinungen aufkommen und bisweilen weiter um sich greifen, weder sonderlich wundern noch sie zu voreilig verurtheilen. Denn es geht damit wie mit der Lehre von Gott überhaupt, daß Viele nicht nur vorgeben, sondern auch meinen, Gegner jedes Glaubens an Gott zu sein, da sie sich doch eigentlich nur gegen die gewöhnlichen Darstellungen desselben auflehnen, keineswegs aber alle auf dem Gottesbewußtsein beruhenden Gemüthszustände aus sich entfernt haben. Eben so ist es natürlich, daß diejenigen, welche sich mit den Schwierigkeiten und Unvollkommenheiten, womit die noch immer in der Trinitätslehre geltenden Formeln behaftet sind, nicht aussöhnen können, von sich behaupten, daß sie alles mit dieser Lehre zusammenhängende läugnen, während doch ihrer Frömmigkeit das eigenthümlich christliche Gepräge keines-

weges fehlt. Dies wird auch jezt nicht nur in den unitarischen Gesellschaften in England und Amerika, sondern auch unter den zerstreuten Gegnern der Trinitätslehre bei uns häufig genug der Fall sein: so daß wir uns durch diesen Zustand nur aufgefordert finden können, theils einer gründlichen Kritik der bisherigen Gestaltung dieser Lehre freien Raum zu sichern, theils einer dem dermaligen Zustand der verwandten Glaubenslehren angemessenen Umbildung vorzuarbeiten und sie einzuleiten.

3. Hiezu ist nun vielleicht die Stellung, welche die Trinitätslehre hier erhalten hat, wenigstens ein erster vorläufiger Schritt. Denn weder zu einer unpartheiischen Kritik des bisherigen Verfahrens noch zu einer neuen Bearbeitung kann ein im kirchlichen Sinne des Wortes Gläubiger mit dem nöthigen Gleichmuth ausgerüstet sein, wenn er sich nicht selbst nachgewiesen hat, daß unser Glaube an das Göttliche in Christo und in der christlichen Gemeinschaft seinen angemessenen dogmatischen Ausdrukk finden kann, ehe von diesen näheren Bestimmungen, welche die Trinitätslehre bilden, auch nur die Rede ist. Diese Unabhängigkeit aber kann nie zur Klarheit kommen, wenn diese Lehre vor jenen Hauptstükken des Glaubens abgehandelt wird, woraus vielmehr nur gar zu leicht der Schein entsteht, dem jedoch die Geschichte der Kirche vollkommen widerspricht, als ob die Annahme der Trinitätslehre die Bedingung sei, ohne welche an die Erlösung und an die Stiftung des Reiches Gottes durch das Göttliche in Christo und dem heiligen Geist nicht könne geglaubt werden; ungerechnet noch, daß der dogmatische Charakter der ganzen Darstellung getrübt wird, mithin weder die Kritik noch die Anknüpfungspunkte für die neue Bearbeitung auf einer richtigen Grundlage angelegt werden können, wenn jene Lehre, die unmittelbar nichts über unser christliches Selbstbewußtsein aussagt, doch als eine Grundlehre, und daher natürlich auf speculative Weise aufgestellt wird, und dieses sich dann auch auf die Lehre von dem Erlöser und dem göttlichen Geist als von jener abhängig ausdehnt, mithin dem Eindringen speculativer Elemente Thür und Thor geöffnet ist. — Sollen wir uns aber mit diesem vorläufigen Schritt nicht begnügen dürfen, sondern für dasjenige, was in dieser Sache noch zu thun ist, wenigstens einige Andeutungen zu geben haben: so scheint aus dem dermaligen Zustande derselben folgendes hervorzugehen. Da die erste unaufgelöste Schwierigkeit schon in dem

Verhältniß der Einheit des Wesens zu der Dreiheit der Personen liegt, und hiebei alles auf die ursprüngliche und ewige Sonderung innerhalb des göttlichen Wesens ankommt: so wäre zuvörderst zu untersuchen, ob diese Vorstellung in neutestamentlichen Stellen auf eine so klare und bestimmte Weise gegeben ist, daß man sie als eine Aussage Christi und des die Gedanken der Apostel bestimmenden göttlichen Geistes über sich selbst ansehen müsse. Wofür es wiederum schwerlich ein richtigeres Maaß geben kann als dieses, ob dieselben Stellen nicht auch könnten nach der unserer kirchlichen entgegengesezten sabellianischen Vorstellungsweise gedeutet werden. Muß dieses verneint werden, so bleibt nichts übrig als zu versuchen, ob nicht die kirchliche Lehre unbeschadet jener wesentlichen Voraussezung doch auf Formeln könnte zurükkgeführt werden, welche ohne mit den biblischen Stellen in Widerspruch zu treten dennoch die Klippen vermeiden könnten, an welchen die kirchliche Darstellung sich stößt. Kann hingegen die Frage bejaht werden, so daß sich nicht behaupten läßt, daß unsere kirchliche Lehre, wenn sie auch nicht einen rein exegetischen Ursprung hat, doch wenigstens rein exegetisch begründet werden könne: so steht dann die athanasianische Hypothese mit der sabellianischen gleich, und es darf gefragt werden, ob die lezte nicht denselben Dienst leisten könne, ohne in so unauflösliche Schwierigkeiten zu verwikkeln; das heißt, ob sich nicht Formeln finden ließen, welche ohne ewige Geschiedenheiten in dem höchsten Wesen auszusagen beide Vereinigungen desselben mit der menschlichen Natur auf gleiche Weise in ihrer Wahrheit darstellen könnten. Nur müßte deshalb keine Veränderlichkeit in das höchste Wesen gelegt werden; und wenn die vereinigenden Thätigkeiten desselben als zeitliche dargestellt werden, müßte dies nicht auf eine andere Weise geschehen, als so wie wir es immer thun, weil wir die göttliche Ursächlichkeit nur als Rathschluß in ihrer Ewigkeit begreifen, die Erfüllung aber nur zeitlich vorstellen können. Die zweite Schwierigkeit, welche uns die kirchliche Lehre darbot, war die, daß die Bezeichnung der ersten Person als Vater und die Verhältnisse derselben zu den beiden andern eher das Verhältniß der Person zu der Einheit des Wesens darzustellen, als sich mit der Gleichheit der drei Personen zu vertragen scheinen. Hier nun stellt sich die Frage vornämlich so, ob es von Anfang an richtig gewesen sei, das Göttliche in Christo allein Sohn Gottes zu nennen, und den Ausdrukk Vater auf die eine der Geschieden-

heiten in dem göttlichen Wesen und nicht vielmehr auf die Einheit des göttlichen Wesens selbst zu beziehen. Fände sich nun, daß die Schrift unter Sohn Gottes immer nur den ganzen Christus selbst versteht, und ein Unterschied zwischen „Gott" als der Bezeichnung des höchsten Wesens und „Vater unseres Herrn Jesu Christi" nicht anerkennt, sondern diesen eben so gebraucht wie jenen: so wäre zu versuchen, ob nicht ähnliches auch über den heiligen Geist gefragt werden könnte, was auf gleiche Weise zu beantworten wäre, wodurch sich dann Säze ergeben würden, welche diese zweite Schwierigkeit auflösten. Gingen nun die Ergebnisse beider Aufgaben zu Einem zusammen, so würde daraus eine Bearbeitung leicht aufzustellen sein; wäre dies aber nicht der Fall, dann müßten nach Maaßgabe der zurükkbleibenden Differenzen neue Vermittlungen gesucht werden. Und hiedurch rechtfertigt sich schon von selbst, daß hier über diese Andeutungen nicht konnte hinausgegangen, und so das Geschäft selbst erledigt werden.

Date Due

FACULTY	~~AUG 16 '73~~		
FACULTY	~~JAN 31 '83~~		
AP 27 '51	~~Mendling~~		
FE 22 '52	JUN 30 2004		
AP 3 - '52			
FACULTY			
JA 3 - '55			
FACULTY			
JUL 5 '56			
~~FACULTY~~			
~~OCT 13 '59~~			
~~DEC [illegible] '59~~			
~~OCT 8 '62~~			
~~[illegible]~~			
~~[illegible]~~			
~~NOV 27 [illegible]~~			
~~FACULTY~~			
~~[illegible] '65~~			

Antiquariaa
T. Wever's Boekhandel
FRANEKER

BT75 .S34
Der christliche Glaube nach den
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00217 8582